

Harvey Cox

**La religión
en la
ciudad secular**

**Hacia una
teología postmoderna**

Sal Terrae

Presencia
teológica**A**

Colección «PRESENCIA TEOLOGICA»

20

Harvey Cox

LA RELIGION
EN LA CIUDAD
SECULAR

Hacia una
teología postmoderna

*Dedico este libro
a mis amigos de Commonplace,
en agradecimiento por
los diez años pasados en común.*

Título del original inglés:

Religion in the Secular City.

Toward a Postmodern Theology

© 1984 by Harvey Cox

Publicado por Simon & Schuster, New York.

Traducción: *Jesús García-Abril*

© 1985 by Editorial Sal Terrae

Guevara, 20 - 39001 Santander.

Con las debidas licencias

Impreso en España. Printed in Spain

ISBN: 84-293-0719-2

Depósito Legal: BI-1.621-85

Gráficas Ibarsusi, S. A.

Camino de Ibarsusi, s/n - 48004 Bilbao

Si he podido llevar a cabo la investigación y una gran parte de la redacción de este libro, ha sido gracias a una beca en Humanidades que me fue concedida para el bienio 1981-82 por la Fundación Rockefeller, a la que estoy profundamente agradecido. También desearía expresar mi reconocimiento a los miembros de mi seminario sobre «La religión en el mundo postmoderno», que tuvo lugar en la Harvard Divinity School durante el último trimestre de 1982; ellos me ayudaron a elaborar el borrador original, capítulo a capítulo, de un modo verdaderamente «colegial». Mis compañeros de claustro de la Divinity School también sometieron los primeros capítulos a un amistoso análisis crítico, cosa que también hicieron los miembros del M. Div. Senior Seminar en el segundo trimestre de 1983. A estas alturas, la lista de los que han mecanografiado los diversos textos es ya demasiado larga como para consignarla aquí; de todos modos, quiero dar las gracias a todos cuantos me han ayudado a preparar el manuscrito. Y, por encima de todo, quisiera decir: «muchas gracias» a las valerosas gentes de la pequeña comunidad cristiana de base de una aldea latinoamericana a la que he dado en llamar «La Chispa», así como a los muchos miles de parecidas comunidades, a lo largo de todo el continente, que han compartido conmigo su fe, su esperanza y su amor en una medida que excede toda posibilidad de compensación.

Cambridge, Massachusetts
19 de julio de 1983

INDICE

	Págs.
<i>INTRODUCCION: La religión retorna a la Ciudad Secular</i>	9
PRIMERA PARTE.—Orar por los niños que se quedan junto a la puerta: La crítica conservadora de la teología moderna	
1. «Reconducir a la nación...» El resurgir de la religión tremendista.	27
2. El Fundamentalismo y la tradición del antimodernismo religioso	35
3. Verdadera razón, verdadera ciencia y verdadera fe: el estribillo de la teología fundamentalista	46
4. La piedad populista: el fundamentalismo como ideología	56
5. El fundamentalismo y la teología postmoderna	67
SEGUNDA PARTE.—«¿Cómo van a poseer la tierra?» La crítica radical de la teología moderna	
6. Extranjeros en la Ciudad Consumista: El ascenso del cristianismo revolucionario	81
7. Un discutible Concordato: La «ruptura» radical con la teología moderna	87
8. «La Chispa» y «S. Francisco Javier»	94
9. ¿Una Iglesia de los Pobres? El nacimiento de las Comunidades Eclesiales de Base	102
10. La inversión de la pirámide: Las Comunidades Cristianas de Base en Europa y en los Estados Unidos	113
11. Los nuevos núcleos	122
12. La teología de la liberación: las voces de los que no han sido invitados	130
13. Pero ¿es realmente «teología»?	143
14. Los cristianos radicales y el fracaso de la teología moderna	152

TERCERA PARTE.—Desde la base y desde la periferia.

Las fuentes de una teología postmoderna

15.	La gran inversión	167
16.	«El Diablo es un modernista»	172
17.	La castración de Dios y el nacimiento de la religión moderna....	181
18.	La resurrección de la vida	195
19.	Hacia una teología postmoderna	205
20.	Cuando hablan las viejas «runas».	
	La teología postmoderna y las religiones del mundo	211
21.	La fe festiva: religión popular y teología postmoderna	229
22.	¿Una nueva reforma?	248

Introducción

La religión retorna a la Ciudad Secular

No hace muchos años, el mundo era testigo de un aluvión de funestas profecías acerca del futuro de la religión. El enorme «mar de la fe», que en cierta ocasión vio Matthew Arnold cómo se retiraba con estruendo en la playa de Dover, parecía haber alcanzado tal índice de bajamar que hacía pensar que nunca volvería a subir. Según se decía, estábamos en los albores de una era post-cristiana. El influjo de las instituciones religiosas y de las formas tradicionales de devoción se hallaba en un proceso irreversible de decadencia. El eminente sociólogo italiano Sabino Acquaviva escribía en su libro *El eclipse de lo sagrado en la civilización industrial*: «Desde el punto de vista religioso, la humanidad ha entrado en una larga noche que, a medida que van pasando las generaciones, va siendo cada vez más oscura, y cuyo fin no puede aún divisarse»¹.

Pero no todos veían con los mismos sentimientos el panorama de un futuro sin religión. Los predicadores lo lamentaban, especialmente por lo tocante a la erosión del influjo espiritual en la moral pública. Sin embargo, los modernos hijos de la Ilustración acogían con agrado el fenómeno por lo que podía significar de liberación de la ignorancia y la credulidad. Los teólogos, por su parte, comenzaron a considerar el significado de «la muerte de Dios».

Incluso los Estados Unidos —que, debido a las marcadas influencias religiosas en los albores de su historia, habían constituido una excepción a la general oleada de secularización— ya no parecían estar libres de ella. Decían los especialistas que la religión aún pervivía entre nosotros, pero únicamente porque había aceptado ocupar un muy reducido «lugar bajo el sol».

¹ ACQUAVIVA, Sabino S., *The Decline of the Sacred in Industrial Society*, Harper and Row, Nueva York 1979, p. 201. (Trad. castellana: *El eclipse de lo sagrado en la sociedad industrial*, Ed. Mensajero, Bilbao 1972).

Los estudiosos de la religión eran de la opinión casi unánime de que, cualquiera que fuese la religión que lograra sobrevivir, no tendría conexión alguna con el ámbito de la política pública, sino que se reduciría exclusivamente al ámbito de los valores personales y familiares. En un artículo ampliamente difundido, publicado en 1972, el sociólogo norteamericano Richard Fenn decía que en los Estados Unidos, como en todas las modernas sociedades industriales, «...ya no es posible un orden normativo basado en creencias y valores religiosos». El hecho de que en tales sociedades los sistemas políticos hayan alcanzado «una considerable independencia respecto del control religioso», añadía el autor, podría perfectamente «reducir casi a cero el nivel de interdependencia entre los factores sociales y el cambio religioso». Lo que la gente ahora deseaba, decía Fenn, es el consumo y la participación política; consiguientemente, «la integración cultural al nivel de las creencias y valores religiosos, ...en estas condiciones, ya no es posible, ni siquiera necesario para el mantenimiento de la motivación y del orden»².

Lo que Fenn y sus colegas argüían era que, actualmente, la secularización no expulsa totalmente a la religión de la sociedad moderna, sino que, más bien, fomenta un tipo de religión privada que no desempeña una verdadera función para la sociedad en general. En otras palabras, que, a pesar del actual auge de los «gurus» y de los «revivals» religiosos, el nexo entre la religión y el ámbito de lo público —la política— ha desaparecido para siempre.

Cuando los teólogos oyeron tales pronósticos acerca de la decadencia de la religión, comenzaron lógicamente a especular en torno a sus implicaciones teológicas y éticas. No parecía prematuro o irreverente tratar de imaginar cómo podría concebirse a Dios, la fe y la moralidad en un mundo en el que al menos las formas tradicionales de religión estaban en trance de desaparición. Las, en otro tiempo, desconcertantes ideas del teólogo alemán Dietrich Bonhoeffer acerca de una «mayoría de edad del mundo» y de una interpretación no-religiosa del Evangelio parecían ahora más verosímiles³. Sin embargo, a finales de la década de los setenta y comienzos de la de los ochenta, pareció comenzar a subir de nuevo la «marea». La religión parecía estar restableciéndose.

Un símbolo especialmente convincente del cambio que se estaba produciendo tuvo lugar el 26 de enero de 1979. Aquel día, el DC-10 verdiblanco de Alitalia aterrizaba en la Ciudad de México y de él descendía el recientemente elegido papa Juan Pablo II, que bajó la escalerilla, se arrodilló y besó la pista de aterrizaje. Yo me encontraba por entonces dando clases en México y pude ver la llegada del pontífice en un pequeño aparato de televisión en color, junto con algunos amigos, en una casa del barrio de San Ángel. A ninguno de ellos le resultaba significativo todo aquello. Pero yo vi algo con mucha claridad, algo

² FENN, Richard F., «A New Sociology of Religion», en *Journal for the Scientific Study of Religion* II,1 (marzo 1972), p. 17.

³ Cf. BONHOEFFER, Dietrich, *Resistencia y sumisión*, Ed. Ariel, Barcelona 1969.

así como la nitida imagen que aparece de pronto en un caleidoscopio cuando le das un pequeño giro. Por qué creía yo haber discernido una «epifanía», cuando mis compañeros no habían visto más que a un prelado de media edad besando el asfalto, requiere una pequeña explicación.

La Ciudad de México, al menos desde el punto de vista legal y constitucional, es una de las ciudades más seculares del mundo. Es la capital de la República de México, que, desde la constitución de 1861, ha sido oficialmente un estado secular. Sus leyes de control de la religión son verdaderamente rigurosas. Las escuelas parroquiales son técnicamente ilegales. Es contrario a la ley vestir «clergyman» o cualquier hábito clerical por la calle. Todos los bienes religiosos, incluidas las iglesias, son propiedad legal del estado. Está prohibido celebrar en público ceremonias religiosas, incluida la misa. Los muros de algunos edificios gubernamentales están decorados con vivos murales de Diego Rivera en los que aparecen abotargados sacerdotes y conquistadores cubiertos de armaduras exterminando indios y saqueando su oro. Aparentemente, la Ciudad de México es la personificación misma de la inmensa megalópolis secular moderna, una de las más gigantescas del mundo.

Pero, por debajo de todo ello, la Ciudad de México —como Nueva York o, tal vez, la misma Moscú o Pekín— ¿encierra algún venero religioso que el barniz de la secularidad oficial apenas alcanza a cubrir? ¿No habrá alguna espiritualidad «subcutánea» que siga animando no sólo a sus habitantes, sino también a otros muchos millones de seres humanos en todo el mundo moderno, a pesar del enorme impacto producido por la educación pública, la tecnología científica, la urbanización y otras fuerzas supuestamente seculares? Más aún, ¿no habrá algo en el aire que haya hecho que se despierte esa piedad latente? La llegada de Juan Pablo II, cabeza visible de la más antigua y numerosa iglesia cristiana del mundo, a la que tal vez sea la más grande «ciudad secular» del planeta, me hizo plantearme todas estas preguntas en un breve instante.

A su manera, también los políticos mexicanos estaban impresionados por la llegada del papa. Prescindiendo de su significación religiosa, el viaje papal era para ellos también un acontecimiento *político* que les tenía muy inquietos. Y la verdad es que parecía haber razones para ello. Tan sólo unas semanas antes, otro dirigente religioso, el ayatollah Jomeini, había regresado a un país supuestamente secular, destituyendo a todo el gobierno. A nadie se le ocurría pensar que Juan Pablo II pretendiera algo parecido; pero los altos funcionarios sabían que los obispos católicos del Brasil se habían convertido en la principal oposición al régimen militar de aquel país. Eran conscientes de que había religiosas y sacerdotes que de algún modo colaboraban con los movimientos insurgentes de Centroamérica, justamente al otro lado de la frontera. El nuevo obispo de Roma era una auténtica incógnita. La noche antes de su llegada, un escrupuloso funcionario de segundo rango me contaba que había soñado que el papa se ponía en pie en su automóvil descapotable, indicaba con un gesto el palacio presidencial y decía: «¡Ocupadlo!», y que la multitud sacaba sus machetes y le obedecía.

Por supuesto que el papa no dio tal orden. Pero, desde una perspectiva política, su visita constituyó un envidiable éxito. Millones de personas se alinearon a lo largo de la Avenida de la Reforma (así llamada, aunque resulte irónico, en memoria de la Reforma secular de 1861 que había desembocado en la expropiación de los bienes de la Iglesia) para aplaudir y vitorear al visitante. Con alegre indiferencia por las leyes anticlericales, Juan Pablo II se presentó en todas partes vistiendo su resplandeciente sotana blanca y celebró diversas misas en público. Al observar las enormes multitudes, miembros del partido en el gobierno no podían menos de pensar en los esfuerzos que tenían que hacer para atraer a sus apariciones en público a pequeños grupos de personas no demasiado entusiastas, por otra parte. Cuando el avión papal despegó y describió un gran círculo sobre la ciudad antes de enfilarse en dirección a Roma, mientras miles de mexicanos le decían «adiós» haciendo destellar unos pequeños espejos de mano (el ideal soñado de un emprendedor comerciante en vidrios de la ciudad), casi podía escucharse el suspiro colectivo de alivio que salía del Palacio Nacional.

La sorprendente importancia concedida por los políticos locales a la visita de un sacerdote de Cracovia, que no manda ningún tipo de divisiones militares, ponía de relieve otro asunto: no sólo estamos asistiendo al resurgir de la religión tradicional en el mundo, sino que además este resurgimiento tiene una innegable —aunque todavía indeterminada— significación política.

El carácter ambiguo de esta dimensión política del nuevo resurgimiento religioso se me hizo aún más evidente con ocasión de dos visitas que realicé en el verano de 1982. Mientras regresaba a México en el mes de julio, me detuve en Lynchburg, Virginia, para informarme directamente de la labor que realizaba el reverendo Jerry Falwell, pastor local de la iglesia baptista Thomas Road y fundador y presidente de «Mayoría Moral, S. A.». Durante mi breve estancia tuve ocasión de asistir a la «Hora de Estudio Bíblico» y al servicio religioso del domingo por la mañana en la iglesia Thomas Road. Visité además el colegio-seminario baptista Liberty, igualmente fundado y presidido por el señor Falwell. También pude ver la impresionante sede de la *Old Time Gospel Hour* («Hora del Evangelio de los viejos tiempos»), un programa del señor Falwell que se emite por una red nacional de TV y que goza de amplísima audiencia. Hablé largo y tendido con la directiva de «Mayoría Moral, S. A.» acerca de sus esfuerzos por reclutar a centenares de miles de norteamericanos en la tarea de ejercer un influjo conservador en la política de los Estados Unidos. El propio señor Falwell me invitó amablemente a almorzar en el restaurante del Hotel Hilton, y marché de Lynchburg con la impresión de haber conocido a un hombre que encarna la faceta más conservadora que probablemente pueda hallarse hoy en el mundo —tanto religiosa como políticamente— del retorno de la religión.

Unas cuantas semanas después de mi visita a Lynchburg, asistí a la misa dominical en la venerable y antigua catedral de la ciudad mexicana de Cuernavaca. El obispo de Cuernavaca, al que faltaban entonces pocas semanas para

retirarse, era don Sergio Méndez Arceo, una de las más destacadas voces de la «izquierda católica» de Latinoamérica. Aquel día predicaba el P. Ernesto Cardenal, el controvertido poeta y sacerdote, símbolo de la participación cristiana en la revolución. Pocos meses antes, el papa Juan Pablo II, durante su visita a Nicaragua, había «regañado» públicamente a Cardenal por mantenerse en su cargo de ministro de cultura de su país. Pero aquel día de agosto, de pie junto al altar mayor de la catedral, Cardenal no parecía ser un hombre al que hubiera afectado demasiado dicha regañina. Habló con enorme emoción de cómo los cristianos estaban participando activamente en la lucha por la justicia en todo el continente, especialmente en El Salvador y en Guatemala.

En el plazo de un par de semanas tuve ocasión, pues, de recalar en las dos avanzadillas más opuestas que hoy pueden encontrarse en el cristianismo: Jerry Falwell y Ernesto Cardenal representan los dos polos antitéticos del mundo cristiano.

Falwell y Cardenal no son simplemente un reflejo exacto el uno del otro. Son dos hombres con temperamentos enormemente distintos, y ambos ocupan diferentes lugares en las respectivas «alas» de los movimientos religiosos que uno y otro representan. Sin embargo, hay entre ellos una serie de curiosas semejanzas. Ambos experimentaron, de jóvenes, una conversión religiosa que transformó sus respectivas vidas. Ambos pasaron, de albergar una profunda sospecha con relación al mundo de la política, a meterse de lleno en dicho mundo. Ambos son sendas figuras carismáticas cuya capacidad de persuasión tiene más que ver con la sensación que producen de convencimiento personal que con su posible elocuencia. Y ambos adoptan posturas que a veces desconciertan a sus más cautelosos colegas. Sea como sea, tanto Falwell como Cardenal encarnan extraordinariamente el retorno de la religión y su profunda, aunque contradictoria, significación política. Considerados conjuntamente, la pregunta que suscitan es: ¿cuál es el significado de la actual y espectacular reaparición de la religión como una poderosa fuerza política en todo el mundo, justamente cuando los expertos pensaban que era algo totalmente periclitado?

Ulteriores acontecimientos en todo el mundo han hecho cada vez más acuciante esta pregunta. Al poco tiempo de la visita del papa a México, un grupo de musulmanes chiitas ocupaba la embajada de los Estados Unidos en Teherán, tomando como rehenes a numerosos miembros del personal de dicha embajada. En Norteamérica, el ciudadano medio no estaba tan sólo airado, sino perplejo. Después de haber oído durante años que los enemigos de nuestra nación eran impíos ateos, les resultaba difícil comprender a unos barbudos musulmanes que calificaban de «Satanás» a los Estados Unidos y que eran descritos en los medios de comunicación como «fanáticos religiosos». Más tarde, en diciembre de 1980, cuatro misioneras católicas norteamericanas eran asesinadas a tiros en El Salvador y, según parecía, no precisamente por descreídos comunistas ni por fanáticos musulmanes, sino por unos soldados que portaban rifles suministrados, a través de la junta militar, por el gobierno de los Estados

Unidos. La religión y la política no sólo se mezclaban, sino que se mezclaban de maneras absolutamente desconocidas.

Todas las semanas se producían nuevos hechos que hacían pensar que algo muy activo estaba sucediendo. Los obispos católicos del Canadá se descolgaban con una severa crítica de la política económica de su gobierno, denunciando la discriminación contra los pobres. El *New York Times Magazine* anunciaba en su portada un artículo acerca de las iglesias Protestante y Católica de Corea del Sur y su pública y firme oposición al régimen de aquel país⁴. El obispo católico de Manila hacía un llamamiento a los empresarios de la nación para que se uniesen a él en su oposición al gobierno de Marcos. Incluso en países comunistas parecía que la religión estaba asumiendo un papel público de más relieve. En Polonia, miembros del sindicato «Solidaridad», enérgicamente reprimido desde la promulgación de la ley marcial en diciembre de 1981, cantaban himnos religiosos en sus reuniones y portaban imágenes de la Virgen en sus manifestaciones. Los líderes del sindicato, empezando por su secretario general, Lech Walesa, parecían estar motivados por valores católicos. Personas que visitaban la Unión Soviética constataban el creciente interés, entre los jóvenes y los intelectuales de aquel país, por el tradicional cristianismo ortodoxo ruso. Y en febrero de 1982 se reunían en una iglesia protestante de Dresden cerca de cuatro mil jóvenes de Alemania Oriental para oír las exhortaciones de dos pastores luteranos en pro del desarme nuclear en Europa. Presidía la concentración una gran pancarta, colocada a todo lo ancho de la tubería del órgano barroco, con el lema «Frieden schaffen ohne Waffen» (construyamos la paz sin armas), que se oponía frontalmente a la postura oficial del gobierno germano-occidental, expresada en el slogan «La paz debe ser armada»⁵.

También en la Europa occidental, en otro tiempo considerada el epicentro del secularismo, las iglesias hacían su reaparición en la esfera pública. En 1981 salía bruscamente a la luz un movimiento popular contra las armas nucleares, en cuyo centro se hallaban las iglesias —especialmente de Holanda y Alemania Occidental—. Laurens J. Hogebrink, un pastor protestante, solía hablar en nombre del Consejo Intereclesial Holandés para la Paz. En Gran Bretaña, la campaña en favor del desarme nuclear la encabezaba un sacerdote católico, monseñor Bruce Kent. E incluso en Sicilia, protestantes y católicos se unían para oponerse a la instalación de misiles nucleares en la pequeña ciudad de Comiso.

⁴ STOKES, Henry S., «Korea's Church Militant», en *New York Times Magazine*, 28 de noviembre de 1982, p. 67.

⁵ Para sendas descripciones del papel de la Iglesia en Polonia y en la República Democrática Alemana, véase: CHODAK, Szymon, «People and the Church Versus the State: The Case of the Roman Catholic Church in Poland», en *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* II, 7 (noviembre 1982), p. 26; WILL, James, «Reflections on the Role of the Catholic Church in Mediating the Present Crisis in Poland», en *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* II, 6 (septiembre 1982), p. 20; LUKENS, Mary, «The Churches in the German Democratic Republic: Notes of an Interested Observer», *Ibid.* II, 1.

En los Estados Unidos, la nueva vitalidad de la religión en la esfera pública adoptaba una forma más ambigua. Falwell había creado en 1979 la «Mayoría Moral, S. A.», y en el otoño de 1980 el propio Falwell y otros representantes de la Iglesia Evangélica que actuaban en la televisión —y que insinuaban abiertamente que habían contribuido a la elección del presidente Ronald Reagan— comenzaron a apoyar vigorosamente la acción del gobierno en pro de la reimplantación de la oración en las escuelas, la prohibición de la pornografía, la deslegalización del aborto y un mayor control de lo que ellos consideraban temas inmorales en los medios de comunicación. Pero hacia el otoño de 1982 no habían alcanzado ninguno de estos objetivos, y casi todos los candidatos que sostenían estos puntos de vista en sus campañas para las elecciones parciales fracasaron en la confrontación electoral. La pregunta acerca de la influencia del fundamentalismo político en la sociedad norteamericana seguía sin ser respondida.

También los eclesiásticos comenzaron a detectar una serie de renovados ataques contra el Consejo Nacional de las Iglesias y contra el Consejo Mundial de las Iglesias. Dichos ataques estaban frecuentemente orquestados por un grupo políticamente conservador, el Instituto para la Religión y la Democracia, y su polémica se centraba en determinadas actividades de los referidos organismos ecuménicos que, según ellos, no reflejaban las ideas del ciudadano medio que se sentaba en los bancos de las iglesias⁶. Pero ya no parecía haber una correlación proporcional entre teología conservadora y política conservadora. En 1978 había aparecido una organización denominada «Evangélicos por la Acción Social», que pretendía ofrecer «educación, apoyo y análisis para un cambio social bíblico». Su declaración de principios afirmaba:

Nos caracteriza el hecho de que nuestro programa para el cambio social no se deriva de ningún programa social de tipo liberal o conservador, sino de la Sagrada Escritura⁷.

Hoy día, esta organización afirma defender una postura «en favor de la vida» en asuntos como «la paz y el desarme nuclear, los derechos de los no-nacidos, la riqueza y la pobreza, el carácter sagrado de la familia, la eliminación de toda discriminación racial y sexual, los derechos humanos en la patria y fuera de ella y la protección del medio ambiente». La «Asociación de Residentes» (*Sojourners Fellowship*) de Washington, D. C., un influyente grupo de cristianos teológicamente conservadores, pero políticamente radicales, guarda cierta

⁶ Cf. *Christianity and Democracy*, publicado por el «Institute on Religion and Democracy» (1835 K St. N. W., Washington, D. C. 20006). Para un estudio crítico de este grupo, véanse los artículos de HOWELL, Simon, COWAN, Wayne y los propios editores en *Christianity and Crisis* XLIII, 4 (21 de marzo de 1983). Véase también: BROWN, Cynthia, «The Right's Religious Red Alerts», en *The Nation* (12 de marzo de 1983), p. 301.

⁷ «Evangélicos for Social Action» (folleto): 25 Commerce St. S. W., Washington, D. C. 20005.

semejanza con los «Evangélicos para la Acción Social», aunque insiste más en la acción directa, en el pacifismo y en el desarrollo de nuevas formas de comunidad espiritual⁸.

De hecho, los evangélicos estaban constituyéndose en una «tercera fuerza» entre el vociferante sector fundamentalista y el sector liberal-conservador del protestantismo norteamericano. En realidad, estaban abandonando la postura que, al menos desde los años treinta, había hecho que se identificaran «conservadurismo teológico» y «conservadurismo político». El doctor Billy Graham, en otro tiempo considerado por la mayoría de los norteamericanos como la versión más depurada del predicador arrollador y ardiente defensor de causas conservadoras, había asumido en sus años de madurez un nuevo papel. Estaba convirtiéndose en una especie de «estadista eclesiástico», mediador entre las diversas corrientes teológicas y decididamente crítico del armamento nuclear. En contra del parecer del Departamento de Estado, realizó en junio de 1982 un viaje a Moscú, que fue muy comentado, con el fin de predicar y asistir a una conferencia sobre la paz. Se había hecho «ecuménico», y únicamente la derecha más fundamentalista y la izquierda ultraliberal seguían mirándolo con recelo⁹.

En 1982 el papel de los obispos católicos norteamericanos en la formación de la opinión pública experimentó también un giro espectacular. Con la difusión de un borrador de una carta pastoral sobre la guerra y la paz, de carácter sumamente crítico con respecto a la política nuclear norteamericana, los obispos hacían saber que a los católicos no les preocupaba únicamente el aborto o los problemas institucionales de las escuelas parroquiales. Monseñor Vincent Yzermans, que en otro tiempo fue director de la oficina de información de la Conferencia Episcopal de los Estados Unidos, escribía en noviembre de 1981:

En el interior de la Iglesia Católica de los Estados Unidos existe un cierto revuelo que presagia una explosión entre la Iglesia y el Estado que hará que el tema del aborto, la controversia en torno a la subvención de la enseñanza y la exención fiscal de las iglesias parezcan un juego de niños. Dicho sencillamente: la Iglesia en los Estados Unidos se está convirtiendo en una Iglesia «de la paz»... Esta revolución no está produciéndose sin causar dolor en el corazón y en la mente de muchos pensadores y dirigentes católicos... Los obispos norteamericanos están cargando con la responsabilidad de encabezar dicha revolución, a veces con gran disgusto y ruidosa oposición por parte de sus respectivos «rebaños»¹⁰.

⁸ «Sojourners»: 1309 L St. S. W., Washington, D. C. 20005.

⁹ El principal órgano del más representativo grupo evangélico es: *Christianity Today* (465 Gunderson Drive, Carol Stream, Illinois 60187).

¹⁰ YZERMANS, Vincent, «The Catholic Revolution», en *Christianity and Crisis* XLII, 3 (1 de marzo de 1982), p. 39. Para un interesante intento de recuperar los símbolos tradicionalmente conservadores con una finalidad política más progresista, véase: HOLLAND, Joe, *Flag, Faith and Family: Rooting the American Left in Everyday Symbols*, Center for Concern (3700 Thirteenth Street N. E., Washington, D. C. 20017), c. 1979.

Monseñor Yzermans subraya el colectivo apoyo de los obispos católicos en pro del desarme nuclear. Algunos obispos, individualmente, han ido aún más allá. El arzobispo de Seattle, Raymond Hunthausen, declaraba que él pensaba retener, de los impuestos que tuviera que pagar, la parte proporcional destinada a fines militares. Y el obispo de Amarillo (Texas), Leroy Matthiesen, ha pedido a los católicos que trabajan en cualquiera de las fases de fabricación y desarrollo de armas nucleares, que consideren la posibilidad de buscarse un trabajo en cualquier otro lugar. Además, los obispos han criticado severamente la política estadounidense de ayuda armamentista a los regímenes represivos de Centroamérica. Y aunque la «explosión» que predecía Yzermans no se ha producido, tanto el Vice-presidente como el Secretario de Estado han cuestionado públicamente la actitud de los obispos.

En los primeros años de la década de los ochenta empezó a manifestarse la sensación de que en todas partes estaba latente un resurgimiento de la religión de importantes consecuencias para la vida política. La vieja ciudad secular simplemente ya no era lo que solía ser. Todos los indicios apuntaban a una resurrección de la religión a escala universal, y además, de una religión tradicional y teológicamente ortodoxa. Por añadidura, parecía tratarse de un resurgimiento que no se circunscribía al templo, sino que se extendía hasta las barricadas y los «pasillos del poder». Pero subsisten ciertas preguntas inquietantes: ¿No será simplemente que se ha entonado con demasiado apresuramiento la elegía? ¿No será que la muerte de Dios, o al menos de la religión, sencillamente está tomando algún tiempo más de lo esperado? ¿Estamos asistiendo a un auténtico resurgimiento de la religión tradicional o es la nueva oleada religiosa simple creación de los «mass-media» o, tal vez, el color que aparece en las mejillas de un tísico poco antes de morir? ¿No se reducirá todo a un cinico abuso de la religión con fines extraños? Si existe un auténtico renacimiento espiritual, ¿por qué ha adquirido unas dimensiones tan políticas y por qué las posturas políticas son tan dispares (de carácter revolucionario en Latinoamérica, de carácter democrático en Polonia y de carácter mixto en los Estados Unidos)?

En 1965 —en gran parte influido por la teología de Bonhoeffer y sumamente interesado por lo que podría afectar al cristianismo el esperado ocaso de la religión tradicional— escribí un libro titulado *La Ciudad Secular*¹¹, en el que, inspirándome en la predicación anti-cúltica de los profetas hebreos y en la oposición de Jesús al «establishment» sacerdotal de su tiempo, sostenía yo que la religión no es siempre y en todas partes algo bueno, y que la secularización tal vez no fuera el azote inmisericorde e indiscriminado que, en opinión de mu-

¹¹ COX, Harvey, *La ciudad secular. La urbanización y la secularización desde una perspectiva teológica*, Edicions 62, Barcelona 1973^a.

chos, parecía ser. Y sugería que, en lugar de lamentar la mengua del poder eclesial o la desaparición de lo sacro, los cristianos tal vez debieran concentrarse en el positivo papel que podían desempeñar en el moderno mundo secular. Sigo creyendo en aquella tesis. Lo que ocurre es que el mundo de la religión en decadencia, al que se dirigía mi primer libro, ha empezado a cambiar de un modo que muy pocas personas podían prever. Ha comenzado a hacer su aparición una nueva era que algunos llaman «postmoderna». Nadie está absolutamente seguro de cómo será esa era postmoderna, pero una cosa parece estar clara: más que de una era de secularización rampante y decadencia religiosa, parece tratarse de una era de resurgimiento religioso y de retorno de lo sacro. Hoy día, nadie se atreve a hablar demasiado acerca de «la larga noche de la religión» o del «grado cero» de su influencia en la política.

Sin embargo, el actual rebrote de la religión no hace obsoleto el mensaje de *La Ciudad Secular*. Sigue siendo cierto que la fe bíblica es frecuentemente crítica con respecto a la religiosidad humana, que los profetas hebreos vituperaban las solemnes asambleas, que las autoridades religiosas del tiempo de Jesús vieron a éste como una peligrosa amenaza... Si la secularización no siempre fue mala, la religión no siempre es buena. Si el reto que recogió la teología moderna consistía en definir y defender la fe en una era de decadencia religiosa, la tarea de una teología post-moderna consiste en interpretar el mensaje cristiano en una época en que es el renacimiento de la religión, más que su desaparición, lo que plantea los más graves problemas.

El presente libro trata del inesperado retorno de la religión como una poderosa fuerza social en un mundo que, para muchos, estaba dejando atrás a la religión. Es un libro acerca del lugar que la religión ha venido a ocupar en la era moderna y del papel que debería desempeñar en el mundo postmoderno que está naciendo. Escribo como teólogo. Y al hacerlo, acepto que la teología es una disciplina pasada de moda que no trata únicamente de lo que es, sino también de lo que debería ser. Evidentemente, los teólogos no poseemos el monopolio del estudio de la religión. También los historiadores, los sociólogos, los psicólogos y los psiquiatras se mueven libremente por su sagrado recinto. Pero existe una diferencia. Cuando los antropólogos y los sociólogos pasan, como suelen hacerlo, del diagnóstico a la receta, de contarnos lo que es la religión a aconsejarnos lo que debería ser, debemos preguntarnos qué visión normativa de la religión y qué perspectiva acerca de la relación de ésta con el mundo secular informan su receta; de dónde han tomado sus criterios preceptivos y reguladores. Tan pronto como ellos comiencen a responder a estas preguntas, habremos dejado la ciencia social y habremos pasado al terreno de la teología.

La teología es an-apologéticamente *prescriptiva*. No pretende ser neutral o desapasionada. Los teólogos se inspiran en las creencias de una determinada tradición para sugerir una línea de acción, una respuesta apropiada, un modo de vida acorde con lo que la fe enseña. La teología puede estar equivocada; lo que no puede ser es evasiva.

En este sentido, pues, el presente libro no es simplemente un libro *acerca de la religión en el mundo postmoderno*, sino que presenta una cuestión teológica en tres partes:

La *primera* consiste en que, con la desaparición de la edad moderna, también ha pasado la época de la «teología moderna» que trataba de interpretar el cristianismo frente al fenómeno de la secularización. Ahora se requiere un enfoque teológico fundamentalmente nuevo.

La *segunda* consiste en que los rudimentos esenciales de esa nueva teología no necesitan ser totalmente inventados, sino que ya están apareciendo de la mano de pujantes movimientos religiosos antimodernistas. Lo único que hace falta es discernirlos, clarificarlos y articularlos.

La *tercera*, sin embargo, consiste en que esos componentes indispensables de la teología venidera sólo podremos reunirlos si somos capaces de valorar y emplear los logros de la teología moderna, incluida la teología «liberal», en lugar de invalidarlos. Si yo escribo, no es para enterrar la teología moderna, sino —al menos en cierta medida— para elogiarla o, cuando menos —y tomando ejemplo del coraje con que ha sabido hacer frente al mundo moderno—, para aprender cómo deberíamos empezar nosotros a hacer frente a su postmoderna sucesora.

Pero ¿de dónde provienen los recursos para elaborar una teología postmoderna? La tesis que defiende en este libro es que dichos recursos no van a provenir del «centro», sino de la base y de los extremos. Van a provenir de aquellos sectores del moderno «edificio social» que por diversas razones —que habitualmente tendrán que ver con la clase social, o con el color de la piel, o con el sexo— se han visto arrojados a los pisos inferiores y se les ha privado de la posibilidad de contribuir a la formulación de la visión religiosa del conjunto de dicho edificio. Van a provenir de aquellas zonas del mundo que los geopolíticos clasifican como la «periferia», regiones a las que, además, se ha excluido de la participación en los centros de elaboración del discurso teológico moderno, localizados en el marco político y cultural occidental.

Pero antes de que la base y los extremos puedan ser oídos, el actual y debilitado «centro» deberá ser desmontado. No destruido, porque hay partes de él que habrán de ser no sólo útiles, sino esenciales en la siguiente fase de la teología. La llegada del papa Juan Pablo II simbolizaba el retorno de la religión a la ciudad secular, así como las variadas consecuencias políticas de tal retorno. Y además contenía en sí los dos principales agentes del fin de la teología moderna: el tradicional y el radical. Si la nueva teología ha de proceder de la base y de los extremos, yo creo que la religión tradicional habrá de suministrarle su contenido en una, hasta ahora, inusitada combinación con el cristianismo radical. Precisamente en la llegada del papa eran anunciados todos los elementos (base y extremos, tradición y radicalidad). Allí, al menos por un momento, parecía como que el ala más arcaica y el ala más avanzada del cristianismo comprimían absolutamente al centro. Allí Polonia se encontraba con Latinoamérica y Roma se besaba con el Tercer Mundo.

El papa polaco es el prototipo del líder religioso conservador. Su oposición al control de la natalidad y su insistencia en el celibato clerical y en un sacerdocio exclusivamente masculino se lo ha hecho ver con dolorosa claridad a los católicos liberales europeos y norteamericanos. Es además un tradicionalista que ha peregrinado, en medio de un amplísimo despliegue publicitario, al santuario de la Virgen Negra de Czestokowa en Polonia, a Fátima en Portugal y a la basílica de Nuestra Señora de Guadalupe en México. Es un católico incondicionalmente *romano* que no ha de permitir que su interés por la unidad de los cristianos erosione en lo más mínimo los que él considera como pilares incommovibles de la verdadera fe. Pero al descender del «jet» y pisar el suelo latinoamericano, Juan Pablo II —el guardián de la religión tradicional— llegaba al «hábitat» del ala más revolucionaria del cristianismo, a un continente en el que algunos jóvenes católicos cantan una canción titulada «La cruz de la luna», que honra la memoria del cura-guerrillero colombiano Camilo Torres, y otros ponen velas encendidas delante del retrato del mártir salvadoreño, el arzobispo Oscar Romero; un continente en el que el obispo brasileño Paulo Evaristo Arns abría las iglesias de su diócesis de São Paulo a los trabajadores en huelga ilegal, a quienes el gobierno militar negaba el derecho de reunión; un continente donde las controvertidas «comunidades cristianas de base», congregaciones populares compuestas fundamentalmente por seglares y comprometidas en el estudio de la Biblia y en la acción política, florecen a millares y han dado origen a la tan discutida «teología de la liberación».

La visita del papa a México puso de manifiesto la yuxtaposición entre cristianismo tradicional y cristianismo radical. Pero también reveló ciertos elementos de convergencia entre ambos, uno de los cuales (y no ciertamente el menos importante) es su común aversión hacia la «teología moderna» (o el intento de adaptar el cristianismo al mundo moderno). Las afirmaciones de carácter social del papa no son del agrado de los norteamericanos conservadores, partidarios, en el terreno económico, del mercado libre y del *laissez faire*. Por su parte, los cristianos revolucionarios de Latinoamérica son sumamente tradicionales en algunos aspectos, lo cual desconcierta enormemente a la «mayoría moral», que prefiere creer que todos los revolucionarios se dedican a destruir la monogamia y a abolir la religión. Un amigo sacerdote, que se identifica con la izquierda católica del Brasil, me contaba una vez que el problema con los teólogos norteamericanos radica en que «éstos nunca entenderán que nosotros, los latinoamericanos, *sentimos gran aprecio* por la tradición, los ritos y la jerarquía». Los teólogos de la liberación se muestran cautelosos respecto del modo en que los teólogos liberales aplican los modernos métodos históricos al estudio de la Biblia, y no porque se opongan a tales métodos, sino porque éstos tienden a confundir y desorientar al pueblo corriente y vulgar, que es a quien está dirigido el mensaje. Por lo que se refiere a la moralidad pública, es de observar que cuando Ernesto Cardenal fue nombrado ministro de Cultura en Nicaragua, tras la victoria de la revolución sandinista, inmediatamente prohibió la importa-

ción de películas pornográficas. El encuentro de las dos alas del cristianismo antimodernista conlleva, pues, consenso y colisión.

Estas son, por consiguiente, las dos columnas actualmente ocupadas en tender una emboscada a los efectivos que aún restan de la sociedad secular y la teología moderna. Pero ambas columnas son en sí mismas sendos conglomerados un tanto inverosímiles. El batallón conservador, simbolizado por el papa, abarca desde los poetas arcádicos que abominan de la televisión hasta los predicadores protestantes que tienen sus propias redes de televisión, pasando por los elegantes «neoconservadores» (muchos de ellos judíos) que escriben en la revista *Commentary* y cuyas abuelas encenderían una vela más el Sábado si supieran que sus nietos andan en relaciones con predicadores tejanos y con preladados polacos. Sin embargo, su sobresalto no sería mayor que el que se llevarían los humildes antepasados fundamentalistas del señor Falwell si pudieran ver la fotografía de un papa romano publicada en la revista *Moral Majority Report* en la primavera de 1982. ¿Qué había sido del «Ron, Romanismo y Rebelión»?*

La política siempre da origen a extraños «compañeros de cama», especialmente cuando va mezclada con la religión. Si el ala conservadora de la reacción frente a la teología moderna es un verdadero «potpourri», el ala radical es un auténtico coro de voces mixtas que reúne no sólo a católicos latinoamericanos, sino también a un número cada vez mayor de cristianos asiáticos y africanos; junto a ellos crece también el número de defensores de un feminismo religioso, así como representantes de la teología «negra» norteamericana, católicos «urbanos» de las clases populares de raza blanca y protestantes de los Montes Apalaches; y más recientemente se les han unido voces de las subculturas asiática y mexicana insertadas en los Estados Unidos. Al igual que el batallón conservador, este conglomerado incluye a gentes que, hasta hace muy poco, se habrían cruzado de acera para no encontrarse por la calle.

En principio, la convergencia entre tradicionalistas y radicales resulta bastante extraña. Los conservadores descalifican a los radicales y su teología de la liberación, bien sea por colapsar la fe y convertirla en ideología política, bien por venderse a la modernidad. Los latinoamericanos y sus aliados del campo radical consideran a los sofisticados conservadores y a los fundamentalistas como sendas variaciones de una misma ideología burguesa teñida de religiosidad. Pero, a la hora de evaluar la teología moderna, unos y otros están de acuerdo: la teología moderna es un auténtico fracaso. ¿Podrá brotar una teología postmoderna de semejante cacofonía?

Yo pienso que sí; pero no habría que tratar de responder a esta pregunta exclusivamente a nivel teológico. A diferencia de las escuelas filosóficas o de

* Slogan del fundamentalismo del siglo pasado, alusivo a los católicos a quienes el puritanismo norteamericano de origen calvinista atribuía todos los vicios (personificados en el ron = alcohol) y consideraba enemigos de la nación (rebeldes), debido a su obediencia a Roma, contraria al «nativismo» o «americanismo» que ellos propugnaban. (Nota del traductor).

los paradigmas científicos, las teologías no hacen grandes progresos en el mundo, a no ser que vayan de la mano de vigorosos movimientos religiosos. Necesitan una base social. El surgimiento de una teología postmoderna desde la base y los extremos del mundo moderno sólo se producirá a condición de que haya movimientos religiosos que incorporen las profundas críticas a la teología moderna, y a condición también de que cada vez adquiera más importancia y más entidad la sensibilidad religiosa en que se basa dicha crítica. Consiguientemente, las primeras partes de este libro examinarán los ataques «religiosos» a la sociedad moderna y a su teología, para pasar después a los incipientes conatos de sustituir la teología moderna por algo muy diferente.

He optado por examinar con bastante detalle dos movimientos religiosos antimodernistas, uno tradicional y otro radical, suficientemente representativos:

1. El espectacular resurgimiento del *fundamentalismo político* y su reciente maridaje con los *medios electrónicos* en los Estados Unidos y, más recientemente aún, en otros países; y

2. La no menos espectacular aparición de las *comunidades cristianas de base* y la *teología de la liberación*, que ha tenido lugar en muchas partes, pero principalmente en América Latina.

Ambos movimientos crecen con bastante rapidez. Ambos son profundamente opuestos a la teología moderna (especialmente a lo que ellos llaman teología «liberal» o «progresista»), aunque de muy distintas maneras. Ambos están acabando con las formas institucionales de vida religiosa que nacieron durante y después de la Reforma. Ambos están uniendo a personas que en otro tiempo se combatían mutuamente, y dividiendo a personas que en otro tiempo se sentían mutuamente unidas. Ambos están creando nuevas formas de asociación religiosa que están haciendo obsoletas las «denominaciones» (la más característica expresión social del cristianismo moderno). Ambos ponen su acento en la Biblia y afirman estar recordando a la gente el Mensaje Original, despojado de los errores e ídolos de la modernidad. Ambos insisten en la participación de los cristianos en la vida política. Y ambos se fían de líderes cuya autoridad tiene más que ver con su carisma personal que con sus títulos académicos o sus órdenes sagradas.

Sin embargo, y a pesar de estas semejanzas, no pueden ser mayores las diferencias entre la naciente religión de los «mass media» en los Estados Unidos y el cristianismo de la liberación y de las pujantes comunidades de base en otras partes del mundo. Tanto aquella como éste están abriendo un cisma en la Iglesia mucho más profundo que los ocasionales altercados que aún dividen a católicos y protestantes. El fundamentalismo de los «mass media», aunque con diversos matices y tendencias, presenta una teología que exalta el patriotismo y el éxito individual, y abarca un espectro político que va desde los conservadores moderados hasta la más extrema derecha. Las comunidades de base, por su

parte, aunque también varían mucho de un lugar a otro, propugnan una teología que afirma la justicia social, los derechos de los pobres, una concepción comunitaria de la salvación y una política en la que caben desde los reformistas moderados hasta los revolucionarios. De cualquier forma, ambos movimientos son profundamente antimodernistas; y el comprenderlos significa comprender por qué la «religión moderna» y su razón teológica parecen estar destinadas a la disolución.

A medida que vaya yo describiendo el fundamentalismo de los «mass media» y la teología de la liberación de base comunitaria, resultará evidente que las valoraciones que hago de una y de otra no son totalmente simétricas. Mientras reunía los datos para el presente libro, llegué a creer que el fundamentalismo, al menos en sus primeros tiempos, le hacía a la teología moderna muchas de las preguntas que había que hacerle, y que su actual resurgimiento, esta vez a través de la televisión y la correspondencia computerizada, probablemente iba a contribuir en gran medida al fallecimiento de la teología moderna. Pero no creo que el fundamentalismo tenga mucho que ofrecer a una teología postmoderna. Por su parte, la teología de la liberación probablemente no desempeñe un papel tan importante en la disolución de la teología moderna (en parte, porque habita un terreno social en el que la religión moderna nunca ha logrado establecerse firme y predominantemente). Sin embargo, sí creo que ha de suministrar algunos de los principales ingredientes de una teología postmoderna que combine elementos radicales y tradicionales, premodernos y modernos.

En la Primera Parte del libro vamos a examinar el reciente fundamentalismo norteamericano de los «mass media», tratando de verlo sobre el más amplio trasfondo del tradicional rechazo religioso de la modernidad. En la Segunda Parte nos fijaremos en la teología de la liberación de las comunidades de base de América Latina y de otras partes, atendiendo también a esa más amplia historia de la protesta política, de inspiración religiosa, contra la moderna injusticia social. Y en la Tercera Parte intentaremos ver cómo «la base» y «la periferia» están haciendo ya visible una teología postmoderna.

Primera parte

Orar por los niños que se quedan junto a la puerta: La crítica conservadora de la teología moderna

¿Orará la hermana que se cubre con el velo
por aquellos que caminan entre las tinieblas,
que te han escogido y se te resisten,
que se encuentran desgarrados
frente a la alternativa
entre estación y estación, tiempo y tiempo,
entre hora y hora, palabra y palabra,
poder y poder,
los que aguardan en medio de las tinieblas?
¿Orará la hermana que se cubre con el velo
por los niños que se quedan junto a la puerta,
que no quieren irse ni saben orar:
orar por quienes han escogido y se resisten?

—T. S. Eliot
Miércoles de Ceniza, 1930

«Reconducir a la nación...» El resurgir de la religión tremendista

Tengo la firme esperanza de que, de aquí a la venida del Señor, este mundo habrá de ser testigo de un despertar espiritual como jamás se ha conocido. Habrá de producirse una invasión de este planeta por Dios, y las vidas se transformarán: será un auténtico evangelio bíblico. En algún momento, entre el instante presente y el Rapto, habrá una tremenda siega de almas. Yo creo que el papel de Dios con respecto a Norteamérica es el de un catalizador; que desea hacer estallar precisamente aquí la bomba de relojería espiritual. En cuyo caso, Norteamérica debe permanecer libre. Y para que Norteamérica permanezca libre, debemos retornar a los únicos principios que Dios puede respetar: la dignidad de vida, la familia tradicional, la decencia, la moralidad, etc. Yo me veo a mí mismo únicamente como alguien que se encuentra en ese incierto intervalo y que, bajo la guía de Dios y con la ayuda de millones de seres, ha de reconducir a la nación a una norma moral, al objeto de permanecer libres para poder evangelizar al mundo. Y proteger a los judíos.

—Jerry Falwell

El coro de ochenta y cinco voces, todas vestidas de marrón, avanza desde las alas y se sienta de cara a la congregación, reunida en la iglesia baptista Thomas Road para asistir al servicio que todos los domingos tiene lugar a las once de la mañana. Es el mes de julio, y la temperatura en Lynchburg, Virginia, alcanza los 35 grados centígrados. Pero en el interior de la iglesia puede uno quedarse helado. «Una de las cosas que Jerry no puede soportar es el calor», me susurra al oído la atenta azafata que me acompaña, mientras nos sentamos en el tercer banco en espera de que empiece la función; «por eso —sigue diciéndome— lo tenemos todo con aire acondicionado. Aun así, a veces pasamos calor, especialmente en el estudio de TV, con todas las luces encendidas y demás...»

Nos encontramos en la breve pausa entre la sesión de estudio de la Biblia para adultos (que tiene lugar aquí, en el auditorio principal de la Iglesia, a las diez menos cuarto de la mañana) y el tradicional servicio religioso de las once, que está a punto de comenzar. Han asistido cerca de cuatro mil personas a la clase de Biblia, impartida por el juvenil Dr. Ed Hindson, que, además de ser coadjutor del reverendo Jerry Falwell en la Thomas Road, preside el departa-

mento de religión del Liberty Baptist College, dirige el centro de «counseling» y es uno de los decanos del seminario. La clase, que ha durado cuarenta minutos, ha consistido en un comentario, versículo a versículo, del capítulo 22 de San Mateo, que él ha titulado como «Jesús y sus críticos».

Dicho capítulo habla de los enfrentamientos de Jesús con los herodianos, los saduceos y los fariseos y, según el Dr. Hindson, cada uno de estos grupos tiene su equivalente correspondiente en la actualidad. Así, por ejemplo, los herodianos (los judíos que apoyaban a la dinastía reinante en la Palestina del tiempo de Jesús y que había sido instalada en el trono por Roma) serían «los que hoy están exclusivamente obsesionados por los asuntos políticos» y «urgen el cambio social, pero no se preocupan de las cosas del espíritu». Los saduceos (los tradicionalistas a ultranza del tiempo de Jesús) serían los modernos liberales religiosos «que desean preservar el cristianismo a toda costa, pero arrojan por la borda el elemento sobrenatural». Los fariseos, por último, serían los cristianos conservadores de hoy, más-santos-que-nadie, que toman tan al pie de la letra la exhortación bíblica «Salid de entre ellos y apartaos» (2 Cor 6, 17) que ni siquiera cenan con quienes ellos creen que están equivocados.

En la interpretación del texto que hacía el Dr. Hindson, Jesús los vence a todos. Pone en evidencia a los herodianos al eludir su envenenada pregunta acerca de la licitud de pagar el tributo al César. El Dr. Hindson, que viste un elegante terno oscuro y una preciosa corbata (todos los capitostes de Thomas Road evitan las prendas de punto), subraya su argumentación dando un papirotazo a una moneda, mientras comenta la respuesta de Jesús («Dad, pues, al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios»), haciéndola rodar fuera del púlpito, sobre la espesa y mullida moqueta de color azul pálido. Toda la congregación esboza una sonrisa de aprobación. Pasa después el Dr. Hindson a describir cómo refuta Jesús a los saduceos haciéndoles ver su escasa profundidad teológica y espiritual, y cómo tapa la boca a los fariseos devolviéndoles la pelota y haciéndoles una pregunta que no son capaces de responder. El Dr. Hindson concluye su «tour de force» exegético diciendo que a él no le impresionan tanto los milagros y curaciones de Jesús como la «absoluta brillantez» del Maestro, prueba de que no nos hallamos ante un simple hombre, sino ante el propio Dios en carne humana.

Durante la sesión bíblica, toda la congregación escuchaba absorta, siguiendo en sus Biblias los versículos a medida que el profesor los comentaba. Había sido una exposición elocuente, si bien excesivamente rápida, lo cual ciertamente se prestaba a que un experto hubiera hecho una serie de objeciones. Concretamente, el retrato que hizo de los fariseos como una pandilla de pedantes santurriones perpetuaba un estereotipo cristiano bastante cuestionable desde el punto de vista histórico. Pero resultaba oportuno, atractivo y comprensible para los oyentes. Además, la disertación del Dr. Hindson era mucho más auto-crítica y abierta que lo que podía escucharse en otras iglesias baptistas que se autodenominan «fundamentalistas». Evidentemente, había consultado algunos comentarios realizados por expertos. Su crítica a los liberales había sido mesu-

rada, y contrapesada además por una crítica a los fundamentalistas hiper-celosos. Hindson estaba acotando su terreno.

Estaba ubicando a Jesús, a sí mismo y a la iglesia baptista Thomas Road, con su célebre pastor a la cabeza, en lo que podría denominarse el «ala liberal» del fundamentalismo norteamericano. Obviamente, Hindson se veía a sí mismo adoptando la misma postura que Jesús. El profesor de Biblia del pastor Falwell deseaba reivindicar el terreno que la generación más antigua de fundamentalistas (a quienes los asiduos de Thomas Road suelen denominar «hypers») probablemente no pueden ocupar, porque se han retirado (como los «fariseos» de Hindson) a un «ghetto de santurronería», haciéndose incapaces de influir en la cultura o de ser políticamente eficaces.

A algún observador puede parecerle que dicho terreno es una estrecha franja de arena por la que apenas merece la pena luchar. Pero, según los cálculos del propio Falwell, hay 110.000 iglesias locales en los Estados Unidos que no tendrían dificultad en calificarse a sí mismas de «fundamentalistas», entre ellas un gran número de iglesias «independientes» e iglesias «baptistas de la Biblia» —tanto clásicas como pertenecientes a la nueva hornada de edificios de ladrillo oscuro que han brotado como hongos por todo el país, de dimensiones más pequeñas y con sus consabidas cruces luminosas. Los pastores de muchas de estas iglesias han asistido a escuelas bíblicas, más que a seminarios, y muchos de ellos trabajan durante la semana como electricistas, vendedores, reparadores de tejados o agricultores. Estas son las iglesias —situadas unas en las afueras de las poblaciones, donde el terreno es más barato, y otras en zonas céntricas— que, al pasar por delante de ellas, hacen que los miembros de otras iglesias más prominentes, incluidos muchos de Lynchburg, se pregunten, intrigados, quién demonios acudirá a ellas. Se incluyen en este grupo miles de iglesias que son fundamentalistas, pero no baptistas. Y todas estas iglesias representan un importante segmento de la población norteamericana que no ha pasado inadvertido, en los últimos años, a los que organizan y recaudan fondos para las campañas políticas. Sin embargo, y debido en gran parte a la división (por razones de clase social o por motivos puramente geográficos) de la comunidad religiosa norteamericana, la mayor parte de los cristianos «de a pie» no tienen sino una idea sumamente imprecisa de quiénes son los fundamentalistas.

La clase de Biblia ha concluido y está a punto de comenzar el servicio religioso propiamente dicho. A quienes acuden como visitantes a las iglesias baptistas les resulta a veces difícil distinguir entre una cosa y otra. Ambas actividades suelen incluir canciones, plegarias, proclamas y una larguísima perorata que tanto puede ser una «meditación» como un sermón, una disertación o un estudio bíblico. En la Thomas Road, sin embargo, es fácil saber cuándo comienza el servicio religioso: se encienden los focos, se colocan los micrófonos y, de pie tras el gran púlpito blanco, el pastor saluda no sólo a las personas allí presentes, sino a los «millones que nos siguen desde sus hogares».

Sí, estamos en un programa de TV de alcance nacional, y puedo apreciar el cambio que se produce no sólo en la congregación, sino también en el pastor.

Los servicios de las iglesias baptistas incluyen siempre montones de avisos (acerca de la hora para el ensayo del coro, para el encuentro de oración, para los servicios de la tarde, etc.). La Thomas Road no es una excepción, pero, además de todo ello, Falwell habla también de una boda que ha celebrado la noche anterior, recuerda viejas historias acerca de los padres del novio, a quienes conoce desde hace veinticinco años, y habla de cómo le gusta «ver a dos jóvenes cristianos que se conocen, se enamoran, se casan y comienzan a formar un hogar cristiano». Todo resulta afectadamente popular e informal. Luego bromea con una mujer del coro acerca de su avanzada edad, antes de regalarle una Biblia impresa en grandes caracteres tipográficos. A continuación se extiende en solicitar ayuda para el Liberty Baptist College. Anuncia después que la esposa de un solista del coro acaba de tener un niño (aunque el «hermano Jerry» había pronosticado con toda seguridad que sería una niña) y luego vuelve a apelar a la generosidad de los fieles para una segunda colecta, esta vez destinada a sufragar el viaje de un estudiante del Liberty Baptist College que regresa a su país, Ghana, para predicar allí el evangelio. El coro canta una antifona, técnicamente bien interpretada, aunque bastante endeble desde el punto de vista musical. Una de las cámaras hace un lento «barrido» a lo largo de la congregación, y en el gran monitor situado en la pared, justamente debajo de la galería central —enfrente mismo del púlpito, para que el predicador pueda siempre saber lo que en ese momento están viendo los telespectadores—, aparecen hileras e hileras de devotos fieles, la mayoría de los hombres con chaqueta y corbata, y las mujeres con pudorosos vestidos que cubren hombros y brazos.

Comienza entonces el sermón. El hermano Jerry predica hoy sobre el capítulo 23 del libro de los Proverbios, y el sermón se titula «Principios básicos de una vida cristiana». No se trata de un sermón fundamentalista al estilo clásico de Charles Fuller o de Donald Grey Barnhouse. La lista de virtudes que Falwell recomienda vivamente —honradez, imparcialidad, capacidad de comunicación y de escucha, espíritu de trabajo— podría suscribirla prácticamente cualquier observador. En televisión, el programa se denomina «La hora del Evangelio de los viejos tiempos», pero en él no aparecen por ningún lado el fuego y el azufre del infierno, se hace tan sólo una breve alusión a la «preciosa sangre de Cristo» y apenas se menciona el «renacer de nuevo». Lo que sí hay es una respuesta a un reciente artículo del *Wall Street Journal* («aunque», aclara el predicador, «es uno de los mejores periódicos del país»), una ambigua defensa de Billy Graham y en contra de quienes «han malinterpretado sus observaciones acerca de la libertad religiosa en Rusia», y una crítica dirigida contra Jimmy Allen, de la Convención Baptista Meridional, por una supuesta manipulación de la grabación en vídeo de una reciente asamblea celebrada en Nueva Orleans. Todo ello dentro del improbable contexto de un comentario al capítulo 23 del libro de los Proverbios. («La predicación», me decía al día siguiente un miembro de la congregación, «no es realmente el fuerte del hermano Jerry, y él lo sabe. Lo que sí es, es pastor y consejero... sigue celebrando todos los funerales... Y es un genio en cuestión de organización»).

El sermón concluye con la tradicional «invitación», tanto a los allí presentes como a los telespectadores, a aceptar a Cristo como salvador personal. Unas cuantas personas salen de sus bancos y son acompañadas a los despachos que hay en la parte posterior, para conversar con alguno de los pastores (hay sesenta y tres pastores a tiempo completo en la nómina de la Thomas Road). A continuación dejamos de estar en las ondas.

Faltan unas cinco horas hasta el comienzo del servicio de las seis de la tarde, al que también asistirán unas cuatro mil personas. Y aunque también lo presidirá el hermano Jerry, la disertación correrá a cargo de un joven pastor que fue uno de los primeros que se graduaron en el Liberty Baptist College y que ahora organiza «revivals» en California.

Todo el mundo ha venido en automóvil, y no es tarea fácil hacer salir a cuatro mil personas del aparcamiento de la Thomas Road. El hermano Jerry emplea unos cuantos minutos en saludar y estrechar manos en el vestíbulo de la iglesia, y luego sale por una puerta lateral. Se pone al volante de su Chevrolet «Suburban» y yo me acomodo en el asiento contiguo. Pone en marcha el auto y bromea con un feligrés, haciendo amago de chocar contra su Buick y frenando justamente antes de que entren en contacto los parachoques. Todavía antes de abandonar el aparcamiento, conversa brevemente con un colega acerca del alojamiento de una adolescente cuya madre está enferma y que no desea quedarse con su padre. El pastor consigue al fin salir del aparcamiento y conduce por las calles de Lynchburg sin dejar de saludar. Parece conocer a todo el mundo. Es la personificación misma del afable pastor baptista de pueblo, mezcla de santo, persona servicial, orador y buen conversador, amigo cuando hace falta y modelo de moralidad.

Pero este clérigo pueblerino acaba de dirigirse por televisión a varios millones de personas. Se dice que recauda más de ochenta millones de dólares al año para sus diversas causas. Le encanta que le llamen «fundamentalista», pero sus críticos fundamentalistas le tachan de «acomodaticio»¹. Jerry Falwell encarna todas las contradicciones que se dan en la actual fusión entre el fundamentalismo norteamericano y los «mass media», con todas sus implicaciones teológicas y políticas. Por otra parte, hace que la gente se pregunte cómo es posible que un converso, que a sí mismo se califica de «predicador tremendista»^{*} y que se dirige a millones de telespectadores desde el púlpito de una iglesia que antaño fue una fábrica de refrescos, forme parte de una profunda corriente de antimodernismo de inspiración religiosa. El antimodernismo nació muchos años antes del renacimiento fundamentalista, y en él se integran filósofos, poetas y críticos de la cultura que se sentirían terriblemente incómodos cantando el

¹ SINGLETON, James E., *The Fundamentalist Phenomenon or Fundamentalist Betrayal*, The Fundamentalist Press, Tempe (Arizona) s/f.

* *Redneck preacher*: literalmente, «predicador de cuello rojo». La expresión se emplea para referirse al típico predicador baptista fundamentalista que, con el rostro congestionado, pronuncia ba truculentos sermones, preferentemente sobre «verdades eternas», destinados a infundir pavor en sus oyentes. (Nota del traductor).

«¿Os habéis lavado en la sangre del Cordero?» en la iglesia baptista Thomas Road.

Jerry Falwell ni siquiera es el predicador de televisión número uno. Hay otros predicadores evangelistas del video que gozan de más audiencia y recaudan más dinero. Pero a partir del momento en que la religión políticamente conservadora hizo su inesperada reaparición en Norteamérica, Falwell se convirtió en el más cotizado de la nueva casta de predicadores. Al describirse a sí mismo como un «fundamentalista» baptista, ahorró a los medios de comunicación el trabajo de buscar para él la etiqueta apropiada. Y para cerciorarse de que nadie interpretaba erróneamente lo que él quería decir, viajó en cierta ocasión a Dayton, Tennessee, donde había tenido lugar el histórico «proceso del mono»** contra Scopes, que para muchos historiadores significó el comienzo del ocaso del fundamentalismo. Fue también allí donde William Jennings Bryan, el «gran plebeyo», el eterno candidato a la presidencia de los Estados Unidos, el populista religioso y político, se enfrentó a Clarence S. Darrow en la polémica en torno a la evolución y a la interpretación literal de la Biblia. Pues bien, en la misma sala donde habían tenido lugar estos hechos Jerry Falwell colgó de la pared un ejemplar de un periódico de aquellos días encabezado con el titular: «Scopes condenado a pagar 100 dólares». Falwell, que no es ningún aficionado en lo que se refiere al uso de símbolos visuales, estaba enviando un mensaje inequívoco. Lo que Hindson llama «religión tremendista» goza de perfecta salud y llega a millones de personas que jamás han oído hablar de Clarence S. Darrow.

Nacido y criado en plena Depresión en el seno de una familia de la clase trabajadora del Estado de Virginia, Falwell tiene una historia más ejemplar que insólita. Sus padres no se distinguían precisamente por su piedad, y aún hay miembros de su familia de quienes se sabe perfectamente que no practican la religión. A Falwell le gusta describirse a sí mismo como el chiquillo malo y travieso que consiguió salvarse, como el perdulario cuya vida iba derecha a la perdición, hasta que el Señor le derribó en su personal camino hacia Damasco. Y no hay razón para dudar de sus palabras. El que sean prácticamente idénticas a las de otros miles de cristianos conversos no les resta credibilidad. Si algo indican, es el poder que tienen las tradiciones religiosas para configurar las vidas de modos muy semejantes, especialmente en una región donde tales tradiciones impregnan toda la atmósfera.

Tras su conversión, enseguida decidió Falwell que había sido llamado por Dios no sólo a llevar una vida cristiana, sino a ser predicador de la Palabra.

** Famoso proceso, celebrado en julio de 1925, contra John T. Scopes, acusado de haber explicado en clase las teorías evolucionistas. Scopes fue condenado a pagar una multa de 100 dólares, aunque posteriormente la sentencia fue revocada por el Tribunal Supremo. (Nota del traductor).

Después de una serie de fallidos intentos, en 1956 estableció Falwell su propia iglesia baptista independiente en una fábrica de refrescos de Lynchburg («Pato Donald» era la marca de los tales refrescos) que su congregación compró y transformó en la *Thomas Road Church*. Desde su nuevo púlpito comenzó Falwell a predicar su versión de la piedad baptista, su política conservadora y sus ortodoxos consejos sobre la vida moral. Entre los principales objetivos de sus polémicos ataques verbales se encontraban predicadores como Martin Luther King y los pastores antibelicistas que mezclaban la religión con la política. De momento, la cosa iba más bien en plan «profético».

Pero entonces experimentó Falwell su segunda conversión. A mediados de la década de los setenta, empezó a comprender que si los activistas negros y los pacifistas blancos podían fundamentar sus argumentaciones en la Biblia y hacer uso de las iglesias en favor de sus esfuerzos por propiciar cambios políticos, los conservadores y los fundamentalistas podían hacer lo mismo. Esta intuición no le sobrevino a Falwell porque hubiera estudiado los anteriores movimientos históricos de compromiso cristiano y evangélico² en la política (los movimientos abolicionistas y prohibicionistas, por ejemplo). A pesar de su viaje a Dayton, y como le ocurre hoy a otros muchos predicadores fundamentalistas, no le interesan especialmente tales precedentes, tal vez porque el ahondar en ellos puede suscitar preguntas bastante inquietantes acerca de cómo y de qué lado se embarca uno hoy en la lucha política. El movimiento político de inspiración religiosa que Falwell representa surgió, aunque parezca irónico, no de una renovación de sus fuentes teológicas y sociales, sino como consecuencia de los sucesos de Selma, Alabama, y de la Marcha sobre el Pentágono.

Otra razón por la que Falwell no tardó en convertirse en uno de los personajes favoritos de la prensa era el hecho de que fuera tan descaradamente político. «Yo estoy», suele decir, «todo a la derecha que ustedes puedan imaginar». La «Mayoría Moral», que él mismo creó en 1979, no es una organización religiosa, según afirma el propio Falwell³. No ha nacido para salvar las almas (de esto se ocupan más propiamente la iglesia baptista Thomas Road y la «Hora del evangelio de los viejos tiempos»), sino porque «todas las auténticas cuestiones morales de carácter 'volátil' se han convertido, en los últimos años de la década de los setenta, en cuestiones políticas igualmente 'volátiles'». Falwell está «a favor de la vida, de la familia tradicional y de la moralidad» y «en oposición al tráfico ilegal de drogas y a la pornografía». Además, añade Falwell, «somos pro-americanos, lo cual significa una fuerte defensa nacional y un Estado de Israel fuerte». A pesar de su carácter no-religioso («no-denominacional» sería

² Los términos «conservador», «fundamentalista» y «evangélico» son un tanto equívocos y se han empleado con distintos sentidos en diferentes épocas históricas. Para una definición más precisa, véase el capítulo 2.

³ Cf. YINGER, Milton, «The Moral Majority Viewed Sociologically», en *Sociological Times* XV, 4 (octubre de 1982), p. 289; FACKRE, Gabriel, *The Religious Right and Christian Faith*, Eerdmans, Grand Rapids (Mich.) 1982; BAUM, Gregory y COLEMAN, John (eds.), *El neoconservatismo: Fenómeno social y religioso*, monográfico de *Concilium* 161 (enero de 1981).

más exacto), Falwell afirma que hay setenta y dos pastores entre los cuatro millones de personas que forman la organización⁴.

Falwell se considera a sí mismo uno de los principales artífices del resurgir del fundamentalismo. Además de su iglesia y de «Mayoría Moral, S. A.», Falwell es director del Liberty Baptist College, que él mismo fundó en Lynchburg en 1971 y que cuenta con cerca de cuatro mil estudiantes. Es también el gran canciller del Liberty Baptist Seminary, dedicado a la formación de pastores fundamentalistas. Su condición de educador influyente y su contacto con la gente a través de la televisión han hecho de Falwell un líder indiscutido, dentro de la muchas veces tan dividida comunidad de los fundamentalistas baptistas.

En el verano de 1982 se le veía a Falwell boyante y optimista. Tanto la iglesia como el colegio y el seminario estaban en pleno crecimiento. Reporteros y entrevistadores acudían sin cesar a Lynchburg para verse con él. El presidente Reagan le había invitado a Washington para una reunión en la que el presidente declaró su total apoyo a una enmienda constitucional que permitiera de nuevo la oración pública en las escuelas. Había ciertos planes en marcha para transformar el Liberty Baptist College en Liberty University y para construir un complejo urbanístico dedicado a los retiros espirituales en la ladera de una colina adyacente.

Sería tan engañoso e inexacto considerar a Jerry Falwell el representante del ala conservadora en la ofensiva contra la modernidad como considerar a Ernesto Cardenal el representante del ala radical de dicha ofensiva. Ambos son volubles y extravagantes, y sus respectivos estilos desconciertan a veces a los sectores más prudentes de sus respectivas alianzas. Sin embargo, ambos también encarnan, de un modo sumamente intenso e inequívoco, las perspectivas de un más amplio movimiento. Cardenal, con su descuidada barba gris, su gorra estilo «Ché» y su uniforme militar de faena, personifica algo de unas dimensiones bastante más considerables; y cuando uno visita Lynchburg, no puede dejar de maravillarse ante las cualidades dramáticas de Falwell, ni de preguntarse cómo puede mantenerse unida la coalición fundamentalista-evangélica-neoconservadora.

¿Cuáles son los rasgos esenciales de la tradicional crítica religiosa conservadora de la sociedad y la teología modernas? ¿Cuáles son las causas de su descontento para con ellas? ¿Cómo se relaciona el protestantismo fundamentalista norteamericano con los demás elementos del colectivo conservador? Y, por último, ¿hay en esta crítica algo que pueda ayudarnos a superar el actual punto muerto de la teología moderna? A estas preguntas pretenden responder los siguientes capítulos.

⁴ FALWELL, Jerry, «An Interview with the Lone Ranger of American Fundamentalism», en *Christianity Today* XXV, 15 (4 de septiembre de 1981), p. 21.

2

El fundamentalismo y la tradición del antimodernismo religioso

«Tal como yo lo veo», dijo la condesa, la filosofía se ha hecho mecánica». «Tan mecánica, dije yo, que me temo que pronto nos avergonzaremos de ella; el mundo será para ellos, en grande, lo que un reloj es en pequeño, que es algo muy vulgar y tan sólo depende de la correcta disposición de las diversas partes del mecanismo. Pero, por favor, dígame, Madame, ¿no tenía usted antiguamente una idea más sublime del Universo?».

—Bernard le Bovier de Fontenelle
Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos, 1686

Las personas muy apegadas a la tradición se han quejado siempre de los tiempos que les ha tocado vivir. Durante miles de años, a las personas mayores les ha preocupado el que las generaciones jóvenes pudieran echar a perder lo que era sumamente vital. Pero el hecho de que las tradicionales acusaciones contra todo lo nuevo se repitan generación tras generación no significa que no tengan sentido. Concretamente en nuestra época, ese tipo de críticas, referidas a los modelos dominantes de civilización, han alcanzado una elocuencia y un peso que obligan a reflexionar cuidadosamente.

Para las tradicionales críticas religiosas de la teología moderna, la imagen que caracteriza a nuestra era es la de una tierra baldía: reseca, sin vida y desolada. Pero al mismo tiempo es una tierra frenética, artificial, de plástico, antinatural, excesivamente tecnológica, desarraigada y postiza. La emoción que suele acompañar a estas críticas es la de la tristeza. Algo se ha perdido; y eso que se ha perdido parece ser de carácter religioso: lo sagrado, el elemento misterioso de la vida, lo trascendente, la dimensión espiritual, una moralidad firmemente arraigada en la verdad revelada...

¿Cuáles son las causas de este mal que hoy nos aqueja? Las críticas conservadoras suelen enumerar muchas, pero todas ellas pueden agruparse bajo el epígrafe de «secularización», un proceso que, por lo general, se considera como

el catastrófico resultado de la actuación de dos fuerzas históricas: el impacto de la tecnología y el auge de la impersonal civilización urbana.

1. La tecnología basada en la ciencia —al someternos a una exhibición de sus posibilidades tan deslumbradora que nos induce a pensar que podemos resolver por nosotros mismos aquellos problemas que en otro tiempo nos hicieron volvernos a Dios— ha puesto las cosas más difíciles para la religión. En el libro de oraciones de los episcopalianos aún figura una oración para pedir la lluvia; pero la mayor parte de los episcopalianos, aun cuando recitaran esa oración, únicamente lo harían en el caso de que sus campos estuvieran a punto de agostarse totalmente. Lo cual responde a la concepción de que, supuesto que la ciencia no es la culpable, sus espectaculares éxitos han reducido a la deidad tradicional a un simple *dios-tapa-agujeros*, cuyo único cometido consiste en explicar o hacer lo que la ciencia no puede (o no puede todavía) explicar o hacer mejor. Y con cada nuevo descubrimiento o invento va reduciéndose progresivamente el ámbito de lo celestial.

Lo que a los críticos conservadores de la modernidad no les gusta del papel de la ciencia en el mundo moderno va precisamente en la línea de lo que el antropólogo Anthony Wallace anunciaba a bombo y platillo cuando decía:

...el futuro evolutivo de la religión está a punto de extinguirse. La creencia en seres y fuerzas sobrenaturales capaces de influir en la naturaleza, sin obedecer las leyes de la misma naturaleza, es algo que acabará por erosionarse y convertirse únicamente en un curioso recuerdo histórico¹.

Uno sospecha que a Wallace, a diferencia de lo que ocurre con los críticos religiosos, no le entristece el mundo sin religión de ese futuro que describe. Es verdad, sí, que admite que la religión, tal como él la define, no desaparecerá en el plazo de una o dos generaciones. Tal vez hagan falta siglos enteros, y aun entonces puede que siga habiendo cultos «cuasi-psicóticos». Pero, «como rasgo cultural», cualquier religión que postule la existencia de fuerzas por encima de la naturaleza está «condenada a desaparecer en todo el mundo». Y la razón de esta inevitable muerte de la religión, dice Wallace, es obvia: «Como resultado de la cada vez mayor suficiencia y difusión del conocimiento científico, ...el proceso es inevitable».

Ni los críticos tradicional-conservadores del mundo moderno ni los fundamentalistas se consideran a sí mismos enemigos de la ciencia. Ciertamente existen diferencias «de acento». A los tradicionalistas culturales seguramente les produzca desasosiego el que, aunque sea remotamente, se les agrupe con aquellos fundamentalistas que, o bien se oponen a la enseñanza del evolucionismo en las escuelas, o bien exigen que al menos se concedan idénticas oportunidades al «creacionismo científico». Los fundamentalistas, por su parte, creen que

la ciencia correctamente empleada (lo que ellos suelen llamar la «Verdadera Ciencia») puede servir más de ayuda que de obstáculo a la fe. Sin embargo, tanto unos como otros abrigan la profunda sospecha de que el impacto producido por un determinado tipo de ciencia ha erosionado el benéfico influjo de la religión tradicional. Las críticas fundamentalistas suelen fijarse, como ejemplo de influjo negativo y menoscabo de la autoridad de la Biblia, en la teoría evolucionista. Si Dios —dicen— no creó el mundo en seis días, entonces el Génesis se equivoca; y si una parte de la Escritura no es fidedigna, tampoco lo será el resto. Con lo cual, no sólo tenemos que soportar la vergüenza de estar emparentados con el mono peludo y lleno de pulgas, sino que además estamos moralmente a la deriva. A los críticos más sofisticados les asusta la lógica que encierra este argumento fundamentalista, a la vez que lamentan su tosquedad. Pero también les preocupa demasiado el lugar que la ciencia y la tecnología han venido a ocupar en la «psique» moderna. Y deploran el desplazamiento a que se ha visto sometida la sensación de misterio ante lo Numinoso, el sentimiento de temor reverencial que toda una pléyade de expertos han identificado como la principal fuente de la religión, al menos desde que Rudolf Otto publicara *Lo Santo* en 1917. Unos y otros, sin embargo, coinciden en que uno de los defectos fundamentales del mundo moderno consiste en que el predominio que atribuye a la ciencia y a la tecnología debilita la religión, lo cual, a su vez, hace la vida menos vivible.

2. Otro de los blancos de las críticas conservadoras es la urbanización. Las ciudades, afirman, siempre han sido y siguen siendo «zonas catastróficas» desde el punto de vista espiritual. Los conservadores acusan a la religión moderna de no haber comprendido lo perjudicial que es la vida urbana o, peor aún, de haberse hecho ella misma parte del problema. La burocracia se considera como una excrecencia urbana, y algunos conservadores critican el estilo burocrático del Consejo Mundial y el Consejo Nacional de las Iglesias. El anónimo y distante «burócrata eclesiástico» es una de las cabezas de turco preferidas. De todo lo cual se deduce que las iglesias deben oponerse a las burocracias, no convertirse en una más de ellas. Se arguye que la burocracia segmenta los contactos humanos, mientras que la auténtica religión sólo es posible cuando se dan profundas y constantes relaciones personales durante un largo periodo de tiempo. Las personas únicamente pueden ser religiosas si, a lo largo de su juventud, su madurez y su ancianidad, gozan de una red de vinculaciones personales que, unidas a las costumbres, a la repetición constante de épocas y festividades sagradas y a los rituales que cíclicamente se repiten en la vida, les proporcionen el necesario vigor.

Una vez más, vemos cómo se superponen mutuamente las críticas que hacen a la teología moderna tanto los sencillos y «caseros» fundamentalistas como la selecta minoría de conservadores, aunque ni unos ni otros se sienten demasiado a gusto en mutua compañía. Pero a ambos es común el recelo que experimentan frente a la ciudad, a la que consideran el foco esencial de la moderna enfermedad. Por lo que se refiere a los fundamentalistas, tanto de la al-

¹ WALLACE, Anthony, *Religion. An Anthropological View*, Random House, Nueva York 1966.

dea como de la gran ciudad, su sentimiento anti-urbano resuena en sus himnos religiosos que hablan de encontrar al Señor «En el Jardín» y de permanecer con él «mientras el rocío cubre aún las rosas». También se expresa en el dicho popular de que «Dios hizo el campo y el hombre hizo la ciudad». Sus enemigos históricos han sido siempre la taberna y el corrupto cacique de la gran ciudad.

Los cultos conservadores son más sutiles. Morton y Lucia White han mostrado en su libro *El intelectual contra la ciudad* que existe en la tradición literaria y filosófica norteamericana un arraigado prejuicio anti-urbano que evidencia aquella misma falta de fe en la compatibilidad entre la vida urbana y los valores humanos que la gente corriente y vulgar expresa en sus canciones acerca del Dios de las rosas y las gotas de rocío². El elemento anti-urbano presente en las diversas críticas al mundo moderno y al intento de la teología moderna de establecer en él su hogar, refleja la creencia conservadora de que la espiritualidad y la vida urbana no hacen buenas migas. La urbanización sería el proceso por el que la apresurada multiplicación de fugaces contactos vendría a suplir la continuidad que se da en ámbitos de más reducidas dimensiones; consiguientemente, las ciudades han de ser inevitablemente seculares, inevitablemente perversas.

Los sentimientos anti-urbanos de los críticos de la teología moderna evocan otra convicción comúnmente compartida por la «élite» y la masa, supuestamente popular, de conservadores: que al hombre moderno le resulta más difícil ser religioso, debido a su aislamiento de la naturaleza. ¿Cómo va a poder sentir las pulsaciones naturales de las que depende el sentimiento religioso?

Pero, a pesar de las semejanzas, existen significativas diferencias entre las respectivas maneras de condenar el mundo moderno y su errónea teología por parte de los fundamentalistas y de los conservadores más tradicionales. Los fundamentalistas son partidarios de las «teorías de la conspiración»: imputan la decadencia moral y la atonía ética del mundo moderno a la confabulación de los humanistas seculares, que se han hecho con el poder en las universidades, en las escuelas, en los medios de comunicación y hasta en las iglesias. Ante ello se indignan y están dispuestos a defenderse. Son de la opinión de que la ciencia e incluso las ciudades pueden ser recuperadas de manos de los descreídos que actualmente las controlan, aunque ello requerirá una tremenda «purga».

Los conservadores tradicionales también se indignan a veces, pero suelen estar menos dispuestos a identificar a los «malvados» y son menos propensos a detectar tramas conspiratorias. Sin embargo, al igual que los fundamentalistas, sostienen que el malestar fundamental del mundo de hoy proviene del hecho de haber perdido la fe. Deploran que la secularidad, alimentada por la estúpida inflación de artilugios mecánicos y la absurda hipertrofia urbana, haya hecho triviales y necias nuestras vidas y haya convertido a nuestro mundo en un desierto habitado por hombres vacíos, faltos de profundidad y sentido de la trascen-

dencia. Sin embargo, el resultado de todo ello es más exasperante que aciago, más inaprehensible que perverso. A los críticos tradicionales les preocupa más la pérdida del auténtico entusiasmo que el adulterio o la pornografía, y suspiran más por un restablecimiento de los ritos y de la jerarquía que por un renacer más en profundidad. Pero, en el fondo, todas las diversas variantes de conservadurismo coinciden en afirmar que el horror del mundo moderno es consecuencia directa de la demencial «inversión» que ha hecho del Jardín del Edén: allí, Dios expulsó a Adán y Eva por tratar de hacerse divinos; aquí, los hombres y las mujeres obligan a salir a Dios para crear un paraíso terreno. Y lo vergonzoso de la teología moderna es que no ha podido o no ha querido evitar que ocurriera tal desastre.

Si la ciencia y la urbanización han sido los principales culpables de la creación del mundo moderno, ¿dónde y de qué manera se ha hecho cómplice la teología moderna? Toda teoría acerca de cómo debería la religión engranar con la cultura contiene una historia crítica, un análogo intelectual de una «caída». Y el antimodernismo religioso no es una excepción.

Los críticos conservadores y tradicionales de la teología moderna no se ponen de acuerdo a la hora de determinar cuándo se produjo esa caída. En épocas pasadas, los teólogos católicos solían ver tal fatídica coyuntura en la Reforma. Culpaban a los reformadores de haber socavado la autoridad de la religión al haber destruido la autoridad universal del papado y haber transigido con una de las más decisivas invenciones del mundo moderno: los nuevos estados soberanos. Los teólogos protestantes, naturalmente, no aceptan tal teoría, y suelen localizar preferentemente la «caída» en la aparición del método histórico-crítico, con la consiguiente subversión de la autoridad de la Biblia.

Pero más recientemente, desde que los protestantes conservadores y los católicos conservadores se aliaron en la campaña contra el liberalismo, las cosas han cambiado. Los católicos han atenuado sus ataques contra Lutero y Calvino, al tiempo que algunos protestantes teológicamente conservadores han aceptado ciertos elementos del estudio histórico-crítico de la Biblia, lo cual les ha permitido caer en gracia a esos conservadores más sofisticados a quienes les repugna cualquier indicio de antiintelectualismo «tremendista». Muchos protestantes conservadores han renunciado a su tradicional anti-catolicismo y han optado por defender lo que ellos suelen llamar cristianismo «clásico» u «ortodoxo», una categoría que actualmente incluye también al catolicismo. Pero esta serie de hechos conciliatorios ha servido también para violentar la alianza. Al suavizar su postura en relación a los peligros del papado y de la inerrancia de la Biblia, los protestantes han enfurecido a los «auténticos» fundamentalistas, para quienes cualquier concesión en estos temas constituye un paso más hacia el modernismo y la heterodoxia.

² WHITE, Morton y WHITE, Lucia, *The Intellectual Versus the City: From Thomas Jefferson to Frank Lloyd Wright*, Oxford University Press, Nueva York 1977.

Mantener la unidad del ala derecha de la alianza antiliberal no es nada fácil, y los diversos críticos conservadores no logran ponerse de acuerdo a la hora de determinar dónde se equivocó la teología moderna. Eso sí, todos ellos coinciden unánimemente en que se ha equivocado. Y coinciden también en que la teología debería renunciar a su indecoroso *affaire d'amour* con el mundo moderno y volver a prestar atención a las más perdurables ideas que en otro tiempo profesaban, como son las ideas de la trascendencia, del misterio y de lo sagrado. La esperanza que todos ellos abrigan es que la «hermana que se cubre con el velo» oiga los mudos anhelos de «los niños que se quedan junto a la puerta» y que, gracias a sus plegarias, pueda hacerse otra vez posible la oración. Este no es un pequeño objetivo. Pero sigue siendo discutible el que los fundamentalistas, que sólo muy recientemente se han adherido a la ya añeja coalición conservadora, hayan sido plenamente acogidos por ésta.

La «relación amorosa» entre la religión conservadora y los medios electrónicos de masas constituye el hecho religioso más significativo en la historia reciente de los Estados Unidos. Este progresivo fenómeno cogió de sorpresa a aquellos intelectuales que habían considerado el fundamentalismo como un movimiento en decadencia y marginal, en su mayor parte residuo de la ignorancia y del aislamiento provinciano. Sin embargo, para los guardianes oficiosos del antimodernismo religioso —poetas y críticos literarios— no constituyó tanto una sorpresa cuanto un estorbo. Partidarios de un tono más discreto y reservado, los críticos tradicionales de la modernidad parecen a veces ligeramente inquietos por el hecho de que sus más recientes aliados sean un grupo de parlanchines predicadores protestantes que se sirven principalmente de la televisión en color para hacer frente al azote de la modernidad.

Es verdad que no todos los predicadores de la televisión se consideran a sí mismos fundamentalistas, pero sí la mayoría. La salida de la «religión tremenda» a la palestra pública, abandonando su voluntario exilio cultural, es un hecho de enormes consecuencias para el futuro de la religión. Los más remilgados antimodernistas no tendrán más remedio que adaptarse a sus menos moderados colegas. Los mismos predicadores que prohibieron a tres generaciones de creyentes asistir al cine y que miraban con recelo el negativo influjo de la ciencia en la moralidad humana, se han convertido actualmente en consumados expertos en la técnica de la televisión, la más afortunada heredera del cine, y se están haciendo oír gracias a las tecnologías producidas por los más avanzados laboratorios.

El fundamentalismo es un fenómeno relativamente nuevo en la historia religiosa de Norteamérica; su origen se remonta aproximadamente a la época de transición del pasado siglo al actual, y surgió como un intencionado contraataque frente a lo que sus primeros adalides denominaban «modernismo» (el intento de adaptar el cristianismo a la ciencia, al desarrollo y al liberalismo). La denominación procede de una serie de folletos que, con el título de *The Funda-*

*mentals*³, aparecieron entre 1910 y 1915, y en los que se esbozaba lo que sus autores consideraban las doctrinas irreducibles de la fe, las creencias sin las que el cristianismo ya no podría llamarse cristianismo. Tales fundamentos de la fe incluían la creencia en la divinidad, el nacimiento virginal y la resurrección corporal de Cristo, en la inminencia de la Segunda Venida, en la expiación sustitutoria y —algo en lo que ponían mucho énfasis— en la inspiración verbal y en la inerrancia de toda la Biblia.

Cuando se considera hoy esta lista, no es difícil discernir qué era aquello contra lo que reaccionaban los primeros fundamentalistas. Artículos como el de la divinidad de Cristo o el nacimiento virginal han aparecido en todos los credos cristianos desde los primeros siglos. Pero la insistencia de los fundamentalistas en la inerrancia de la Escritura (y no sólo en su autoridad religiosa) revelaba su rechazo del estudio histórico-crítico de la Biblia. Las generaciones anteriores habían subrayado la autoridad de la Escritura, pero no su infalibilidad literal. Los credos cristianos siempre habían incluido alguna alusión a la Segunda Venida de Cristo, pero la insistencia de los fundamentalistas en el carácter *inminente* de dicha Segunda Venida revelaba la preocupación que les producía la tendencia de los cristianos liberales a abrazar las ideas del progreso y a hablar de la «construcción» del Reino de Dios. Según los fundamentalistas, los seres humanos no construyen el Reino. Será únicamente Dios quien establecerá el Reino cuando Jesús «regrese en la gloria».

Tal vez no exagere demasiado Falwell cuando afirma que existen bastante más de cien mil iglesias fundamentalistas en Norteamérica. El propio Falwell procede de la Asociación Bíblica Bautista (*Baptist Bible Fellowship*), a la que él suele referirse afectuosamente como «la BBF». La BBF, cuya sede central se encuentra en Springfield, Missouri, cuenta con más de treinta y cinco mil iglesias en los Estados Unidos, algunas de ellas mayores aún que la de Falwell (y tengamos en cuenta que la Thomas Road cuenta con dieciocho mil miembros). Pero a pesar de tales cifras, los fundamentalistas no han desempeñado en la vida pública norteamericana el influyente papel que podría imaginarse. Al menos no por ahora.

Existen dos razones para esta «impotencia». Una de ellas consiste en que los fundamentalistas tienen fama de pendencieros y de ser propensos a las divisiones internas. Tienden a manifestarse abiertamente y a resolver sus diferencias a base de cortar por lo sano y desgajar. Su insistencia en la absoluta uniformidad doctrinal y su profunda desconfianza respecto de toda jerarquía oficial y autorizada ha llevado a los dirigentes fundamentalistas a escribir una áspera historia de mutuas condenas y a fundar constantemente nuevas iglesias. Esto último ha ocurrido cuando a los pastores les ha dado por discutir acerca de si Cristo habrá de retornar antes o después de la «gran tribulación», o sim-

³ *The Fundamentals*, Testimony Publishing Company, Chicago 1910-1915. Publicado en 12 opúsculos.

plemente si el «Rapto» —el milagroso arrebató hasta el cielo de todos los auténticos creyentes vivos— habrá de tener lugar. (Esta creencia fundamentalista es la explicación de un slogan que suele verse en bastantes automóviles en forma de «pegatina» y que a algunas personas les resulta enigmático: «Aviso: en caso de que se produzca el Rapto, este vehículo quedará libre»).

Además de su tendencia a la división —y ésta es la segunda razón de la «impotencia» a que aludíamos—, el fundamentalismo presenta ciertas características teológicas que le han conducido a adoptar una actitud de distanciamiento y a recelar de quienes tratan de influir en la sociedad. Una de esas características es su creencia en la escatología inminente. Si verdaderamente Jesús va a regresar de un momento a otro, entonces, ¿para qué molestarse en otras cosas? Cada minuto no dedicado a recuperar las almas perdidas (que serán dejadas en tierra cuando se produzca el «Rapto» e irán después al infierno si no se arrepienten) es un minuto desperdiciado... y un alma perdida para la eternidad. La lógica de la teología de la inminente venida de Jesús no quiere saber nada de planificaciones a largo plazo ni de intentos de solucionar los pertinaces desajustes sociales.

Con todo, el reverendo Jerry Falwell se ha propuesto no sólo unir al fundamentalismo norteamericano, sino también convertirlo en una fuerza capaz de configurar la vida pública norteamericana de acuerdo con lo que él considera los valores conservadores tradicionales. Su sueño consiste en invertir la ya larga historia de secesión y de golpes bajos y comenzar a unir a la nutrida ala conservadora de la religión norteamericana. Confía en poder comenzar con los baptistas fundamentalistas e ir avanzando progresivamente en círculo, hasta incluir a los restantes fundamentalistas y, a la larga, establecer una alianza con los evangélicos conservadores no-fundamentalistas.

La diferencia entre fundamentalistas y evangélicos puede que a mucha gente le parezca mínima, pero la distinción es sumamente importante para ambos grupos. Actualmente, el término «evangélico» suele referirse, en los Estados Unidos, a la gran corriente histórica del protestantismo norteamericano teológicamente ortodoxo, que se remonta a la época de los primeros colonizadores y de los «padres de la patria» (con excepción de los deístas), y que incluye a Jonathan Edwards y a Charles Grandison Finney, líderes, respectivamente, del primero y segundo «Gran Despertar» de los siglos XVIII y XIX. Lo que desconcierta a algunos es que, aun cuando esta corriente teológica conservadora ha estado presente desde el comienzo, el empleo del término «evangélica» para referirse a ella es relativamente reciente. Se remonta aproximadamente al año 1940, cuando la Asociación Nacional de Evangélicos se organizó no sólo como alternativa conservadora a las asociaciones ecuménicas de carácter más liberal que estaban surgiendo (tales como la que, a la larga, desembocaría en el Consejo Nacional de las Iglesias), sino también como una alternativa más moderada al fundamentalismo.

Pero la diferencia entre fundamentalistas y evangélicos no es, en términos generales, una diferencia teológica. Esto lo admite el propio Jerry Falwell.

Unos y otros defienden los mismos fundamentos doctrinales. La diferencia radica casi totalmente en el modo que unos y otros tienen de relacionarse con los cristianos liberales y con la sociedad en general. Los evangélicos suelen considerar a los fundamentalistas como unos seres de miras estrechas, intolerantes, tal vez hasta fanáticos y en modo alguno dispuestos a embarcarse en la acción social. La mayor parte de los evangélicos creen que hacen perfectamente en permanecer dentro de denominaciones «liberales» tales como la Unión Presbiteriana, los Baptistas Americanos, la Unión Metodista y otras por el estilo; mientras que casi todos los fundamentalistas insisten en que los verdaderos creyentes deberían obedecer el mandato de San Pablo: «salid de entre ellos y apartaos»⁴.

Falwell refleja la opinión de muchos fundamentalistas cuando censura lo que suele llamarse «el Nuevo Evangelicalismo» (que representa a evangélicos en su mayor parte jóvenes y políticamente más progresistas, como son, por ejemplo, los que organizaron asociaciones del tipo de «Evangelicals for Social Action» y «Sojourners»), por haber tolerado la «inclusión de la increencia, negadora de Cristo y denigradora de la Biblia», y por haber fomentado un clima de «conformidad con la sociedad». Los esfuerzos de Billy Graham y otros evangélicos por colaborar con católicos y protestantes liberales, aunque sea en campañas evangelizadoras, no gozan de la aprobación de Falwell, para quien este «exceso de tolerancia... ha dejado al movimiento evangélico en punto muerto... y en evidente peligro de derivar en liberalismo moderado»⁵.

No suenan precisamente a conciliadoras estas palabras pronunciadas por un hombre que pretende crear una alianza entre fundamentalistas y evangélicos. Sin embargo, es esto justamente lo que Falwell espera poder hacer y por lo que apuesta fuerte. El ala fundamentalista-evangélica del protestantismo norteamericano está hoy día creciendo con gran rapidez. Falwell afirma que hay doscientos mil estudiantes preparándose para ejercer diversos tipos de ministerio en seminarios cristianos e institutos bíblicos de carácter conservador, y que existen ya quince mil «academias cristianas» (algunas de las cuales admiten a niños desde la edad pre-escolar hasta el momento de acceder a la «high-school» [= bachillerato]) y se inauguran otras nuevas a diario. Grupos de estudiantes cristianos conservadores al estilo de «Campus Crusade» e «InterVarsity» están atrayendo a gran número de universitarios de todo el país. Puede afirmarse también que existe un verdadero «boom» de publicaciones evangélicas de carácter religioso. Y los cristianos conservadores prácticamente monopolizan en estos momentos los programas religiosos en radio y televisión.

⁴ Entre los estudios sobre fundamentalismo y evangelicalismo, pueden citarse: BARR, James, *Fundamentalism*, Westminster, Filadelfia 1978; MARSDEN, George, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism 1870-1925*, Oxford University Press, Nueva York 1980; SANDEEN, Ernest R., *Roots of Fundamentalism: British and American Millenarianism 1800-1930*, University of Chicago Press, Chicago 1970; CLABURGH, Gary K., *Thunder on the Right: The Protestant Fundamentalists*, Nelson Hall, Chicago 1974.

⁵ FALWELL, Jerry, *Listen, America*, Doubleday, Nueva York 1980.

Es este enorme movimiento de resurgir religioso el que Falwell desea unir y hacerlo más eficaz en la esfera pública. «Ha llegado el momento», dice Falwell,

...de que los verdaderos fundamentalistas y los evangélicos sinceros superen el actual exceso de clasificaciones y catalogaciones de personas, grupos y escuelas... Los grupos divergentes de cristianos que creen en la Biblia y se atienen a los dogmas fundamentales de la fe pueden perfectamente colaborar juntos en el desarrollo de un frente estrechamente unido contra los verdaderos enemigos del auténtico cristianismo. Apuntemos nuevamente las armas teológicas contra el liberalismo, el humanismo y el secularismo⁶.

La mayor parte de los que han estudiado el fenómeno de Jerry Falwell no han visto en él al cicatrizador de cismas, al paciente negociador, al reconciliador «ecuménico» dentro del campo fundamentalista. Sin embargo, describiendo un encuentro de dirigentes baptistas fundamentalistas organizado por él, decía Falwell: «La gente se presentaba mutuamente sus excusas, y hasta se pedía perdón. Recuerdo que uno le decía a otro: 'Yo solía pensar que era usted un peligroso hereje y, tal vez, el anticristo en persona. Pero ahora hemos de olvidar todo eso y obrar de común acuerdo'».

En cierto momento le pregunté a Falwell si tiene el propósito de acabar introduciendo en esa mezcla a los fundamentalistas no-baptistas. Falwell me obsequió con una sonrisa indulgente, como dándome a entender que yo no tenía ni idea de las dificultades que ello suponía. Según él, ahora mismo ni siquiera puede atraerse a los pastores conservadores que siguen estando asociados a la Convención Baptista del Sur, porque ello originaría bastantes recelos. Esa será la siguiente etapa, pero de momento hay que dar sólo un pequeño paso cada vez.

Su sueño de una *ecumene* fundamentalista baptista debe olvidarse, por ahora, de las iglesias conservadoras que, a diferencia de las que actualmente colaboran con él, permanecen en el seno de la Convención Baptista del Sur (denominación que para muchos norteamericanos constituye el arquetipo del conservadurismo), porque para muchos de los suyos son demasiado liberales. Los fundamentalistas se acusan unos a otros de transigentes y desviacionistas con mucha mayor vehemencia de la que emplean para atacar a los liberales. Ello puede deberse a que, sea como sea, consideran que los liberales están «noqueados». Como el propio Falwell decía acerca de la Enmienda de la Igualdad de Derechos, cuya fecha tope había pasado una semana antes de mi visita a Lynchburg, «nunca se debe hablar mal de los muertos».

El rasgo más fascinante del fundamentalismo, como rama del antimodernismo religioso, es su ambivalencia. Está más aislado del mundo moderno y, al mismo tiempo, es más crítico con respecto a él que el liberalismo. Los liberales apenas ven motivos para dismantelar el mundo moderno o para abandonarlo, porque en él se encuentran como en su casa. Su programa consiste en vivir dentro de él y hablar de él. Los fundamentalistas lo ven de otro modo. Nacido como reacción contra las herejías de la teología moderna, así como contra los errores del mundo con el que dicha teología trataba de dialogar, el fundamentalismo es un tanto fluctuante. A veces, como un Billy Sunday que golpea furiosamente la nariz del diablo, se encuentra a sus anchas y hasta parece medrar con la energía negativa generada por su combate contra el «modernismo». Otras veces parece vivir como si el mundo moderno nunca hubiera existido, como si pudiera ignorar las principales corrientes intelectuales y culturales de los dos últimos siglos. El fundamentalismo nunca ha sido capaz de decidir si debería reunirse junto al río y esperar el «Rapto», o si más bien debería asaltar los reductos del pecado empuñando la Espada del Señor. Y esto explica por qué unas veces ataca decididamente a la edad moderna con todas las armas a su alcance (incluidas las políticas) y otras veces le da la espalda a esta depravada edad y se sienta a esperar el juicio venidero.

Estamos asistiendo hoy a uno de los períodos de confrontación e interacción militar por parte del fundamentalismo. La Espada del Señor está desenvainada, y los fundamentalistas están saliendo de su voluntario aislamiento e integrándose en la gran corriente, sin importarles el que sus más «decorosos» aliados del ala conservadora en el ataque contra la teología moderna estén o no estén preparados para ello.

⁶ Citado por HENRY, Carl F. H., «The Fundamentalist Phenomenon: The Ricochet of Silver Bullets», en *Christianity Today* XXV, 15 (4 de septiembre de 1981), p. 30.

3

Verdadera razón, verdadera ciencia y verdadera fe: el estribillo de la teología fundamentalista

«...los males de nuestra época provienen de la escisión entre fe y ciencia... y los comienzos de esta escisión hay que buscarlos en el interior mismo de la fe».

—Fritjof Schuon
Stations of Wisdom

Son pocos los historiadores que estudian el fundamentalismo como un importante fenómeno cultural. Tampoco hay teólogos modernos que lo estudien en serio como teología. Y es una lástima. Dos de las principales características de ese mundo moderno con el que la teología moderna ha intentado dialogar son la razón y la ciencia. La esperanza de la teología moderna consistía en hacer la religión aceptable tanto a la mente moderna como a la sensibilidad científica. Pero, actualmente, tanto la razón como la ciencia, que fueron acogidas por el mundo moderno con auténtico entusiasmo, han caído de la posición de privilegio en que se encontraban. Las teorías del inconsciente, como las de Freud y Jung, han suscitado dudas acerca de la omnipotencia de la razón. Por otra parte, la creciente desconfianza con respecto a la tecnología ha corroído la confianza ciega en la ciencia.

Una teología postmoderna necesitará observar una nueva actitud tanto para con la razón como para con la ciencia. ¿Puede el fundamentalismo ayudar a adquirir tal actitud? Desde sus primeros tiempos, el fundamentalismo no ha dejado de poner en duda las modernas opiniones de la ciencia y de la razón. Ahora bien, el que hoy tenga o deje de tener algo útil y provechoso que decir resulta bastante difícil de determinar, debido al rechazo casi absoluto, por parte de la teología moderna, de la teología fundamentalista como asunto digno de atención.

En principio, es fácil comprender este rechazo. ¿Por qué habría que interesarse por algo tan obsoleto como la teología fundamentalista, que es justamente como piensa de ella la inmensa mayoría de los teólogos modernos? Pero también cabría preguntar por qué tiene que haber especialistas en religión que se pasen la vida estudiando el Islam, cuya actitud frente al Corán es muy semejante a la de los fundamentalistas frente a la Biblia; o el Hinduísmo, cuya doctrina acerca de la mujer, la familia y la sexualidad están tan en desacuerdo como lo está el fundamentalismo con la actual praxis norteamericana al respecto. Sin embargo, los especialistas ciertamente estudian el Islam y el Hinduísmo.

La razón por la que los estudiosos de la religión pertenecientes a las principales instituciones se las han arreglado para ignorar la realidad del fundamentalismo, una forma de fe que ha atraído a cincuenta millones de personas, tal vez sea una razón un tanto sutil. En las universidades, todo el mundo sabe perfectamente que los antropólogos bisoños suelen enamorarse de «su» tribu. Pues bien, los que investigan los fenómenos religiosos tienden igualmente a encariñarse e incluso a defender con uñas y dientes el tema que es objeto de su estudio. Semejante debilidad es tranquilamente tolerada, cuando no expresamente aprobada, por los estamentos universitarios; pero no sucede lo mismo cuando se trata de los fundamentalistas, que, a diferencia de los indios del Amazonas o los budistas del Tibet, tienen tras de sí una historia de constantes conflictos con los universitarios liberales. En este caso, el cariño por la tribu puede parecer algo así como confraternizar con el enemigo.

Cuando los teólogos prestan realmente atención al fundamentalismo, suelen malinterpretarlo. Tienden a examinarlo como si se tratara de una extraña variante del protestantismo. La mayoría de ellos no sólo no lo reconocen como teología, sino ni siquiera como la fe o como la ideología de una subcultura suficientemente identificable. Los rudimentos de una teología postmoderna habrán de brotar de subculturas cristianas que hayan estado en contacto con la opinión dominante de la teología liberal del mundo moderno, pero que no hayan sido absorbidas por ella. El movimiento fundamentalista norteamericano reúne las características de dicho tipo de subculturas. Pero ¿llegará a ser uno de los citados rudimentos que configuren la teología postmoderna?

Para tratar de responder a esta pregunta, deberemos previamente dejar de lado una muy discutible interpretación del fundamentalismo que suele manifestarse cuando, a pesar de todo, los estudiosos de la religión reconocen su existencia. Dicha interpretación tiene bastante que ver con la perspectiva fundamentalista acerca del verdadero papel de la ciencia y del lugar que el discurso filosófico racional ocupa en el mundo. A los estudiosos que comienzan a investigar el fundamentalismo con la idea de que se trata de la religión de unas personas bastante retrasadas desde el punto de vista educativo y semianalfabetas, les produce un cierto asombro el descubrir que, más que despreciar la ciencia y el discurso racional, los fundamentalistas tienden a confiar bastante en ambas cosas. El profesor B. Warfield, del Seminario Teológico de Princeton, uno de los patronos del fundamentalismo, escribía en 1903:

Lo que distingue al cristianismo es que apareció en el mundo con la misión de *razonar* el modo en que pretendía imponerse. Otras religiones tal vez recurran a la espada o intenten alguna otra forma de propagarse. El cristianismo apela a la recta razón y, por ello, sobresale entre las demás religiones como «la religión apologetica» por excelencia. Sólo mediante la razón ha llegado hasta donde ha llegado en su intento de reinar sobre el mundo. Y sólo mediante la razón pondrá a todos sus enemigos bajo sus pies¹.

Este sobrio respeto de la razón por parte del fundamentalismo suele sorprender a los estudiosos de la religión interesados por la reciente ola de espiritualidad mística, psicológica y existencial, que prácticamente ignora la ciencia y la racionalidad modernas. Es probable que los teólogos que lleguen a descubrir esta característica del fundamentalismo la atribuyan al hecho de que éste, al igual que muchos movimientos «anti», se haya visto excesivamente influenciado por su adversario. Suele afirmarse que el fundamentalismo ha quedado marcado por su eterna lucha contra el «modernismo», cuyo cientifismo y racionalismo ha hecho suyos, en parte, la teología fundamentalista.

Considerar el fundamentalismo como una subcultura (y como una teología) depara una explicación más satisfactoria. Sin embargo, al igual que las de cualquier grupo marginado y dominado, las elaboraciones religiosas y culturales del fundamentalismo también se expresan en formas que no deberían entenderse únicamente en su significado literal, porque son a la vez cifras o símbolos que apuntan a cuestiones de mayor alcance. Desvelar el verdadero significado de la compleja concepción fundamentalista de la ciencia es algo que exige profundizar bastante más.

El «Liberty Baptist College», la próspera institución que, junto con el «Liberty Baptist Seminary», fundara Jerry Falwell en 1971, constituye el núcleo intelectual de todo el complejo tinglado de Lynchburg. La facultad se distingue por la juventud y el vigor de la mayor parte de sus miembros. Los edificios y laboratorios son verdaderamente flamantes. Todo tiene un cierto aire de vitalidad y de «frontera». Los profesores hablan con entusiasmo del día en que el «Liberty Baptist» se convierta en una universidad hecha y derecha. Un ambiente parecido debía de reinar entre los vehementes y jóvenes predicadores-educadores que fundaron un colegio en la ribera del río Charles en 1936.

El Liberty Baptist College es un excelente lugar para reflexionar sobre la importancia de la atracción que el fundamentalismo siente por la ciencia y el discurso racional. Allí se encuentran ambas cosas, si bien es preciso hacer una distinción. En lo que se refiere al discurso racional, por ejemplo, es verdad que a nivel popular (a nivel, digamos, de los folletos o de la predicación radiofónica) los fundamentalistas tienden a presentar sus argumentos haciendo mucho

¹ Citado en: MARSDEN, George, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism 1870-1925*, Oxford University Press, Nueva York 1980, p. 115.

hincapié en la cita literal de la Biblia. Pero en el Liberty Baptist, los brillantes profesores prefieren defender su postura (lo que los teólogos llaman «hacer apologetica») a base de argumentaciones racionales. Los programas del seminario hablan de este respeto hacia la capacidad de la mente humana y el poder de la persuasión lógica. Pocos seminarios liberales incluyen en sus programas cursos de apologetica; el Liberty Baptist Seminary ofrece tres:

APOL 500: INTRODUCCION A LA APOLOGETICA

Tres horas

Este curso introductorio versa sobre el fundamento bíblico de la apologetica, su metodología y la relación entre fe y razón, antes de abordar las pruebas científicas e históricas. También se examina la relación con la teología y la evangelización.

APOL 505: HISTORIA DE LA METODOLOGIA APOLOGETICA

Tres horas

Un estudio de los principales apologetas, desde los tiempos neotestamentarios hasta hoy, especialmente centrado en la metodología empleada por cada uno de ellos; se incluye también la formulación de una técnica apologetica válida.

APOL 560: APOLOGETICA RELIGIOSA COMPARADA

Tres horas

Estudio comparativo de la pretensión de verdad de las principales religiones frente al carácter único de la apologetica teista cristiana, tanto por lo que se refiere al contenido como por lo que respecta al método.

El doctor David Beck, profesor de filosofía y apologetica en el Liberty Baptist Seminary y doctor por la Universidad de Boston, es un defensor incondicional de la razón, y rechaza lo que él denomina la opinión «moderna» de que las cosmovisiones fundamentales son en último término intuitivas y no pueden ser criticadas o defendidas racionalmente. Esté o no en lo correcto, es muy significativo el hecho de que, para defender su postura, no se limita a apelar a la autoridad de la Biblia, en cuya inerrancia cree firmemente, sino que más bien manifiesta una gran confianza en el poder del discurso racional para ayudar a determinar cuestiones filosóficas fundamentales. El estilo del profesor Beck y sus conjeturas acerca de lo que la filosofía es y puede realizar, recuerdan a los filósofos pre-modernos y primeros filósofos modernos. Su postura podría ser rechazada por obsoleta, pero también es posible considerar que dicha postura mantiene viva una tradición filosófica en otro tiempo muy respetada y que, dada la decadencia y la confusión que padece la filosofía contemporánea, podría reaparecer de nuevo (¿en un ambiente filosófico postmoderno, tal vez?) como una posibilidad perfectamente viable. Y en realidad, puede que esto ya haya comenzado a producirse.

Según afirma el filósofo francés contemporáneo Jean-François Lyotard en su libro *La Condition Postmoderne*, la tarea principal de una filosofía postmo-

derna consistirá en dilucidar cómo —teniendo en cuenta la inmensa variedad de «juegos de lenguaje» y de contradictorias conmovisiones que han brotado y gozado de aceptación durante la época moderna —cómo, decíamos, puede uno comenzar de nuevo a interrogarse (de un modo que tenga verdadero sentido) acerca de lo que es realmente verdadero y bueno². No dejaría de ser una ironía el que, una vez que el discurso acerca de Dios, la verdad, la moralidad y cosas parecidas ha vuelto a hacerse habitual, los filósofos conservadores cristianos se encontraran a sí mismos excluidos del diálogo por no haberse nunca entregado a él de forma preferente. Al igual que las tradiciones religiosas, tampoco las tradiciones filosóficas pueden subsistir exclusivamente en los libros, sino que es preciso que haya grupos de seres humanos que las perpetúen. Y esto, que en alguna medida lo han hecho los teólogos católicos, lo han hecho también aquellos filósofos conservadores cristianos que han seguido nadando contra la corriente moderna y ahora descubren que tal vez la marea esté cambiando a su favor.

Existen también diferencias entre las respectivas actitudes teológicas de fundamentalistas y liberales con respecto a la ciencia, que es otra área en la que también el fundamentalismo ha constituido una subcultura. Y el no haberlo entendido así ha hecho que se equivocaran muchos observadores. La fama que los fundamentalistas tienen de anticientíficos a ultranza es consecuencia, en parte, del proceso de Scopes (del que hablábamos en el primer capítulo). Pero, aunque resulte irónico, lo cierto es que los teólogos fundamentalistas se sienten sumamente interesados por la relación entre religión y ciencia, cosa que no ocurre con la mayor parte de los teólogos liberales. Las actuales revistas de teología de tendencia liberal prácticamente no publican artículos al respecto, sino que se limitan a los problemas éticos que suscita la tecnología basada en la ciencia. Consiguientemente, los liberales se sorprenden cuando los «creacionistas científicos» reivindican una igualdad de trato y de tiempo en escuelas y facultades, o cuando un libro que versa sobre ciencia y espiritualidad (como es el caso de *The Tao of Physics*, de Fritjof Capra) obtiene un éxito editorial, o cuando los propios universitarios y seminaristas plantean problemas en torno a la religión y la ciencia.

El debate entre ciencia y religión no se ha extinguido; lo que ha hecho ha sido asumir una forma diferente. El físico y teólogo laico de Pensilvania Rustom Roy afirma, en su obra *Experimenting with Truth*, que es ésta una de las zonas más catastróficamente desatendidas por la teología contemporánea. Y a la vez que rechaza tanto la idea de que ciencia y religión deben chocar inevitablemente como la opinión liberal de que una y otra versan sobre distintos órde-

nes de verdad, el estudio de Roy trata de ver cómo ambas pueden complementarse mutuamente como formas de conocer un mismo y único orden de realidad³.

Quienes abogan por la enseñanza de la doctrina creacionista en las escuelas y facultades en un plano de igualdad con la doctrina evolucionista, no lo hacen porque creen que la Biblia enseña la creación, sino porque creen que la creación puede establecerse científicamente («creacionismo científico»). Por muy improbable que pueda parecer, la argumentación creacionista apela a la «verdadera ciencia». El convencimiento en que se basa su postura es que la ciencia, rectamente entendida, apoya y confirma la creencia religiosa (o al menos *esta* creencia religiosa). Lo cual no constituye una actitud anti-científica, sino que expresa una concepción de la relación existente entre religión y ciencia que, a pesar de haber sido sostenida por Isaac Newton, ya no está de moda.

En el Liberty Baptist College existe esta misma visión «premoderna» de la relación entre fe y ciencia. Empecé a comprenderlo cuando el doctor Gary Habermas, profesor del Liberty Baptist Seminary, me regaló un ejemplar de un libro que él había escrito, en colaboración con un físico nuclear, acerca de la famosa «Sábana de Turín». Dicha sábana es un sudario que apareció hace ya muchos siglos y que lleva impresa la oscura huella de una figura humana que, según se afirma, presentaba en su cuerpo las mismas heridas que los evangelios describen en sus relatos de la crucifixión de Cristo⁴. Algunas personas piensan que se trata del auténtico sudario de Jesús, y que la imagen quedó grabada en el lienzo por causa de la explosión de energía y de luz que tuvo lugar en el momento de la resurrección de Cristo. Otros opinan que se trata de una de tantas falsificaciones piadosas, como el caso de las dos cabezas de San Pedro que pretenden poseer dos diferentes iglesias de Roma. A lo largo de la última década, equipos de científicos han estudiado la sábana, valiéndose de modernísimos medios, para determinar su edad y la verdadera naturaleza de la huella impresa. El libro de Gary Habermas evita afirmar abiertamente que el sudario es el mismo con el que fue amortajado Jesús, pero atribuye un elevado grado de probabilidad estadística a dicha posibilidad.

Cuando pregunté al co-autor del libro qué importancia teológica podría tener el hecho de que se lograra demostrar que se trata del «verdadero sudario» de Jesús, me respondió que ello constituiría una nueva prueba de la resurrección de Jesús («nueva», es decir, una prueba más que añadir a los relatos existentes, tanto bíblicos como extra-bíblicos).

Esta concepción fundamentalista de la ciencia es la expresión de una subcultura que se ha negado a aceptar la moderna división del trabajo, según la cual la teología debería ocuparse de la vida interior de la fe, y la ciencia de todo lo demás. Curiosamente, la «religión tremendista» está más próxima que la ma-

² LYOTARD, Jean-François, *La Condition Postmoderne: Rapport Sur le Savoir*, Les Editions de Minuit, Paris 1979. (Trad. castellana: *La Condición postmoderna*, Ed. Cátedra, Madrid 1984).

³ ROY, Rustom, *Experimenting with Truth*, The Pergamon Press, Oxford (Inglaterra) 1981.

⁴ STEVENSON, Kenneth E. y HABERMAS, Gary R., *Verdict on the Shroud*, Servant Books, Ann Arbor (Michigan) 1981.

yor parte de la teología moderna a la frontera del pensamiento religioso y científico de la «nueva era». La Sábana de Turín fascina a las mismas personas que leen libros como el de Capra y buscan elementos religiosos en la nueva teología. Considerados en conjunto, todos estos movimientos representan una protesta —a menudo confusa, eso sí, y excesivamente crédula— contra la hermética compartimentalización de religión y ciencia, algo que se niegan a aceptar tanto la mentalidad moderna como la postmoderna.

Gary Habermas es un teólogo que, en contra del consenso del pensamiento moderno, insiste en que la ciencia de laboratorio y la observación empírica pueden desempeñar un importante papel a la hora de iluminar la verdad religiosa. La Sábana de Turín no es uno de esos fenómenos milagrosos que requieren la fe como condición previa para poder apreciarlos. Es, por el contrario, una pieza de tela en la que hay una imagen impresa que cualquier persona puede ver. Posee unas características comprobables que ni siquiera los científicos más empíricos pueden negar. De hecho, aquellos para quienes la Sábana constituye una prueba de la resurrección de Cristo, subrayan invariablemente el hecho de que son muchos los escépticos y los religiosamente agnósticos que han investigado sobre ella.

Por supuesto que tal vez no sea el caso de la Sábana el más indicado para evidenciar una diferente relación entre ciencia y religión, porque exige una considerable labor de «descodificación». Con todo, esta suposición fundamentalista acerca de la ciencia es semejante a la que informa la creencia, asimismo fundamentalista, de que la «verdadera razón» es igualmente de fiar, hasta el punto de que le permite a uno discutir provechosamente, con un interlocutor suficientemente razonable, aun las más fundamentales cosmovisiones. Ambas posturas retrotraen a una época anterior a la del divorcio entre teología y ciencia, y anterior también a la época en la que el escepticismo metodológico de la filosofía se erigiera a sí mismo en cosmovisión.

Los fundamentalistas jamás podrían aceptar el concepto kiergaardiano del «salto de la fe». Ellos afirman que la fe es un paso perfectamente razonable, no un salto. Tampoco podrían aceptar la idea subyacente al aforismo tardío-medieval que dice: «creo porque es absurdo» (*credo quia absurdum est*). Para un fundamentalista, indudablemente, la fe no es absurda. Desde una perspectiva fundamentalista «sofisticada», los liberales que defendieron a Scopes en el «proceso del mono», frente a quienes le acusaban de haber infringido la ley del Estado de Tennessee por haber enseñado la evolución, se habrían equivocado precisamente por apelar al argumento de la división del trabajo. Los liberales admitieron que el relato del Génesis de la Creación podía ser «religiosamente válido», pero insistieron en que no era ciencia. Para el común de los fundamentalistas, para los fundamentalistas menos «sofisticados», aquellos liberales cometieron sencillamente el error de «negar la Biblia», y punto; mientras que los fundamentalistas eruditos, cultos, añadirían que los que criticaron la sentencia pronunciada contra Scopes erraban a un nivel filosófico más básico, al aceptar la mencionada dicotomía entre ciencia y fe.

La fascinación que el fundamentalismo siente por la ciencia y la razón hace pensar que, a nivel teológico, el desafío más interesante que el fundamentalismo presenta a la teología moderna consiste en determinar cómo hemos de entender la *naturaleza de la fe*. Los fundamentalistas rechazan, sin más, la idea de la teología moderna de que «no hay ideas reveladas», y de que la fe es un encuentro personal con Dios que no conlleva necesariamente un contenido cognitivo ni necesita un mediador histórico. Esta visión moderna de la fe alcanzó su apogeo en las obras de Emil Brunner y de Karl Barth, convirtiéndose en una postura aceptable para los católicos cuando Hans Küng escribió que él no observaba demasiadas diferencias entre la doctrina de la justificación de Barth y lo que él personalmente creía que era doctrina de la Iglesia Católica. La fe es vista como una relación de confianza y de fidelidad. Lo cual encaja muy bien con la concentración, típicamente moderna, en el individuo como verdadero centro de la reflexión. Y tiene la ventaja añadida de asegurar la posibilidad de la creencia religiosa, independientemente de lo que ocurra con la estructura filosófica o política del mundo.

Los fundamentalistas —a quienes en este punto se les unen muchos evangélicos— rechazan de plano esta concepción. Pero, al hacerlo, resulta que —como veremos más adelante— se encuentran junto a los teólogos de la liberación, aun cuando unos y otros repudian la concepción moderna de la fe por diferentes razones y de distintas maneras. Los fundamentalistas insisten en que la fe no es sólo una relación personal (que también lo es), sino que además posee un contenido doctrinal. Dios no sólo se revela a sí mismo, sino que además revela determinadas verdades acerca de sí. La fe es sustancia, además de forma.

También los teólogos de la liberación insisten en que la revelación de Dios tiene un contenido. Ese contenido es lo que Jon Sobrino denomina «la fe de Jesús». Y es esta fe de Jesús la que le llevó a identificarse con los marginados y a aceptar la dolorosa muerte, reservada a los criminales, que le acarrió su opción. Para el teólogo de la liberación, la exigencia de «acompañar a los pobres» no es algo que se derive de la revelación, sino que es parte integrante de ella. Dios se ha revelado como el *dios pobre* [en castellano en el original], y es éste un contenido inseparable de la revelación misma de Dios. Más adelante volveremos sobre la crítica «liberacionista» de la concepción moderna de la fe. De momento, me interesa examinar la fascinante posibilidad de que, al aferrarse a su postura «premoderna», los fundamentalistas estén proporcionándonos, sin darse cuenta, una pista para poder formular una definición «postmoderna» de la fe.

Comenzaba yo mi exploración del fundamentalismo con la esperanza de que —puesto que mantiene tenazmente su anticuada insistencia en las maneras «premodernas» del discurso filosófico y científico, y hasta crea una subcultura en la que persiste este tipo de discurso— pudiera proporcionarnos algunos indicios acerca de la naciente visión «postmoderna» del papel que propiamente corresponde a la filosofía y a la ciencia. Pero, al final, he llegado a persuadirme de que no podrá hacerlo. Ahora bien, antes de pasar a explicar por qué no podrá

hacerlo, es importante observar que esa visión de la fe —que de diferentes maneras es compartida por fundamentalistas, evangélicos, liberacionistas y otras gentes que se encuentran «extra muros» del consenso moderno— también puede llegar a ser una visión mucho más extendida en el mundo postmoderno.

Tienen razón los fundamentalistas cuando insisten en que la fe debe tener un contenido, y en que la moderna ruptura entre la fe y la razón es anormal. Pero se equivocan en lo que respecta a cuál debería ser dicho contenido, porque no son suficientemente conscientes del carácter históricamente condicionado de su propio movimiento. Una fe postmoderna habrá de coincidir con los fundamentalistas en que, en el fondo, la gente no se sentirá satisfecha con la separación entre voluntad e intelecto, entre pensamiento y sentimiento, entre afectividad y conocimiento, que ha informado la moderna concepción liberal. La pregunta por el contenido concreto de la fe constituye, pues, uno de los principales asuntos que tendrá que abordar la teología postmoderna.

Dicho asunto lo ha estudiado con gran profundidad un brillante experto francés en el estudio comparado de las religiones: Fritjof Schuon. Schuon, que no es ningún fundamentalista, se ha hecho célebre por sentir hacia el Islam y las religiones asiáticas un aprecio que jamás podría sentir un fundamentalista. Schuon aboga por una definición de la fe abiertamente opuesta a la actual concepción moderna. «Se ha dicho frecuentemente, y con razón», escribe Schuon en la primera página de *Stations of Wisdom*, «que los males de nuestro tiempo provienen de la escisión entre fe y ciencia». Schuon coincide con este diagnóstico, pero prosigue diciendo que «los comienzos de esta escisión hay que buscarlos en el interior de la propia fe, ...en el sentido de que la fe no ha sido, o no es, suficientemente apoyada por ...el orden sapiencial, o de que lo que ha predominado en la mente de la mayoría de las personas han sido más las razones sentimentales que las razones metafísicas»⁵. Y opina Schuon que este olvido del elemento intelectual («sapiencial») de la fe hizo que, a la larga, el intelecto —reducido a una especie de árida racionalidad— se volviera en contra de la fe. Que es exactamente lo que ha ocurrido.

Lo que Schuon aconseja no es que la fe sea reforzada o criticada por el racionalismo, sino que la inteligencia vuelva una vez más a ser «inteligencia contemplativa». El intelecto necesita reconciliarse con la fe para que los seres humanos puedan comprender tanto la verdad de las tradiciones reveladas como los descubrimientos de la ciencia. Para Schuon, la mente moderna ha llegado a un punto muerto que la hace peligrosamente incapaz de relacionarse con su propio mundo. Y sólo podrá recuperar su verdadera capacidad si se entiende a sí misma a la luz de una de las grandes tradiciones religiosas, desde donde pueda captarse «la inmutabilidad de los principios que gobiernan el Universo y labran nuestra inteligencia». Afirma Schuon que «las escrituras sagradas, lejos de ser cuentos populares, son por el contrario, elaboraciones altamente 'cientifi-

cas' en virtud de un simbolismo polivalente, que contiene una ciencia a la vez cosmológica, metafísica y mística».

El razonamiento de Fritjof Schuon es una especie de «apologetica» similar, en su estrategia, al pensamiento cristiano conservador. En lugar de tratar de reinterpretar las ideas religiosas en el contexto de las categorías modernas, Schuon desea cambiar dichas categorías modernas para hacerlas más abiertas al pensamiento religioso, comenzando por la definición moderna de «inteligencia».

Los fundamentalistas y otros cristianos conservadores podrían aceptar determinados aspectos de la argumentación de Schuon, el cual, sin embargo, también pone de relieve una de las características «premodernas» del fundamentalismo más paralizantes y que probablemente le impedirá hacer cualquier aportación significativa a la teología postmoderna. Dicha característica es la incapacidad del fundamentalismo para hacer frente al pluralismo religioso; su insistencia en que lo que merece crédito no son las «escrituras sagradas», sino una determinada Escritura, no las tradiciones religiosas, sino una única tradición.

Pero Schuon no se pregunta qué fue lo que originó el cambio producido en nuestro modo de entender la fe, del que tan calamitosas consecuencias se han derivado. Y al igual que otros pensadores religiosos contemporáneos que también se inspiran en más de una tradición religiosa, Schuon no afronta de manera convincente el problema de las contradictorias pretensiones de verdad que cada una de esas diferentes tradiciones reivindica para sí.

Con todo, me atrevo a predecir que en un mundo postmoderno en el que la ciencia, la filosofía y la teología han comenzado una vez más a comunicarse entre sí, y en el que la política y la religión ya no habitan diferentes compartimentos de la empresa humana, quedará también superada la actual y anti-natural separación entre la fe y el intelecto.

Estas cuestiones «teológicas» tienen también una dimensión social. Nada de lo dicho puede producirse mientras no surjan comunidades humanas en las que hayan quedado superadas las irracionales dicotomías de la modernidad, que es algo que —como veremos— ya está ocurriendo en las comunidades cristianas de base, tanto en América Latina como en otras partes. De momento, debemos fijarnos en la significación política del «auge» del fundamentalismo norteamericano. Y al hacerlo, nos preguntaremos si los hechos sugieren que, dada su actual postura política, es probable que los fundamentalistas vayan a contribuir positivamente a forjar la clase de mundo que su visión religiosa supone.

⁵ SCHUON, Fritjof, *Stations of Wisdom*, Murray, Londres 1961, p. 1.

4

La piedad populista: El fundamentalismo como ideología

Si el verdadero cristianismo consiste en hacer realidad en nuestra vida diaria las enseñanzas de Cristo, ¿quién osará decir que se nos ha ordenado civilizar con dinamita y hacer prosélitos con la espada? El imperialismo no encuentra justificación en la Biblia... El amor, no la fuerza, fue el arma del Nazareno; el sacrificarse por los demás, no el explotarlos, fue el método que Él empleó para llegar al corazón humano.

—William Jennings Bryan
Memorias, 1925

El fundamentalismo norteamericano es un movimiento que tuvo sus inicios en medios urbanos e intelectuales y cuyo exponente más entusiasta fue J. Gresham Machen, profesor de Princeton. ¿Cuál es, pues, la razón de que arraigara principalmente entre humildes campesinos de raza blanca y entre la clase media-baja del medio urbano? A esta pregunta suele responderse que el fundamentalismo es la religión de los ignorantes, y que su aceptación guarda relación, en gran medida, con una falta de cultura. Personalmente, yo no comparto esta tesis.

El fundamentalismo no es únicamente una teología y una subcultura, sino que es también una ideología, porque interpreta y defiende lo que se consideran intereses vitales de un grupo social perfectamente identificable. Falwell y Hindson (empleando la consabida táctica —practicada por negros, homosexuales y otros grupos marginales— de apropiarse expresiones originariamente usadas como epítetos contra ellos) tienen bastante razón al calificar el fundamentalismo de «religión tremendista». Lo cual significa también que el fundamentalismo —al igual que la teología de la liberación, el «nativismo» norteamericano y algunas otras teologías— es una ideología *anti-moderna*. Para la gente humilde del campo y de la aldea que lo hacía suyo, el fundamentalismo expresaba su oposición al poderoso mundo moderno liberal-capitalista que venía a dar al traste con su estilo tradicional de vida.

Una ideología es un conjunto de ideas y valores que proporciona a una clase social, a una nación o a un determinado grupo humano, una visión del mundo capaz de orientar e inspirar la acción colectiva. En cuanto ideología, el

fundamentalismo contiene una imagen implícita de cómo debería ser la sociedad. Los fundamentalistas no sólo insisten en preservar los fundamentos de la fe, sino que además piensan en un mundo en el que dichos fundamentos gocen de una más general aceptación teórica y práctica. Desean no sólo «preservar la fe», sino también transformar el mundo de tal manera que la fe pueda ser más fácilmente preservada.

Ello requiere un mundo en el que la ciencia y la filosofía desempeñen unos papeles totalmente diferentes de los que actualmente vienen desempeñando. Cuando los pensadores fundamentalistas rechazan la idea moderna de que la filosofía tiene muy poco que decir acerca de las cosmovisiones, no están únicamente abogando por un estilo de filosofía próximo a la gran tradición de un Platón, un Santo Tomás o un Spinoza. Están además proponiendo una sociedad en la que la filosofía tenga un mayor protagonismo. Cuando los fundamentalistas exhiben fotografías de la Sábana Santa de Turín tomadas con rayos infrarrojos, están expresando su añoranza, un tanto confusa, de una cultura en la que científicos y teólogos colaboren de consuno en una empresa común.

Esta visión de una cultura común la comparten prácticamente todos los críticos conservadores y tradicionalistas de la modernidad. Sin embargo, por lo que se refiere al trascendental problema de cómo hacer realidad dicha cultura, el fundamentalismo se diferencia tanto del evangelismo teológicamente conservador como del liberalismo religioso, los cuales coinciden en aceptar, en diversa medida, la moderna reducción del papel de la religión y de la teología. Aunque los evangélicos difieren profundamente de los liberales acerca del contenido de la fe, tienden a aceptar el mundo moderno como la palestra en la que debe realizarse la tarea teológica. La discusión entre liberales y evangélicos se refiere al mensaje, no al mundo. Por su parte, los fundamentalistas —como resulta paradójicamente evidente en sus enérgicas protestas contra la «separación del mundo»— se encuentran bastante menos satisfechos con el *logos* moderno y lo critican bastante más. Su idea de la apologetica no consiste en traducir el evangelio a las categorías mentales de la modernidad, sino en transformar las modernas categorías mentales para que pueda comprenderse el evangelio. Son críticos de la cultura y teólogos políticos, aun a pesar suyo.

Su oposición a la modernidad hace que los teólogos fundamentalistas estén más próximos a los teólogos de la liberación de lo que cualquiera de ellos estaría dispuesto a reconocer. Unos y otros se niegan a aceptar el mundo moderno o la «mentalidad moderna». Unos y otros hablan desde el contexto de grupos sociales que no se han beneficiado del «ethos» liberal moderno, sino que lo han experimentado como una amenaza a su bienestar. Unos y otros creen que la tarea más urgente hoy del cristianismo no consiste en mejorar y redefinir la doctrina, ni en traducir el mensaje a los términos propios del mundo, sino en hacer al mundo más conforme con el mensaje.

El hecho de que los teólogos fundamentalistas y los teólogos de la liberación suelen ubicarse respectivamente en uno y otro extremo del espectro político no debería oscurecer esta sorprendente similitud estructural entre ambos. En

cierta ocasión dijo Karl Marx que, hasta la época en que él vivió, los filósofos se habían limitado a interpretar el mundo, pero que lo que hacía falta era transformarlo. Podríamos decir que los teólogos liberales y evangélicos han tratado de hacer creíble al mundo moderno el mensaje cristiano. Los fundamentalistas y los teólogos de la liberación, por su parte, no tienen excesivo interés en interpretar. No desean tanto hablar y ser oídos por el mundo, cuanto transformarlo. Ahora bien, la forma de religión tradicional representada por el fundamentalismo ¿puede contribuir en algo a un cristianismo postmoderno? Su reciente historia hace abrigar ciertas dudas.

No deja de ser bastante lógico el hábito del fundamentalismo norteamericano de andar oscilando entre refugiarse en una subcultura y realizar denodados esfuerzos por rehacer la sociedad toda. Dicho hábito procede de la creencia de que todo el mundo, y no sólo un segmento religioso del mismo, debería reflejar su origen sagrado. Es ésta una visión de la sociedad que Paul Tillich calificó de «teónoma» (en oposición a una visión «heterónoma» en la que los valores religiosos tuvieran que ser algo impuesto). Pues bien, cuando se sustenta esta opinión, resulta imposible aceptar el papel marginal al que ha sido relegada la religión en el mundo moderno, y entonces, o bien trata uno de cambiar toda la sociedad para hacerla conforme a lo que se piensa que debería ser (con el consiguiente peligro de heteronomía), o bien se refugia uno en una subcultura más reducida y manejable en la que sea posible una especie de mini-teonomía.

Harold Berman, de la facultad de derecho de Harvard, ha escrito:

Hay algunos, sobre todo intelectuales, que suponen que los principios legales fundamentales (...) pueden subsistir sin ningún tipo de cimientos religiosos o cuasi-religiosos, a base únicamente de los adecuados controles políticos y económicos y de la filosofía del humanismo. Pero la historia, incluida la historia actual, dice otra cosa muy distinta. Los hombres no prestarán su lealtad a un sistema político y económico, y menos aún a una filosofía, a no ser que represente para ellos una más elevada y sagrada verdad¹.

A su modo, los fundamentalistas respaldan esta teoría de la relación entre religión y sociedad civil. ¿Pero serán capaces los fundamentalistas norteamericanos de ayudar a configurar semejante sociedad en el futuro? Hay tres razones que lo hacen muy improbable.

La primera razón es que el fundamentalismo norteamericano es a la vez teología, subcultura e ideología, pero no todos estos componentes tienen idéntico peso. «Cuando yo era niño en Virginia», dice Jerry Falwell, «en una sociedad 'tremendista', el patriotismo era tan sólo una parte de la vida». En honor a la verdad hay que decir que Falwell reconoce que también el racismo era parte de aquella vida, pero que él cree haberlo superado. En la Thomas Road hay ac-

¹ Citado en: HENRY, Carl F. H., «The Fundamentalist Phenomenon: The Ricochet of Silver Bullets», en *Christianity Today* XXV, 15 (4 de septiembre de 1981), p. 30.

tualmente personas de raza negra, y Falwell se siente orgulloso de haber sido atacado por el Ku Klux Klan como «un enemigo de la raza blanca».

Pero ¿cuántos valores más —de cuantos defienden la Thomas Road y otras parecidas iglesias fundamentalistas— se derivan del cristianismo y cuántos se derivan de la «sociedad tremendista»? Se encuentren donde se encuentren, los cristianos siempre tendrán que responder a esta pregunta acerca de la cultura a la que pertenecen. Pregunta que brota del reconocimiento de que, aun cuando la cultura deba ser la portadora de la religión, la religión bíblica, además, juzga y depura los valores culturales. ¿Están los fundamentalistas dispuestos a someter a prueba los fundamentos cristianos de su apoyo prácticamente incondicional a la política exterior norteamericana y al sistema económico capitalista? ¿Están dispuestos a someter a examen su postura mediante un detenido estudio de la Biblia y debatiéndolo con personas que comparten su misma fe, pero que poseen una cultura diferente?

Existen indicios de que hay fundamentalistas dispuestos a abordar dicho diálogo y a modificar su postura en relación a determinados aspectos sociales (y no sólo teológicos), si se les convence de la necesidad de hacerlo. Pero son muchos los que no están dispuestos a ello. Han vivido demasiado tiempo en el «ghetto» fundamentalista como para estar dispuestos a dejarse ver y a dialogar.

El elemento ideológico «tremendista» del fundamentalismo hace que sea sumamente volátil la mezcla de cultura y teología. Los humildes agricultores de Norteamérica no siempre han estado tan bien dispuestos hacia los grandes negocios y hacia el capitalismo corporativo como parecen estarlo actualmente los líderes del fundamentalismo religioso norteamericano. La amistosa alusión de Jerry Falwell al *Wall Street Journal* en su sermón no habría sido del agrado del «gran fundamentalista», William Jennings Bryan, que estuvo en el palacio de justicia de Dayton, Tennessee, mucho antes que Jerry Falwell, pero que además hizo que a la gente se le saltaran las lágrimas con sus ataques populistas a quienes habían crucificado a los trabajadores de Norteamérica en una «cruz de oro». Algunos de sus correligionarios fundamentalistas han acusado a Falwell de haber traicionado la causa, de haber transigido excesivamente. Bryan no sólo defendió a la Biblia de lo que él consideraba ataques modernistas, sino que también defendió a las postergadas gentes del campo de los Estados Unidos, la «mayoría moral» de su tiempo, frente al poder de Wall Street y las altas finanzas. Incluso dimitió de su cargo de Secretario de Estado cuando no se sintió capaz de ejecutar lo que su conciencia cristiana le decía que era una política exterior belicista y agresiva.

Aunque Jerry Falwell pretenda cubrirse con el manto de William Jennings Bryan (¿qué otra cosa podría querer significar su viaje a Dayton y el «número» del periódico en la sala de justicia?), en muchos aspectos ha descartado la política populista de Bryan, convirtiéndose en defensor de las mismas gentes contra las que Bryan se pasó la vida combatiendo. En el fundamentalismo político norteamericano podemos detectar la tensión existente entre la tradición auténtica

camente populista del «tremendismo» y el aprecio, cada vez más generalizado, por los grandes negocios. ¿Cuál de ambos elementos acabará venciendo?

Si los profesores de Biblia de las iglesias fundamentalistas siguen reflexionando en el enfrentamiento entre Jesús y los «críticos» con que éste topó en su tiempo, como los saduceos y los herodianos, no podrán dejar de descubrir que estos grupos no eran tan sólo «escuelas de pensamiento», sino movimientos políticos. Las dificultades que Jesús tuvo con los saduceos no se referían principalmente a aspectos doctrinales, sino que más bien tenían que ver con el conflicto existente entre las clases políticas y económicamente dominantes, a las que los saduceos representaban, y la chusma indigente, tanto rural como urbana, que constituía la mayoría del movimiento de Jesús². Si en lugar de una cierta e inverosímil combinación entre el «establishment» del Este y una política de rearme moral doméstico, comenzara alguna vez a predominar, como ya ha sucedido en ocasiones, la «política de Jesús», entonces el fundamentalismo produciría un impacto absolutamente distinto en la escena política nacional.

Por lo general, los teólogos de la liberación no han prestado demasiada atención al fundamentalismo. Pero si lo hicieran, comprobarían que eso que venimos llamando «tremendismo» representa una dimensión ambigua, pero no enteramente negativa. La política «tremendista» en los Estados Unidos ha sido siempre imprevisible, propensa a espasmos alternativos de rabiosa rebeldía y de fácil acomodación a la demagogia. Pero raras veces ha incurrido en adular servil y prolongadamente a los modernos epígonos de los saduceos y los herodianos. Cuánta será su influencia, y de qué clase, en el actual florecimiento del fundamentalismo político, es algo que está por ver.

Mi segunda razón para dudar de que el fundamentalismo vaya a lograr contribuir a una teología postmoderna tiene que ver con lo que podríamos llamar su creencia «político-apocalíptica» en la cercanía del final de los tiempos. La escatología del «Cristo-está-a-punto-de-llegar» no sólo disuade de cualquier clase de esfuerzo por efectuar un cambio constructivo, sino que además puede producir una especie de recalentado fatalismo: si la gran catástrofe se acerca, que sea cuanto antes.

Sin embargo, aunque en Lynchburg todo el mundo habla de la inminente venida del Señor, lo cierto es que no dejan de hacer planes para el gran «estirón». El Liberty Baptist College va a convertirse en una universidad. Muy cerca de allí, en Liberty Mountain, va a construirse un gran complejo dedicado al retiro espiritual. Y el plan de Falwell para reunir a las dispersas tribus fundamentalistas requerirá años de paciente orquestación. Nadie parece esperar que todo ello vaya a realizarse enseguida.

Por el contrario, fuera de allí la cosa es diferente. Cuando la novelista A. G. Motjabai viajó hasta Amarillo, Texas, para comprobar cómo respondía la

² Para unas descripciones recientes de las relaciones de Jesús con los grupos políticos, véase: *Jesus in His Time* (editado por Hans Jürgen Schultz), Fortress Press, Filadelfia 1971, especialmente el ensayo de WINTER, Paul, «Saducees and Pharisees».

ciudad al llamamiento del obispo Leroy Matthiesen a sus fieles en el sentido de que consideraran la posibilidad de no trabajar para Pantex, una fábrica de la localidad donde se almacenaban armas nucleares, descubrió que la principal oposición religiosa al obispo procedía del reverendo J. Alan Ford, ministro de la Iglesia Baptista del Suroeste (que, con sus dos mil miembros, pretende ser «la iglesia con más rápido crecimiento de Amarillo») y líder local de «Mayoría Moral». Ford cree que los libros bíblicos de Daniel, Ezequiel y Apocalipsis nos dicen lo que va a suceder en un futuro próximo: «...una invasión rusa del Irán. Rusia explotará su posición ventajosa en el Oriente Medio... Rusia irá a la guerra con Israel...» Todo está en el Apocalipsis y en Ezequiel. Estamos viviendo los últimos días.

Otro ministro de Amarillo, el Reverendo Royce Elms, líder de una iglesia pentecostalista, invitaba a un visitante a que examinara el versículo 10 del capítulo tercero de la segunda Carta de Pedro, que dice: «los elementos, abrasados, se disolverán»; y el versículo 12: «cuando los cielos, en llamas, se disolverán». Elms consuela a sus fieles asegurándoles que, aun cuando la catástrofe es inminente, también es inminente el «Rapto». Los verdaderos cristianos serán arrebatados y elevados por el aire, al encuentro del Señor que descende. Todo se producirá de manera instantánea. «Durante todo este tiempo, Dios no deja de hablarnos con su Palabra y de decirnos que no nos preocupemos. Si la bomba que ha de ser arrojada sobre Amarillo cayera hoy, no me inquietaría lo más mínimo»³.

En aquellas regiones y subculturas más influenciadas por el fundamentalismo está muy difundida, incluso entre gentes que no asisten a la iglesia, esta sensación de que nos encontramos en los últimos días, además de una especie de vertiginosa fascinación hacia dicha probabilidad. Respondiendo a la pregunta de una amistosa y joven pareja, con la que coincidí en un restaurante de Carolina del Norte, acerca de lo que estaba yo haciendo «tan lejos de casa», les dije que había ido hasta allí para hablar en una iglesia local en favor de la congelación del programa de armas nucleares. Entonces ellos, sonriendo, me aseguraron que estaba perdiendo el tiempo. Me dijeron que ellos nunca iban a la iglesia, pero que sabían que el mundo estaba a punto de acabarse por culpa de una guerra atómica, porque «eso es lo que dice la Biblia». Dicho lo cual, volvieron a su cerveza mientras contemplaban la televisión.

Después de su viaje a Amarillo, Motjabai lo describía del siguiente modo:

Es inevitable sacar la impresión de que algunos de los fervorosos cristianos, tanto de nacimiento como por conversión, consideran el cristianismo como algo que no ha funcionado, que no podía funcionar (al menos en la «Primera Venida»). El convencimiento de que la humanidad está abocada a su autodestrucción y de que la bondad no puede triunfar en un mundo tan perverso; el recurso constante al Antiguo Testamento,

³ MOTJABAI, A. G., «Amarillo, the End of the Line», en *Working Papers IX*, 4 (1982), pp. 26 ss.

y concretamente a sus aspectos más belicosos; el deseo de mejorar acudiendo a los tremendos remedios que ofrece el libro del Apocalipsis; el fiarlo todo a la «Segunda Venida»... todo ello, aunque resulte extraño, niega la «buena noticia» del Evangelio y de la Primera Venida⁴.

Este siniestro fatalismo no sólo tiene muy poco que ver con la Biblia y con lo que la mayoría de los cristianos han creído a lo largo de los siglos, sino que es además un mensaje muy diferente del que se transmite en el jovial y risueño clima de Lynchburg. Lo malo es que el difundir la mala noticia de una inminente guerra nuclear puede convertirse en una profecía que por su propia naturaleza contribuya a cumplirse. Cuando el fundamentalismo deja de proclamar el meollo del mensaje bíblico —a saber: que Dios llama a los seres humanos a arrepentirse y a apartarse de sus perversos caminos, y que la gracia de Dios hace posible dicho arrepentimiento—, entonces el fundamentalismo renuncia a toda posible pretensión de ser una teología cristiana o bíblica. Ha optado por un destino de segunda clase, por un fatalismo ineludible que ocasiona una cinica sensación de impotencia. Se ha convertido en una patología religiosa.

¿Cuál de estas dos facetas de la tradición fundamentalista acabará predominando: la que llama a la nación a retornar a la justicia o la que cierra sus puertas ante el ciclón y se sienta a esperar el cataclismo? De la respuesta a esta pregunta depende el futuro de la capacidad del fundamentalismo para decir una palabra saludable e influir en la construcción del futuro. Si predomina su faceta fatalista, entonces el fundamentalismo puede convertirse en otro factor más que contribuya a privarnos de cualquier clase de futuro.

Mi tercera razón para dudar de la influencia del fundamentalismo en el cristianismo postmoderno es su reciente romance con los medios electrónicos de comunicación. El fundamentalismo es una expresión religiosa sumamente tradicional. La televisión, por el contrario, es un fenómeno que se caracteriza por su poder para destruir las tradiciones. Sin embargo, pocas veces un movimiento religioso ha adoptado un artefacto de la modernidad con tanto entusiasmo y con tanta falta de sentido crítico. Los programas religiosos de televisión de mayor audiencia (los de Rex Humbard, Pat Robertson, Jerry Falwell y Oral Roberts) tienen todos ellos una orientación más o menos fundamentalista. Las facultades y seminarios vinculados al movimiento fundamentalista disfrutaban de los mejores equipos de televisión con que puedan soñar unos estudiantes. Todo el mundo reconoce que los programas de televisión fundamentalistas están realizados con un alto grado de competencia técnica. Y esto no es más que el comienzo. En un artículo publicado en el periódico evangélico *Christianity Today*, Tom Bisset, director general de la emisora WRBS-FM de Baltimore, dice:

El mundo cristiano está a punto de padecer el «shock del futuro» representado por una invasión de múltiples sistemas a domicilio propios de

⁴ *Ibid.*, p. 28. Para un difundidísimo informe de la escatología apocalíptica fundamentalista, véase: LINDSEY, H. y CARLSON, C. C., *The Late Great Planet Earth*, Bantam Books, Grand Rapids 1970.

la era espacial... Una gran parte de los cachivaches tecnológicos ya se han metido en casa. La televisión por cable y la televisión que funciona a base de monedas han ensanchado el abanico de posibilidades del telespectador. Los sistemas de cable de doble dirección, que permite a ambas partes verse y hablarse a distancia, han logrado un gran éxito. Ha comenzado a funcionar un servicio de asesoría cristiana en medios de comunicación a nivel nacional. Las grabadoras de «videocassettes» y los «videodiscos» pronto permitirán a las librerías cristianas ofrecer conciertos, asambleas revivalistas o sesiones de instrucción —en video y en audio— por el precio de un disco. Las emisoras de baja potencia, que pronto entrarán en funcionamiento, y los sistemas de conversión UHF/VHF, que ya funcionan actualmente, aumentan la incesante expansión de la oferta y el consumo de programas.

Pero aun los más descabellados sueños difícilmente podrían prever lo que depara la tecnología de los satélites y las computadoras. Es perfectamente imaginable, por ejemplo, un sistema mundial de satélites «cristianos» capaz de enviar a la tierra 24 señales distintas de televisión y otras tantas señales de FM. Todo ello significaría 48 nuevas posibilidades de escucha y de visión para quien sintonice en la onda adecuada o posea el material necesario...

Cualquier necesidad audiovisual que pueda imaginarse quedará cubierta. Sean cuales sean los gustos musicales, las necesidades pastorales o los caprichos y deseos que puedan tenerse, todo podrá encontrar y encontrará cabida en esos superespecializados canales⁵.

Bisset tiene miedo de que se produzca un «atracción de evangelio». ¿Qué ocurre cuando, en un intento profundamente antimodernista de reafirmar la primacía de los valores tradicionales, se utiliza una forma cultural que en sí misma es absolutamente moderna y anti-tradicional? Esta es la tensión entre contenido y forma, entre el mensaje y el medio, que se produce cuando la «Hora del evangelio de los viejos tiempos» sale al aire en televisión.

El escritor judío-alemán Walter Benjamin abordó este problema en un célebre ensayo, publicado por primera vez en 1936, titulado «La obra de arte en la era de la reproducción mecánica». Benjamin escribía sobre arte, pero, como él mismo dice, sus observaciones podían aplicarse igualmente a la religión. Afirmaba que la reproducción mecánica de cualquier obra de arte altera profundamente su significado, haciéndola diferente; y ello en modos que jamás pueden prever quienes la reproducen. Benjamin estaba convencido de que «la técnica de reproducción disocia al objeto reproducido del terreno de la tradición». Lo cual conduce, en último término, a «la liquidación del valor tradicional de la herencia cultural», lo que Benjamin calificaba como «la decadencia del aura»⁶.

⁵ BISSET, Tom, «Religious Broadcasting Coming of Age», en *Christianity Today* XXV (4 de septiembre de 1981), p. 30.

⁶ BENJAMIN, Walter, *Illuminationen. Ausgewählte Schriften*, Suhrkamp Vg., Frankfurt a. M. / Londres 1955. (Trad. castellana: *Illuminaciones*, Ed. Taurus, Madrid 1980², 2 vols.). Véase

Si se aplica este análisis a los fenómenos religiosos, se constata que el cambio de significado es especialmente radical. Para Benjamin, una característica esencial de cualquier obra de arte la constituye la sensación de distancia y de respeto que produce y que, en su opinión, se deriva también del propósito religioso y espiritual al que originariamente sirvió el arte. Es esta distancia lo que le confiere autoridad. Pero la reproducción, al disociar el objeto de la «ubicación» espiritual que le es propia y privarle de su aura, le roba al mismo tiempo su autoridad al hacerlo demasiado cercano, demasiado accesible.

Jerry Falwell y otros tradicionalistas religiosos que con tanto entusiasmo han adoptado la televisión en color, la última forma de la moderna reproducción mecánica, tal vez hayan asestado un golpe de muerte precisamente a aquello que trataban de defender: el «evangelio de los viejos tiempos» y la religión tradicional. El paso de la tienda de campaña del predicador evangelista al tubo electrónico ha amplificado enormemente las voces de los defensores de la tradición. Pero al mismo tiempo las ha hecho más dependientes del estilo y los condicionamientos inherentes al propio medio. Lo cual explica el cambio no demasiado sutil que se advierte en la Thomas Road Baptist Church cuando, concluido el estudio de la Biblia, se encienden las luces y toda la congregación se convierte de pronto en protagonista de un espectáculo televisivo a escala nacional. A pesar de la consumada habilidad de Jerry Falwell para salvar el vacío que se produce, es difícil dejar de experimentar la sensación de haber sido violentamente reintroducido en el mundo moderno y alejado sensiblemente de la intención antimodernista y longeva del mensaje.

La televisión religiosa se convierte en espectáculo. Jerry Falwell aún sigue presentándose detrás de un púlpito, pero Pat Robertson emplea un escenario calcado de un programa de variedades nocturno, en el que una serie de invitados espléndidamente vestidos van sucesivamente refiriendo a los telespectadores cómo el Señor les ha concedido el éxito, la salud, el dinero y el poder. El evangelio es reducido a un simple medio para obtener los mismos fines seculares modernos que combatían los antiguos predicadores.

El crítico alemán de la sociedad Jürgen Habermas afirma que se está librando un combate entre lo que él denomina «mundos de vida comunicativos» y los sistemas más formalmente organizados, basados en el poder y el dinero y gobernados por los medios de masas⁷. Esta es exactamente la contradicción en que hoy se encuentra el fundamentalismo político basado en la televisión. En la contienda entre el Sistema y la moralidad tradicional, Jerry Falwell y sus seguidores creen fervientemente hallarse del lado de los ángeles. Creen estar defendiendo los valores morales de los viejos tiempos contra la invasión de la modernidad. Pero los medios técnicos y organizativos que han escogido para librar el

también: LUNN, Eugene, *Marxism and Modernism: An Historical Study of Lukacs, Brecht, Benjamin and Adorno*, University of California Press, Berkeley 1982.

⁷ HABERMAS, Jürgen, «Modernity vs. Postmodernity», en *New German Critique* XXII (invierno de 1981), p. 18.

combate tal vez estén destruyendo precisamente los recursos religiosos más necesarios para salvar la moralidad tradicional.

La televisión, la correspondencia masiva por computadora y las últimas técnicas de «marketing» no son instrumentos neutros, sino que incrustados en ellos hay una serie de actitudes y valores que son contrarios a la moralidad tradicional y aumentan la masificación. Como dice Habermas, la modernización capitalista transfiere cada vez más «material social» de los «mundos de vida» a los ámbitos de acción controlados por los grandes sistemas exteriores. Este proceso, primeramente, no tocó los ámbitos de la religión, la educación y la familia; en lugar de ello, se centró en sectores más abiertamente económicos, como la banca y la industria. Pero actualmente «los imperativos del sistema», dice Habermas, «están haciéndole invadir sectores manifiestamente incapaces de desempeñar sus funciones fuera de unas áreas de acción estructuradas de manera comunicativa»⁸. Las redes de televisión y la correspondencia por computadora no son «áreas de acción estructuradas de manera comunicativa», sino poderosas fuerzas anti-comunicativas empeñadas en atiborrar el insaciable buche del sistema moderno con un número cada vez mayor de aquellas actividades humanas que solían tener lugar en «mundos de vida».

La contradicción entre la religión tradicional y los medios de masas parece inevitable. Y la contradicción más profunda radica en el problema de la naturaleza de una auténtica comunidad religiosa. Uno de los verdaderos motivos del vigor de las florecientes comunidades de base en América Latina y en otros lugares consiste en que favorecen algo que los seres humanos necesitan enormemente: un tipo de agrupación en el que los contactos sean cara a cara, directos. Esto es algo que no consiguen los predicadores de la televisión. A pesar de sus esfuerzos por persuadir a los telespectadores a que escriban cartas y llamen por teléfono, y a pesar del aire pretendidamente popular de las emisiones, hay algo esencial que se echa en falta en una congregación «televisiva». Al apostar tan fuertemente por los medios de masas, el fundamentalismo, sin pretenderlo, tal vez se haya entregado de pies y manos a uno de los más característicos instrumentos de ese mismo mundo moderno al que tan denodadamente pretenden combatir. Si el diablo es un modernista, puede resultar que los predicadores de la televisión hayan pactado inocentemente con el mismísimo Lucifer, que, tal como enseña la Biblia, se manifiesta siempre como un ángel de luz.

Justamente antes de marchar de Lynchburg, me detuve a visitar la sede nacional de la «Hora del evangelio de los viejos tiempos», que se encuentra en lo que antaño fue un almacén contiguo a un supermercado. En el interior del local, que ha sido convenientemente transformado, un gran número de voluntarios atienden las llamadas telefónicas que llegan a una enorme centralita. El

⁸ *Ibidem*.

ambiente que se respira es un ambiente de actividad, de amabilidad y de eficacia. Aquel mismo día, a primera hora, se había transmitido desde allí un programa de televisión en el que Falwell había hablado acerca de la decisión del presidente Reagan de promover una enmienda a la Constitución de los Estados Unidos que permitiera la posibilidad de rezar al comienzo de las clases en las escuelas públicas. Había entrevistado al senador por Carolina del Norte Jesse Helms, uno de los que apoyaban la enmienda, y le había regalado una gran pegatina en la que se leía: «Los niños necesitan rezar». También había invitado a los espectadores a dar su opinión al respecto llamando a cobro revertido. Estas eran las llamadas que ahora estaban atendiendo los voluntarios, y casi todas ellas eran para mostrar su apoyo a la enmienda. Con esas llamadas, en las que, por supuesto, se pedía el nombre y la dirección de quien telefoneaba, la «Hora del evangelio de los viejos tiempos» conseguía además miles de posibles nuevos donantes. Pero había también un grupo de voluntarios enfrascados en una especie de «counseling» de alta tecnología. Sentados ante unos ordenadores provistos de sus respectivas pantallas, tecleaban para enviar un aluvión de cartas previamente procesadas a espectadores preocupados y llenos de dudas, extendidos por todo el país. En mi interior pensé que la era de la reproducción mecánica no había llegado únicamente al mundo del arte, sino también a la oración y a la cura de almas.

En sus casi cien años de vida, el fundamentalismo norteamericano ha soportado numerosos ataques. Ha constituido un escándalo para los intelectuales liberales, y un auténtico obstáculo para los escépticos. Pero siempre se ha mostrado irascible, repleto de una cierta vitalidad agresiva. Acorralado en muchas ocasiones, siempre ha vuelto a emerger para arrojarle piedras al Goliath del modernismo. Pero ¿conseguirán el tenue zumbido de las computadoras y los «índices de Nielsen» lo que no han conseguido la condescendencia, el desprecio y la propia persecución? Los fundamentalistas y otros cristianos conservadores tienen algo importante que decir a un mundo enfermo de modernidad. Pero hay muy pocas personas que quieran vivir en una sociedad en la que los valores de una determinada subcultura son violentamente arrojados sobre todos nosotros en nombre de Jesús.

Los fundamentalistas han logrado un verdadero «record» de derrotas convertidas en triunfos, y viceversa. Cuando William Scopes fue condenado por enseñar el evolucionismo, constituyó una victoria para los fundamentalistas. Pero no tardó en resultar evidente que, debido a la inmensa publicidad de que gozó el asunto, no ha sido en absoluto una victoria, sino una derrota en toda la línea. Después del proceso, los fundamentalistas volvieron a batirse en retirada. Ahora, con la televisión y los ordenadores a su alcance, intuyen una nueva victoria, mucho mayor que la que obtuvieron en Dayton, Tennessee. Pero, por algunas de las mismas razones, dicha victoria podría convertirse en una nueva derrota, y esta vez quizá definitiva.

5

El fundamentalismo y la teología postmoderna

Teniendo en cuenta los lamentables defectos de la vida moderna, no debería elogiarse un determinado tipo de religión por el mero hecho de ser moderna, ni debería condenarse simplemente por ser antigua. Al contrario, es tal la situación de la humanidad que uno puede perfectamente preguntarse qué es lo que ha hecho tan grandes a los hombres de pasadas generaciones y tan pequeños a los de la generación actual.

—J. Gresham Machen
*Christianity and Liberalism, 1923*¹

Hemos examinado el actual renacimiento del fundamentalismo en la esperanza de que —dado el punto muerto a que ha llegado la teología moderna— un movimiento religioso tan intensamente antimodernista pudiera ofrecer una serie de pistas y recursos para la elaboración de una teología postmoderna. Pero hemos llegado a la conclusión de que tal cosa no es muy probable. Entonces, ¿por qué, a la hora de buscar una teología postmoderna, habría que prestar atención a un movimiento religioso que parece estar tan orientado al pasado y que carece de todo tipo de ideas aprovechables para una futura teología?

Las teologías y movimientos religiosos de los que podemos esperar obtener una visión postmoderna tienen en común el que son sumamente críticos con respecto al mundo moderno y a su teología y, al mismo tiempo, se encuentran profundamente insertos en él. Con independencia de cualesquiera otras cosas que puedan decirse acerca del fundamentalismo norteamericano, es evidente que reúne ambas características.

J. Gresham Machen, del Princeton Theological Seminary, fue quizá el más brillante defensor del fundamentalismo. Machen encarnó perfectamente el rechazo, por parte de la teología cristiana, tanto del propio mundo moderno —que para él era un mundo vulgar, mecanizado, cada vez más dominado por los «expertos» y carente de creatividad artística— como de la teología moderna,

¹ Citado en: HUTCHINSON, William R., *The Modernist Impulse in American Protestantism*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) y Londres 1976, p. 266.

a la que acusó de traicionar la fe histórica. Si rechazó el liberalismo teológico fue porque lo consideraba no sólo una interpretación errónea del cristianismo, sino una religión completamente distinta. «La gran religión redentora que siempre ha sido conocida con el nombre de *cristianismo*» —escribía Machen en *Christianity and Liberalism*— «se encuentra en lucha contra un tipo absolutamente distinto de creencia religiosa, que no es otra cosa sino la creencia más destructora de la fe cristiana»². Según Machen, el enfrentamiento era lo suficientemente serio como para que no hubiera posibilidad alguna de arreglo. En las iglesias no podían tener cabida ambas partes. No se puede servir a Dios y a «Mammón». Una de ambas partes, o los liberales o los fundamentalistas, tendría que marcharse. «La separación entre ambas partes en la iglesia», insistía Machen, «es la más urgente necesidad del momento».

«La iglesia», escribía también Machen, «se encuentra hoy en trance de pe-recer no por un exceso de pensamiento, sino por falta de él». E insistía en la importancia de las ideas y en que lo que hoy es cuestión de especulación académica «comenzará mañana a mover ejércitos y a derribar imperios». Tan eficaces eran sus argumentos que las publicaciones de carácter más secular se deshacían en elogios hacia él aun cuando discreparan de sus opiniones. Tanto el *New Republic* como el *Nation* publicaron artículos en 1923 en los que indicaban que la lógica estaba del lado de los fundamentalistas y que, si los modernistas deseaban redefinir la fe, deberían al menos crear nuevas iglesias o «denominaciones» en las que poder hacerlo. El propio Walter Lipmann, que se distinguía por su incondicional ateísmo, escribía en 1929 que Machen había formulado «la más afortunada argumentación aducida por cualquiera de las dos partes en la actual controversia». Lipmann no estaba de acuerdo con las conclusiones de Machen; para él, la humanidad no tenía más remedio que obrar sin ayuda de nadie ajeno a ella. Pero sí creía que Machen había delimitado correctamente la alternativa entre cristianismo histórico y modernismo, y que lo único que hacía la teología liberal era enturbiar las aguas. «Haremos muy bien», escribía Lipmann, «en escuchar al doctor Machen».

La obra de Machen representa lo que es verdaderamente importante en el fundamentalismo: su insistencia en que hay algo que hace esencialmente incompatible al cristianismo y a la modernidad, y que todo intento por adaptar el evangelio a la moderna visión del mundo no puede conducir sino al desastre. Los fundamentalistas, no obstante, eran también curiosamente tolerantes y hasta entusiastas de aquellos rasgos del mundo moderno que no consideraban contrarios al cristianismo. El propio Machen, por ejemplo, creía que el individualismo y la economía del *laissez faire* eran perfectamente aceptables, y se pronunció públicamente en contra de la legislación que abolía el trabajo infantil. Con todo, la fundamental postura filosófica de los intelectuales fundamenta-

listas oponía sin ninguna ambigüedad al cristianismo frente a la modernidad y el modernismo.

El fundamentalismo norteamericano ha llegado a ser, en algunos aspectos, lo contrario de lo que fue en sus orígenes. Nacido como un movimiento intelectual que no tardó en ganarse partidarios entre las clases populares, pero sin dejar de contar con valedores claramente doctos, se ha convertido en un fenómeno, dirigido por una minoría, que —salvo algunas notables excepciones— manifiesta un interés relativamente escaso por los asuntos intelectuales. Iniciado como un movimiento ferozmente antimodernista, últimamente ha adoptado algunos de los más discutibles rasgos del mundo moderno que sus fundadores despreciaban. La pregunta acerca de cómo y por qué ha sucedido esto, hace pensar que en la historia del fundamentalismo puede haber una aleccionadora moraleja para otros movimientos religiosos de carácter antimodernista.

El fundamentalismo es un vástago de la tradición antimodernista, que desde sus comienzos ha combatido siempre al mundo moderno. Pero como movimiento concreto, el fundamentalismo ha hecho su aparición en la historia hace relativamente poco tiempo, y no tanto como guardián de una antigua herencia, sino como una de las más estridentes protestas dentro de ese más amplio y moderado ámbito de desacuerdo.

La crítica religiosa conservadora del mundo y la teología modernos posee realmente un cierto patetismo que suscita la benevolencia, aun cuando su diagnóstico parezca erróneo. Y aunque el tono de los fundamentalistas sea casi siempre hipercrítico y hasta «santurrón», no es difícil compartir su disgusto por la facilidad con que la teología moderna ha aceptado las premisas de la modernidad. Entre las gentes conservadoras en el aspecto religioso cunde la tristeza. Lo que parecen estar diciendo es que las almas perdidas que vagan por la tundra de la modernidad son más dignas de compasión que de reproche, porque es posible que hasta sientan hambre y sed de justicia, pero de algún modo la enrarecida atmósfera sofoca sus gritos. No es que «los niños que están junto a la puerta» se mofen cruelmente. Desean orar, pero no pueden.

La tesis central de los críticos conservadores de la teología moderna es que, dado que el mundo moderno es una zona catastrófica espiritual, la teología no debería jamás intentar, como algo primordial, llegar a un acuerdo con él. La era moderna es el malo de la película, y la teología moderna su amante. La descripción que estos críticos conservadores hacen del desierto moderno, espiritualmente reseco, puede ser detallada con multitud de hechos. Los fundamentalistas deploran la desenfundada escalada de divorcios, la plaga de la pornografía, la exclusión de Dios de las escuelas, el alza de la homosexualidad... Los críticos más sofisticados denuncian la erosión del buen gusto, la degeneración del lenguaje y la desaparición de la cortesía y la urbanidad. Los neoconservadores políticos hablan del fantasma del totalitarismo y del fallecimiento de la ética del trabajo. Sin embargo, casi todos los críticos coinciden en que la causa

² Citado en: MARSDEN, George, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism 1870-1925*, Oxford University Press, Nueva York 1980, p. 174.

fundamental de todos estos síntomas hay que buscarla en la enfermedad de la secularización, que los fundamentalistas denominan «humanismo secular». Y aunque las diferentes escuelas de conservadores emplean diferentes términos para describirla, todos ellos coinciden en afirmar que la decadencia moral, social y política tiene un origen espiritual.

Casi todos los críticos conservadores convienen en que nuestra era es una era *especialmente* decadente o descompuesta, y que era más fácil ser religioso en otros tiempos. La vocación de los maestros y los modelos de religiosidad —especialmente en la tradición bíblica— consistía en llamar a las naciones a la rectitud, en desenmascarar el pecado y la insania y en defender la ley moral. No se trata, pues, de nada especialmente nuevo. Lo que sí debe ponerse en entredicho es el tono apocalíptico y la insinuación de que, en estos aspectos, estamos mucho peor de lo que se ha estado nunca, y que el mundo moderno está especialmente maldito y condenado.

Creer que la propia era, la propia nación o la propia tribu es *sui generis*, es una característica de la mayor parte de las épocas y culturas. Unas veces nos creemos la cumbre de la civilización; otras, lo más bajo de ella. Tal pretensión de singularidad no es original. ¿Somos nosotros especialmente menos capaces de ser religiosos? Responder a esta pregunta nos ayudará en gran medida a comprender el significado interno de la tradición del antimodernismo religioso.

Todos los indicios sugieren que no somos tan «diferentes» como creen los críticos religiosos tradicionales de la modernidad, incluidos los fundamentalistas. Un profesor de una universidad del Medio Oeste comienza siempre su curso sobre el estudio comparado de las religiones con la proyección de una película, realizada hace pocos años, que muestra los ritos religiosos de un pueblo que no conoce el lenguaje escrito y vive en el remoto interior de Nueva Guinea. La película se inicia con unas imágenes en las que los «especialistas» religiosos de la aldea, a los que a veces se alude como hechiceros o brujos, preparan el césped y los objetos rituales para la danza ceremonial. El rito comienza con un ruidoso ritmo de tambores, sonidos animales y gran cantidad de enérgicos gestos. Los estudiantes contemplan las imágenes completamente absortos. Lo que están viendo es una auténtica tribu primitiva, una cultura incontaminada en la que todo el mundo sigue aún vinculado entre sí y con los mitos ancestrales, en la que el escepticismo y el aburrimiento aún no han dejado su fatal huella. A continuación, la cámara se acerca lentamente hasta enfocar las figuras que se encuentran justamente al borde del lugar donde se desarrolla la acción ritual central. Algunas de esas figuras se mueven levemente, otras cantan y otras se dedican sobre todo a observar. A medida que la cámara retrocede, se entrevén otras figuras que se mueven de aquí para allá, delante de las chozas que rodean el lugar, removiendo unas ollas y atizando el fuego. Parecen casi ignorar los gruñidos y los brincos que siguen produciéndose en el círculo central. Ahora la cámara retrocede aún más, y al borde del círculo ritual se ve a hombres y mujeres que charlan, sonrien, se despiojan mutuamente y, en general, prácticamente

no prestan atención a la ceremonia. Finalmente, la cámara enfoca a un anciano encaramado a un enorme tocón, ya en la periferia de la plaza de la aldea. A diferencia de los que se encuentran cerca de él, el anciano al menos observa la ceremonia. Pero su actitud parece un tanto negativa. Mira a los danzantes con el labio inferior proyectado hacia fuera y el ceño fruncido; arruga la nariz, saca la lengua y se vuelve de espaldas. Un instante después, desciende del tocón de un salto y, durante unos breves segundos, esboza una especie de obscena caricatura de los danzantes; luego se aleja de la cámara meneando la cabeza. La película concluye congelando la imagen ya distante del anciano, con su espalda cubierta únicamente con una delgada guirnalda hecha de hojas y plumas, que se marcha en busca de algo mejor que hacer.

El mito del Buen Salvaje tarda en desaparecer, lo mismo que la leyenda de «los buenos tiempos pasados». A pesar del inmenso número de indicios que indican lo contrario, muchos miembros de la «tribu» moderna siguen pensando en nuestra época como una época especialmente abominable. Si no resulta difícil hallarle un sentido a la vida, mantener los lazos de amistad o de familia, o descubrir cualquier significación que pueda tener la historia, no podemos dejar de sospechar que otras personas lo tuvieron más fácil. Seguramente, los primeros cristianos no sentían el desasosiego de la duda y la inseguridad. Probablemente, en la Edad Media la gente vivía inserta en un universo simbólico inmovible. Y ciertamente, nuestros abuelos (o al menos nuestros bisabuelos) accedían con mayor facilidad al consuelo de la fe. Pero, por encima de todo, los nobles pielesrojas o las gentes de las tribus inexploradas, aun cuando sufrieran de hambre, de frío y de piojos, tenían algo que nosotros no tenemos. La película de la que hemos hablado suele sobrecoger a los estudiantes, porque da a entender que en esa concreta aldea puede uno encontrar no sólo los homólogos de los sacerdotes y santones de otras culturas, sino también el toscó equivalente del escéptico, el irreverente y el agnóstico. Si un investigador cualificado pudiera de algún modo entrevistar a los habitantes de la aldea que aparece en la película, ¿qué descubriría? ¿Acaso que distintos individuos —en razón de su edad, su sexo, su temperamento y otros factores— tienen distintas actitudes para con el mito tribal? ¿Acaso que algunos se sienten incómodos por el grado en que esta o cualquier otra ceremonia les atañe? ¿O quizá que incluso en Nueva Guinea hay «niños junto a la puerta» que desearían más que cualquier otra cosa hallarse en el círculo central, pero que por alguna razón no pueden hacerlo? Tal vez el Gran Abismo no es tan grande como parece.

Para muchos cristianos modernos, la época medieval está dotada de la aureola de un «eón» en el que era posible dejarse arrastrar por una vigorosa corriente de piedad. Muchos desean creer que era una época en que la cultura estaba tan impregnada por los relatos y las leyendas del cristianismo que tanto la gente sencilla como la gente más sofisticada podía apagar su sed en la misma fuente. Los monjes cantaban, los nobles pedían el consejo de los preladados, los artesanos se ocupaban en construir carrozas y escenarios para los autos sacra-

mentales, y los campesinos se santiguaban en el campo cuando sonaba la campana del *angelus* al final de la jornada.

Es bastante difícil saber hasta qué punto esta idílica descripción tiene que ver con la realidad de la vida medieval. El historiador inglés John Carroll describe una escena bastante diferente: «La imagen del hombre medieval fielmente integrado en su iglesia, que creía piadosamente en el extenso código moral de ésta y que, consiguientemente, se hallaba perfectamente seguro de su visión del universo y del lugar que en él le correspondía, embellece de un modo increíble la anárquica realidad». La mayor parte de las gentes religiosas más aptas y más timoratas de la época, dice Carroll, se refugiaba en los monasterios, dejando a las masas con notable carencia de guía y de instrucción. El resultado de ello es que los relatos de la época referidos a la vida de la Iglesia suelen comparar a la gente que asistía a los actos de culto con revoltosos escolares que más bien se dedicarían a «darse empujones y codazos, a escupirse y a decir palabrotas». La conclusión a la que llega Carroll, y que en cierto modo constituirá una desilusión para quienes modernamente visitan Notre Dame o Maria Lach, es que «en conjunto, la época parece haberse caracterizado por una gran indiferencia religiosa»³.

La descripción que hace Carroll debería contribuir a desengañar a los modernos de la idea de que nuestro tiempo está especialmente abocada a la desnudación sacral y al vacío espiritual. Y según el propio Carroll, tampoco es que las cosas cambiaran demasiado a medida que la Edad Media fue dando paso a la Reforma. La sencilla aldea isabelina, tan estrechamente relacionada con la naturaleza, estaba «llena de odio y de malicia, y los únicos lazos que le daban cohesión eran los ocasionales episodios de histeria colectiva que aglutinaban temporalmente a la mayoría para acosar y perseguir a la bruja del lugar»⁴.

Apenas habrá un periodo histórico en el que nuestras ilusionadas imágenes no se vean contradecidas por la dura realidad. Piénsese, por ejemplo, en los Padres Peregrinos*, aquellos correctos modelos de piedad puritana, caminando solemnemente sobre la nieve en dirección a la «casa de la reunión» (templo), con sus mosquetes al hombro. Al cabo de unos pocos años de su llegada a la agreste tierra virgen, ya estaban los predicadores denunciando el auge del escepticismo, la herejía y, posteriormente, de la propia brujería. El porcentaje de la población que pertenecía a las iglesias era menor durante la época colonial de lo que es ahora. En los primeros años del siglo XVIII, Norteamérica era

³ CARROLL, John, «The Role of Guilt in the Formation of Modern Society: England 1550-1800», en *Journal of Sociology* XXXII, 4 (diciembre de 1981).

⁴ *Ibid.* Citado por Carroll, tomándolo de STONE, Lawrence, *The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800*, Weidenfeld and Nicholson, Londres 1977, pp. 93-98.

* Nombre dado a los primeros colonos que se establecieron en Plymouth (Massachusetts) en 1620. Parte de ellos pertenecían a la Iglesia separada de Leiden (Países Bajos), en tanto que la mayoría eran miembros de la Iglesia de Inglaterra. Denominados al principio «los Santos» (*Forefathers*), se les llamó en 1793 *Pilgrims* y, desde 1820, *Pilgrim Fathers* (Padres Peregrinos). (Nota del traductor).

para Jonathan Edwards una nación en auténtica bancarrota religiosa, y cien años después el gran predicador evangelista Charles Grandison Finney tenía la misma impresión.

Por muy elevado que pueda ser el grado de iniquidad del alma moderna, el carácter sin precedentes de nuestra actual desolación espiritual ha sido verdaderamente exagerado por sus intérpretes del bando conservador. El único aspecto importante en que realmente nos distinguimos es algo que ellos nunca mencionan, a pesar de su preocupación por la devastación producida por la ciencia: el advenimiento de las armas nucleares, con su inaudita capacidad para acabar con la vida humana en el planeta. Aunque resulte irónico, lo cierto es que los críticos conservadores no explican este terrible asunto del armamento nuclear, que sí es verdaderamente propio de nuestra época. Es algo que suelen dejarlo, en su mayor parte, a los radicales.

Gran parte de la confusión existente en torno al problema de si el mundo moderno nos permite o no ser religiosos, proviene de las contradictorias definiciones de lo que significa «ser religioso». Muchos críticos conservadores, aun cuando no quieran admitirlo, se lamentan hoy no de que la gente sea *menos* religiosa, sino del cambio producido en el *modo* que hoy tiene la gente de ser religiosa.

Una táctica empleada por quienes describen el mundo de hoy como un mundo singularmente irreligioso consiste, en primer lugar, en identificar la religión con algo (un elevado grado de integración social, por ejemplo) que, evidentemente, está menos presente en el mundo moderno. Una vez respondida la cuestión por adelantado, se lamentan de la dificultad que experimentan en «ser religiosos». Pero hacer la religión equivalente a algo que el mundo no posee, a fin de probar que el mundo moderno no es religioso, difícilmente resulta convincente. La significación o el influjo de la religión no están hoy en decadencia. Basta con fijarse en el Irán, en América Latina y en Polonia (o en la televisión norteamericana) para darse cuenta de su auge. El frecuente aserto conservador de que el mundo moderno es menos religioso que cualquier mundo anterior a nosotros no puede aceptarse como algo evidente.

Además, uno se pregunta por qué los críticos conservadores no consiguen ver que la gente puede seguir siendo religiosa, a pesar de vivir en medio de la desintegración social. De hecho, algunos de los santos «clásicos» creían que no podía alcanzarse la verdadera santidad sin largos periodos de desolación, de soledad, de noche oscura del alma, y sin experimentar una cierta carencia de «sustancia espiritual». Se podría incluso elaborar una tesis, basándose tal vez en San Juan de la Cruz, en el sentido de que la aridez y la frialdad del mundo moderno que los conservadores denuncian, debería producir una espiritualidad más profunda y auténtica que el supuesto fervor cristiano de la Edad Media.

Ahora bien, si los hechos no respaldan la aseveración de que el mundo moderno es especialmente incapaz de una fe religiosa, entonces ¿por qué los críticos a los que venimos refiriéndonos insisten en creer lo contrario?

La antropóloga inglesa Mary Douglas insinúa una respuesta. En un artículo publicado en la revista *Daedalus* acerca de la ceguera de tantos doctos especialistas para ver la innegable presencia de la religión en el mundo de hoy, sugiere ella que tal vez pueda tratarse de un caso de «proyección psicológica». Si a dichos intelectuales les parece que es difícil ser religioso en el mundo moderno, ello se debería principalmente a la dificultad que ellos mismos experimentan para serlo. Douglas sostiene que el mundo moderno no es tan diferente del mundo premoderno como generalmente se piensa. Según ella, la idealizada imagen que hemos creado de unas gentes premodernas espiritualmente superlativas es una expresión de lo que nosotros deseáramos ser; pero en realidad aquellas gentes se parecían mucho a nosotros: algunas de ellas eran realmente piadosas, y otras «tan móviles, libres y descomprometidas como cualquier moderno universitario»⁵.

Las observaciones que hace Douglas acerca de la relación de la religión con el mundo moderno y el mundo premoderno son muy provechosas, porque nos permiten anticipar cuál habrá de ser el papel de la religión en un mundo postmoderno. Ella identifica el poder de la tecnología científica como uno de los principales rasgos del mundo moderno, pero no cree que ello signifique necesariamente una mayor dificultad para ser religiosos. Sin mencionar específicamente la amenaza nuclear, Douglas afirma que si, para prosperar, la religión necesita al menos de una mínima dosis de pavor, la ciencia moderna nos proporciona dicha dosis con creces.

Por lo que hace a la burocracia, opina Douglas que se trata de una imprescindible adaptación humana al hecho del aumento de población. En realidad, la burocracia nos ayuda a preservar una serie de auténticas relaciones personales al permitirnos tratar de un modo menos agotador con el enorme número de personas con las que tropezamos en la vida urbana. Y es que la vida urbana nos permite, mucho mejor que la vida rural, elegir a las personas con las que compartir los aspectos personales de nuestra existencia.

Sin embargo, es preciso hacer una distinción entre vida urbana y burocracia. A un determinado nivel, las ciudades modernas se caracterizan por sus procedimientos sectoriales, burocráticos. Pero a otro nivel, también ofrece ámbitos de esparcimiento más locales, como la fiesta de barrio, la taberna, el club, la comunidad étnica y otros innumerables modos no-burocráticos de interacción, la mayoría de los cuales son residuos de formas premodernas de vida social. El peligro de la burocracia consiste en que diluye el sentido de la responsabilidad personal. No obstante, la burocracia sirve realmente a una serie de propósitos indispensables y, en el caso de que no existiera, habría que buscar algún otro medio igualmente eficaz que nos permitiera tratar con gran número de personas sin necesidad de desnudar nuestra alma ante todo el mundo. El carácter «despersonalizado» de la burocracia no nos impide profundizar nuestras

⁵ DOUGLAS, Mary, «The Effects of Modernization on Religious Change», en *Daedalus* (invierno de 1982), p. 18.

relaciones, si es que deseamos hacerlo. Sean cuales sean los males de la burocracia, el afirmar que existe una esencial contradicción entre ella y la religión significa definir la religión de un modo sumamente peculiar, que hace difícil explicar por qué millones de personas que trabajan en tareas sumamente burocráticas parecen ser profunda y devotamente religiosas.

También resulta difícil dar auténtico crédito a quienes se lamentan de que nuestra dificultad para ser religiosos proviene del hecho de que vivimos en ciudades y estamos aislados de la naturaleza. Semejante acusación limita la religión exclusivamente al contexto de un misticismo de la naturaleza. Tal identificación de la piedad con la proximidad al orden natural es sumamente discutible desde el momento en que, durante milenios, las religiones han florecido en zonas urbanas (aunque quizá no se trate de la clase de religión por la que suspiran los románticos de la naturaleza), y concretamente el cristianismo, en sus primeros años, se difundió con mayor rapidez en los superpoblados núcleos urbanos de Alejandría, Corinto, Roma, etc. En su libro *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, el historiador inglés Owen Chadwick afirma que el segundo cuarto del siglo XIX fue «una época de rápido restablecimiento de la religión en todos los países de la Europa occidental», y que fue también «una época de activo trasvase de población del campo a la ciudad». «No se puede aceptar sin más», prosigue Chadwick, «que el vivir en una ciudad signifique una mayor probabilidad de carecer de aprecio por lo sagrado»⁶.

La ciudad no impide hoy a la gente ser religiosa. Desde las masas de los astilleros de Gdansk hasta las florecientes iglesias baptistas de Houston, pasando por las *favelas* de São Paulo y las plataformas de incineración de Benarés, a orillas del Ganges, no parece que la religión esté desapareciendo, sino creciendo en número y en densidad. Y aunque algunas personas encuentren a Dios en las puestas de sol y en las briznas de hierba, otras descubren lo divino en las catedrales, obra artificial del hombre, con la tenue luz azulada de sus vidrieras, o haciendo girar entre sus dedos un rosario, o participando en una manifestación, o incluso encendiendo el televisor. Tal vez el Dios que estas personas encuentran no sea del agrado de algunos críticos, pero pretender que nada de esto es religión es pretender algo verdaderamente insoportable.

Conviene que no proyectemos nuestras propias limitaciones espirituales sobre el mundo moderno, porque no es el mundo el que nos impide ser religiosos. La clase de mundo en que vivimos no hace sino configurar el modo concreto de nuestra religiosidad.

Las aseveraciones de los conservadores religiosos en el sentido de que nuestra era moderna es especialmente incapacitante para la fe, no son propiamente mentiras o auto-engaños, sino auténticos gritos *de profundis* de quienes las pronuncian. No constituyen tanto un intento de describir el mundo cuanto una oración, un tender las manos hacia Dios. Lo cual, paradójicamente, es una

⁶ CHADWICK, Owen, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, Cambridge University Press, Nueva York 1975, p. 94.

prueba de la capacidad del mundo moderno para la fe. Como todos los grandes santos han experimentado, el reconocimiento de la propia sed espiritual constituye el primer paso hacia el descubrimiento de la fuente de la vida. ¿Podría ser que la secularización que los antimodernistas deploran, en el supuesto de que no sea una proyección de sus propias ansias insatisfechas, fuera una especie de ave madrugadora que únicamente canta cuando luce el sol y se retira cuando cae la noche y vence el sueño, y que incluso el más supuestamente secularizado programador de ordenadores fuera en realidad un «chamán» capaz de realizar elevados vuelos místicos y transformaciones mágicas?

La teoría del «Sáhara espiritual» del mundo moderno que los conservadores religiosos aventuran, en realidad dice algo acerca del mundo moderno, pero no lo que ellos creen que dice. De hecho, algo anda mal, pero lo que anda mal no es lo que ellos piensan. Su *cri de coeur* nos dice algo importante, pero no hay que entenderlo ni como diagnóstico ni como receta, sino más bien como el gemido de la víctima herida que no sabe qué es lo que le duele exactamente.

La razón por la que los antimodernistas religiosos pueden inspirarnos pero no ayudarnos a efectuar el movimiento que ellos parecen desear con tanto fervor, es que ellos tienden a ignorar las fuerzas mundanas que coadyuvaron a crear el mundo moderno y, consiguientemente, la moderna visión religiosa y la moderna teología por las que tanta aversión sienten. Al leer a estos críticos, y a pesar de sus lamentos por las máquinas y las ciudades, uno tiene la sensación de que están hablando de alguna plaga metafísica o de alguna putrefacción innata. Pero el advenimiento de cualquier época histórica, con sus correspondientes y peculiares valores religiosos, significa la victoria de aquellas clases de personas que son las principales portadoras de dichos valores. Las épocas históricas no sobreviven como si fueran la materialización de un supuesto *Zeitgeist* (espíritu del tiempo). Las costumbres y la moral dominantes de un determinado período empiezan siendo el estilo de vida de una minoría que, con el tiempo, accede al poder e imprime su sello sobre toda una época. Esto es lo que sucedió con la edad moderna. Las personas que dieron origen al mundo moderno acabaron con el dominio del feudalismo antes de convertirse en los estratos dominantes en la era del capitalismo; aquel grupo fue la burguesía.

La era moderna apareció en la historia como creación de aquella clase que también había creado el sistema capitalista. Una cosa no habría sido posible sin la otra. En esencia, la «modernidad» es la cosmovisión de la clase empresarial, que se hizo con el timón de la historia arrebatándolo de las manos de sus debilitados precursores feudales. El actual ala fundamentalista de la crítica conservadora, a diferencia de sus más populistas antepasados, está dispuesta a defender el capitalismo, al que suele referirse como «nuestro estilo de vida» o «nuestro sistema de libre empresa». Y hasta llega a hacerlo en nombre del cristianismo.

Sin embargo, a los más clásicos conservadores culturales les resulta un tanto desmañada esta clase de defensa y prefieren eludir el asunto. A lo que parece, el defender el capitalismo sigue resultando un tanto «burgués», por lo que

la mayoría de ellos o no lo mencionan o lo ven como un rasgo secundario de la era que tanto desprecian. Pero el no comprender la importancia central que el capitalismo tuvo en la aparición de nuestra era significa pasar por alto algo verdaderamente crucial. Y significa también malinterpretar la historia de la complicada relación de la modernidad con la teología. Y es precisamente en este punto donde la crítica radical de la modernidad se aparta de la crítica conservadora y da el siguiente paso.

Segunda Parte

«¿Cómo van a poseer la tierra?» La crítica radical de la teología moderna

En medio de la noche, las débiles luces
de los desposeídos que habitan junto al río
se reflejan tímidamente en el agua.
Lejos, muy lejos de allí,
rien descaradamente las luces de Río de Janeiro
y las luces de Brasilia.

¿Cómo van a poseer la tierra
si la tierra es propiedad de los hacendados?

Tierra improductiva,
exclusivamente apreciada para especular con ella
y con los pingües empréstitos del Banco de Brasil.
Allí, en el Río de los Muertos,
El es constantemente vendido por Treinta Dólares.
El precio de un peón,
a pesar de dos mil años de inflación.

—Ernesto Cardenal,
Carta a Monseñor Casaldáliga, 1974

Bienaventurados los mansos,
porque ellos poseerán en herencia la tierra.

—Mateo 5,5

6

Extranjeros en la Ciudad Consumista: El ascenso del cristianismo revolucionario

Un nuevo orden. O mejor,
un cielo nuevo y una tierra nueva.
Nueva Jerusalén. Ni Nueva York ni Brasilia.
La pasión por el cambio: la nostalgia
de aquella ciudad. Una amada comunidad.
Somos extranjeros en la Ciudad Consumista.
El hombre nuevo, no el nuevo Oldsmobile.

—Ernesto Cardenal

Mientras los conservadores han criticado al mundo moderno y su religión desde la derecha, un ataque igualmente ruidoso se ha producido desde la izquierda. La historia de la protesta radical contra la modernidad es una larga historia; pero, al igual que sucede en el caso de la crítica conservadora, dicha protesta se ha hecho especialmente intensa en los últimos años, sobre todo en aquellas partes del planeta que a veces se conocen con el nombre de «Tercer Mundo».

La vida y la poesía de Ernesto Cardenal ilustran perfectamente este cristianismo revolucionario. Sin ser un teólogo, Cardenal representa la corriente mística y monástica de la historia cristiana. Sin ser un político o un teórico de la sociedad, ha sido un elocuente defensor del cambio no-violento, un revolucionario, un refugiado político y un ministro. Como nicaragüense, vive su vida en el centro mismo de la historia que él encarna. Sería difícil imaginar un ejemplo más apropiado.

En 1957, Cardenal pasaba sus días orando y estudiando, en calidad de novicio, en el monasterio trapense de Gethsemane, en Kentucky, donde tenía como director espiritual a Thomas Merton. Cardenal, que entonces contaba treinta y dos años, había nacido en 1925 en el seno de una importante familia de la ciudad nicaragüense de Granada. Al igual que Merton, también él había estudiado en la Universidad Columbia de Nueva York (1947-49), había gustado la vida bohemia y había hecho sus pinitos en poesía. Después de una fulgurante conversión religiosa en 1956, había seguido el ejemplo de Merton y había

optado por la vida monástica. Pero, a diferencia de su mentor, y a pesar de la seriedad con que lo intentó, Cardenal no puede acomodarse a la soledad y al aislamiento social de la vida trapense. Miembro de una familia numerosa, echaba de menos a su alrededor a sus amigos casados y con hijos. Su mente volvía una y otra vez a los amigos que había dejado en Nicaragua y que vivían bajo el dominio, cada vez más represivo, de la familia Somoza, cuya posición se veía garantizada por la *guardia nacional**, organizada, adiestrada y armada por los Estados Unidos. Merton comprendió perfectamente hasta qué punto experimentaba Cardenal la tensión entre la *via activa** y la *via contemplativa** como una auténtica fisura en su propia alma; el propio Merton lo había sentido de aquel modo. Pero finalmente, y a diferencia de Merton —aunque con el consejo y el apoyo de éste—, Cardenal dejó Gethsemane y volvió a su casa.

Al principio concentró casi toda su atención en la poesía, pero no tardó en poner su inmensa energía espiritual y su talento poético al servicio de la causa de la oposición popular a Somoza. Y a pesar de hallarse en un país que se encaminaba hacia una guerra civil revolucionaria, no le abandonaron a Cardenal los ideales de la vida monástica y contemplativa. El recuerdo de Gethsemane seguía vivo. Ordenado sacerdote en 1965, al año siguiente hizo realidad su viejo sueño de fundar una especie de monasterio en una isla del Lago Nicaragua. Lo llamó «Nuestra Señora de Solentiname». Se trataba de una comunidad monástica en la que se prescindiría de algunas de las restricciones a la posibilidad de una vida espiritual compartida, que a él tanto le habían molestado durante su estancia en Kentucky. En la comunidad tendrían cabida parejas casadas y personas célibes, niños y adultos. En la vieja tradición benedictina, sus miembros se dedicarían a trabajar, orar y estudiar. El trabajo más frecuente en Solentiname eran las labores agrícolas y la pesca. Pero en la mente de Cardenal, tal vez más en sintonía con la práctica medieval que con la moderna, el monasterio no debía ser un santuario en el que uno se retirara del mundo, sino una comunidad abierta y participante de lleno en la vida de la sociedad.

La nueva comunidad prosperó. La gente construía sus pequeñas viviendas, compartía los bienes y estudiaba la Biblia bajo la guía del Padre Ernesto. Durante diez años, Cardenal vivió en Solentiname en medio de una relativa tranquilidad, escribiendo poesía y sirviendo de guía espiritual a las familias que habían hecho de Solentiname su hogar.

Pero, de pronto, todo cambió. La contradicción entre la tranquilidad del claustro y la agitación del resto del país se dejó sentir en Solentiname. Lo que Cardenal no había previsto era que, en una nación gobernada por un régimen dictatorial, no se podía permitir la existencia indefinida de semejante «amada comunidad». Ni en su forma capitalista ni en su forma comunista ha sido capaz la sociedad moderna de favorecer la vida de pequeñas comunidades independientes, porque su misma existencia ya se considera como una oposición.

* En castellano en el original.

Primero la sospecha, más tarde la vigilancia y, por último, la represión se abatieron sobre Solentiname. Al principio, los miembros de la comunidad reaccionaron de forma no-violenta. Cardenal, que en los años cincuenta, cuando se publicó su poema «Hora cero», había sido un activista revolucionario, había renunciado posteriormente a la violencia. No en vano había sido instruido por Merton y había sido amigo y admirador de otro sacerdote-poeta, Daniel Berrigan. Pero los ataques no cesaron, y al final los miembros de la comunidad se vieron obligados a decidir si debían armarse y defender sus tierras y a sus familias frente a la guardia nacional. Para Cardenal supuso una angustiada decisión que le tuvo sumido en la perplejidad durante años. En 1972, cuando todavía recomendaba una revolución social pacífica que debería efectuarse principalmente mediante el ejemplo, escribió un poema, titulado «Canto nicaragüense», que dedicó al FSLN, el movimiento guerrillero que ya había iniciado su actividad en la zona montañosa del norte. Durante los primeros años de la década de los setenta, Cardenal siguió resistiéndose a apoyar la insurrección armada. Pero en 1979 ya había decidido prestarle todo su apoyo.

Cardenal sabía que, al apostar por los revolucionarios, se jugaba la comprensión y la amistad de muchos colegas y amigos de toda la vida. Cuando, por ejemplo, Daniel Berrigan se enteró de la decisión de su amigo de aprobar el uso de las armas en defensa propia, escribió una elocuente «carta abierta» en la que rogaba a Cardenal que recordase que la violencia nunca está justificada, porque ni siquiera el más elevado principio moral puede tener mayor peso que la vida de un solo niño. Cardenal no respondió; al menos no lo hizo públicamente. Tal vez no lo hiciera porque aproximadamente por aquel mismo tiempo, tras una incursión del FSLN contra un cuartel próximo a la ciudad de San Carlos, en la que tomaron parte miembros de la comunidad, la guardia nacional cercó Solentiname, mató a algunos de sus habitantes e hizo que se exiliaran otros muchos, entre ellos Cardenal. Los soldados destruyeron las pinturas con que los residentes habían decorado las dependencias de la comunidad, hicieron pedazos el artesanal mobiliario, destruyeron los botes de pesca y los aperos de labranza e incendiaron todos los edificios, a excepción de la iglesia, que fue transformada en cuartel.

Posteriormente, cuando acabó respondiendo a Berrigan, Cardenal mostró su acuerdo con él. Decía que ciertamente no había en el mundo ningún principio que tuviera más valor que la vida de un niño. Pero añadía que entre esos principios había que incluir el del pacifismo; que los miembros de Solentiname —y con ellos muchos de los pobres de Nicaragua— habían acabado recurriendo a las armas, contra su voluntad, para impedir el asesinato de niños y de otras muchas gentes.

Cuando conocí a Cardenal en México, en febrero de 1979, me pareció un hombre entre frenético y deprimido. Se encontraba una vez más separado de su gente, pero en esta ocasión no como novicio trapense, sino como exiliado. Fue nerviosamente y cruzaba y descruzaba una y otra vez sus piernas mientras hablaba de Solentiname, ahora reducida a cenizas, y de Nicaragua, que,

aunque ninguno de nosotros lo sabía en aquel momento, se encontraba en los últimos y sangrientos meses de su revolución. Cardenal seguía manifestando su horror por las armas de fuego, las bombas y la violencia. Me habló del obispo de la ciudad nicaragüense de León, que se quedó de una pieza cuando se enteró de los planes de Somoza de bombardear su ciudad con bombas de napalm proporcionadas por los Estados Unidos; el obispo se precipitó al teléfono, marcó el número de la oficina de una agencia internacional de prensa y, con voz quebrada por la emoción, dijo que tenía que informar al mundo acerca de aquella «desigual batalla entre David y Goliath».

La siguiente ocasión en que me encontré con Cardenal, dos años más tarde, David había vencido. Una coalición formada por las guerrillas campesina y urbana y por profesionales de clase media, dirigida por un grupo armado cuyo nombre aludía a la figura de César Augusto Sandino (organizador de un movimiento insurgente que había sido asesinado por la familia Somoza cuarenta años atrás); había derrotado a la guardia nacional y se había hecho con el poder. Somoza había conseguido huir y Cardenal fue nombrado Ministro de Cultura. Estuvimos hablando en su despacho del ministerio, ubicado en una casa de Managua que en otro tiempo había pertenecido al propio Somoza. Con una irónica sonrisa, Cardenal me mostró el lujoso baño romano del dictador, ahora utilizado por el personal del ministerio para refrescarse al final de la jornada de trabajo. Parecía divertirse bastante la ironía de la situación en su conjunto. Un poeta místico y contemplativo desempeñando el cargo de ministro de un gobierno... Un monje que nunca había querido llevar una parroquia, porque odiaba los asuntos administrativos, sentado a la mesa de un despacho, con sus teléfonos y sus archivos... Reconocía, eso sí, que había cosas de su trabajo que le gustaban, como, por ejemplo, organizar «talleres de poesía» para la policía y los soldados, o poner en marcha una universidad indígena para los indios Misquitos de la parte oriental del país. Sin embargo, afirmaba que su más ferviente anhelo era regresar algún día a Solentiname —esta vez quizá en compañía de hombres y mujeres procedentes de diferentes países y tradiciones religiosas—, reconstruir las viviendas y los muebles, reparar los botes y las redes y comenzar de nuevo. Parecía estar melancólico.

Desde nuestro anterior encuentro, Cardenal se había convertido en el primer centroamericano que había recibido el Premio de la Paz, otorgado por la Asociación Alemana de Editores. En la *laudatio* que con tal ocasión pronunció el teólogo católico alemán Johannes Baptist Metz, presentó a Cardenal como una especie de personificación viviente de esa forma de protesta cristiana contra la modernidad que podríamos calificar de «visión radical». Dijo Metz que toda la trayectoria de Cardenal podría considerarse como un arriesgado intento de superar las divisiones y contradicciones —lo religioso y lo secular, lo comunitario y lo individual, el lujo y la miseria¹— que desgarran a la sociedad moder-

¹ SIEBERT, Rudolf, «Ernesto Cardenal and the Nicaraguan Revolution. From Theological Theory to Revolutionary Practice», en *Cross Currents* XXX, 3 (otoño de 1980), p. 241.

na. Metz no empleó, aunque podría haberlo hecho, la expresión alemana equivalente a «holistic» o «synergistic», dos términos actualmente muy utilizados en inglés para referirse a lo que los miembros de la comunidad de Solentiname estaban intentando: no sólo cerrar el abismo existente entre vida religiosa y vida secular, sino además tratar de superar las escisiones entre productores y consumidores y entre el claustro y la ciudad.

Tras haber intentado ser cristiano como monje, como poeta, como rebelde, como exiliado, y ahora como miembro del gabinete ministerial, Cardenal ha afrontado más recientemente una serie de nuevas y difíciles opciones. La amenaza de una invasión procedente de Honduras había acabado persuadiendo al gobierno revolucionario de Nicaragua de la necesidad de trasladar a millares de indios Misquitos desde la zona fronteriza, para instalarlos más al sur. Una vez hecho esto, el ejército destruyó las cabañas de los indios para que no pudieran ser utilizadas por los «contras» que consiguieran infiltrarse. A pesar de creer en la necesidad de dicho traslado, aquello seguía produciéndole dolor a Cardenal. El poeta, que en otro tiempo había escrito un «Homenaje a los Indios», formaba parte ahora de un gobierno que había tenido que cambiarles de asentamiento; y aunque hubiera sido por necesidad de los propios indios, la amarga ironía que ello encerraba no podía dejar de intranquilizar al hombre que una vez escribió airadamente acerca de la aniquilación de los Patachós y los Tapaiunas y del «crepitar de las chozas en llamas»².

Nunca es fácil pasar de poeta profético a ministro con responsabilidades de gobierno, especialmente de un gobierno amenazado de invasión y desestabilización. Tan «chirriante» transición somete a muy rigurosa prueba las posibles teorías acerca de la conciliación entre política y espiritualidad, contemplación y comunidad. Cardenal experimentó dicha prueba como algo que ponía en cuestión no sólo sus ideas, sino también su personal vocación de cristiano. Pensó incluso en la posibilidad de dejar su cargo; y por otra parte, las presiones que se hicieron sobre él y sobre otros sacerdotes que desempeñaban cargos públicos en Nicaragua para que dimitieran, hicieron que la prueba fuera aún más abrumadora. Pero decidió permanecer en su puesto. La reconstrucción de Solentiname tendría que esperar.

La historia de Cardenal puede interpretarse como una dolorosa y perenne lucha contra la modernidad. Con la misma firmeza con que lo hicieron T. S. Eliot o Evelyn Waugh, Cardenal rechaza la realidad en que se ha convertido el mundo burgués. Como decía Metz en su *laudatio*, Cardenal suspira por reanimar el «diálogo con la naturaleza» que, tanto en la historia europea como en la historia norteamericana, quedó interrumpido por la aparición del capitalismo y el culto a la productividad. Este aspecto de su manera de ver las cosas puede detectarse perfectamente en las descripciones líricas de las aves y de la naturaleza que aparecen en su poesía, así como en la satisfacción que le produce la ta-

² CARDENAL, Ernesto, *Zero Hour and Other Documentary Poems*, New Directions, Nueva York 1980.

rea educativa que realiza con los indios. Sin embargo, Cardenal está empeñado en algo más que en reintegrar las ideas de la política y la poesía, lo sagrado y lo profano, incluso la naturaleza y el arte. Su compromiso se extiende al fomento de una verdadera comunidad en la que las personas vuelvan a unir tan divididos ámbitos, proporcionando a la nueva cultura un recinto, aunque sea mínimo, en el que se reconcilien las vidas religiosas, políticas y personales. El sueño que en otro tiempo acarició para Solentiname se ha convertido en un sueño para la propia Nicaragua.

La trayectoria de la vida de Cardenal revela las razones por las que un monje se hizo guerrillero. Pero también desvela algo acerca del talante —en cierto modo tradicional a la vez que revolucionario— de todo el continente. La historia se repite de un modo dolorosamente similar en toda Latinoamérica: el cultivo colectivo de productos alimenticios de lujo, destinados a una lucrativa exportación, arroja de las tierras a los agricultores, convirtiéndolos en subproletarios urbanos o en temporeros del campo. Los pequeños estancieros tratan de defender lo que les queda a base de asociaciones de campesinos o de cooperativas patrocinadas por la Iglesia. A los que detentan el poder les entra el miedo y tratan de frenar el descontento. Entonces viene la represión; a continuación, la autodefensa; y, por último, la rebelión. Cuando se producen los primeros disparos, los que habían empezado defendiendo únicamente un orden tradicional que veían que estaba a punto de ser extirpado, se han convertido en revolucionarios que reconocen que los viejos valores no tendrán posibilidad alguna de subsistir mientras no encuentren adecuada expresión en una nueva estructura política. Cardenal es un ejemplo viviente del famoso adagio de Péguy de que la religión comienza siempre en el misticismo y acaba en la política. Pero Cardenal podría añadir que la razón de la política no es otra que la de hacer nuevamente posible el misticismo.

7

Un discutible Concordato: La «ruptura» radical con la teología moderna

«...toda teología es política, aun cuando uno no piense o no hable en términos políticos... Cuando la teología académica acusa de 'política' a la teología de la liberación, pretendiendo con ello ignorar su propia relación con el *status quo* político, lo que realmente está haciendo es buscar una 'cabeza de turco' para su propio complejo de culpa».

—Juan Luis Segundo

La liberación de la teología, 1976

Al igual que sus homólogos del ala conservadora, los críticos radicales de la modernidad consideran el mundo contemporáneo como un auténtico fiasco¹. Para ellos, sin embargo, la demostración del fracaso no la constituye el hecho de que los «niños que están junto a la puerta» no puedan orar, sino que no puedan comer. Para ello suelen aludir a las escindidas grandes ciudades del Tercer Mundo, en cuyo centro destellan los hoteles de lujo y los restaurantes de cinco tenedores, en contraste con los vertederos de basuras y los inmensos suburbios de chabolas que pueblan su periferia. Sus poetas, más que Eliot y Stevens, son Neruda y Cardenal. Lamentan la disolución de lo místico en la ciudad consumista, pero creen que las causas de la increencia y el hastio modernos son unas causas históricas perfectamente identificables. Sus principales emociones no son la perplejidad o la tristeza, sino la indignación y la esperanza.

Para los críticos radicales, el mundo moderno es una blasfema negación de la justicia de Dios y del mensaje cristiano de la «buena noticia para los pobres». Este es el sacrilegio fundamental. Por ello ven con recelo aquellas formas de teología que se han adaptado con demasiada facilidad al mundo moderno².

Para los críticos radicales de la aceptación del mundo moderno por parte de la teología, el fallo no se produjo con la Reforma, como algunos católicos

¹ TRIGO, Pedro, «Espiritualidad y cultura ante la modernización», en *Christus* 529-530 (México, diciembre de 1979 - enero de 1980), p. 73.

² RICHARD, Pablo, «El Evangelio entre la modernidad y la liberación», en *Servir* XIV, 76 (1978), p. 471.

afirman, ni con la crítica histórica de la Biblia, como pretenden los conservadores protestantes. El fallo, más bien, se produjo en el siglo XIX, cuando, uno tras otro, los teólogos que habían combatido abiertamente las ideas filosóficas asociadas a la Ilustración renunciaron a seguir combatiendo y aceptaron la nueva situación. El fallo se produjo con el triunfo de la teología moderna³.

Para los críticos radicales, la teología moderna surgió durante la época en la que las victoriosas revoluciones burguesas de los siglos XVIII y XIX fueron sistemáticamente privando a las instituciones religiosas de los poderes que hasta entonces habían ejercido. El asalto al poder de las iglesias, que para los revolucionarios burgueses eran los reductos del *ancien régime*, vino acompañado de un ataque en toda la línea, en nombre de la Ciencia y la Razón, a la propia teología. Se trataba de una violenta embestida contra los niveles intelectual e institucional de la religión. La burguesía deseaba establecer su propio poder político y su propia ideología.

Según la versión radical de la historia de la teología moderna, la victoriosa burguesía persistió en su lucha. Y lo hizo no sólo reduciendo gradualmente el poder político de las iglesias, sino además desarrollando una impresionante serie de teorías legales, políticas y científicas a las que les era indiferente la existencia o no existencia de Dios. Pierre Bayle trató de crear una filosofía política privada de toda clase de apoyos religiosos. El filósofo inglés Thomas Hill Green, por temor a que la crítica histórica de la Biblia pudiera propiciar el que la moralidad soltara sus amarras, trató de diseñar una forma de ética cristiana que no tuviera dependencia alguna de los acontecimientos de la historia bíblica. Tanto Immanuel Kant como el obispo Butler intentaron forjar sendos sistemas de ética que se apoyaran únicamente en la razón. Las teorías de la evolución y del progreso comenzaron a reemplazar a las doctrinas de la Creación y de la Providencia; y la teoría del «contrato social» se elaboró con el fin de hacer obsoletas las teorías del poder político basadas en la religión.

El «escurridizo» proceso que los eruditos denominan «secularización» siguió adelante. Las instituciones religiosas se vieron en gran medida desprovistas del poder temporal, porque las nuevas clases dirigentes creían que dicho poder había sido empleado para reforzar el poder ya periclitado. Las teorías «se-

* Hay algo verdaderamente «católico» en la manera que los críticos radicales tienen de interpretar la historia como una combinación de ideas e instituciones que se interpenetran mutuamente. Su perspectiva es «eclesial». Sostienen que los cambios producidos en el pensamiento religioso y en la teología durante los siglos XVIII y XIX no pueden apreciarse si no se ven a la luz de los acontecimientos que configuraron las instituciones religiosas, así como de las relaciones entre éstas —las iglesias— y las partes contendientes en torno a ellas. Cardenal y los teólogos de la liberación viven en un mundo en el que los obispos y los teólogos siguieron dialogando entre sí mucho más tiempo que en el mundo protestante: por eso se muestran escépticos frente a los historiadores que presentan la historia de la teología como una sucesión de ideas que se han ido influenciando unas a otras como si de bolas de billar se tratara. Ellos no dejan de recordar los conflictos políticos de la época, que alteraron espectacularmente el papel de las instituciones religiosas.

³ HINKELAMMERT, Franz J., *Las armas ideológicas de la muerte*, Ed. Universitaria Centroamericana, San José de Costa Rica 1977.

culares» acerca del origen de la especie humana, de la legitimidad de la autoridad política y de las razones de la moralidad pusieron en precario una serie de creencias firmemente ancladas en la teología.

Los defensores de la religión respondieron al fuego que había sido abierto contra ella. Obispos, papas y teólogos se pronunciaron en contra de las nuevas ideas. Fue una contienda verdaderamente virulenta, pero en modo alguno se trató de una simple batalla entre la Iglesia y el Estado, o de una «guerra entre ciencia y religión». Las diversas facciones políticas se ponían a favor o en contra de la Iglesia, según ésta sirviera o no a sus intereses; y la propia Iglesia produjo diestros políticos. La doctrina de la infalibilidad del papa, debatida durante décadas, pero finalmente proclamada en 1870, ilustra esta mezcla de corrientes políticas y filosóficas. Aunque redactada en un lenguaje teológico, tuvo mucho que ver no sólo con la verdad religiosa, sino también con el poder político. Entre otras cosas, se trató de un intento, por parte de la Iglesia Católica, de impedir que los estados soberanos fomentaran las iglesias nacionales al objeto de ejercer el control político sobre la religión dentro de sus fronteras.

Según la interpretación que la crítica radical hace de la historia de la teología moderna, la reacción religiosa ante el nuevo mundo no persistió demasiado tiempo en su actitud de «enfrentamiento». Comenzando por los protestantes, a los que siguieron los católicos, la teología acabó sucumbiendo y la «mentalidad moderna» salió triunfante. A excepción de unos cuantos tenaces resistentes, la mayor parte de los teólogos, que muchas veces pertenecían a sectores sociales que se beneficiaban del orden burgués, no tardaron en pasar del campo de batalla a la mesa de negociaciones, dejando de oponerse al mundo moderno. Los teólogos encontraron modos de aceptar y dar crédito a los ideales y teorías de la nueva clase dominante, formada por empresarios y financieros. Las leyes religiosas contra la usura ya habían sido desechadas. Los teólogos católicos decidieron que, a fin de cuentas, los Estados Pontificios —defendidos durante años, tanto teológica como militarmente, como algo esencial para la independencia espiritual del papa— no eran tan indispensables (lo cual fue un hallazgo sumamente práctico, teniendo en cuenta que en 1870 le habían sido arrebatados al papa mediante una invasión armada). También la ciencia moderna fue siendo progresivamente aceptada. Los pietistas protestantes enseñaban que, puesto que la fe era, estrictamente hablando, un asunto del corazón, no había posibilidad de que surgiera conflicto alguno ni con el estado ni con la ciencia. Otros teólogos protestantes, llevando la doctrina de Lutero de los «dos reinos» un paso más allá (aunque un paso gigantesco), pusieron alegremente en manos del estado el reino secular *in toto*. El punto culminante de este proceso lo constituyó la idea que acabó dominando la teología moderna y suscitando las más clamorosas críticas de parte de los radicales: la autonomía de la esfera secular en su totalidad.

El acuerdo ciertamente nunca fue absoluto. Los católicos siguieron sosteniendo la teoría de que al papado le correspondía un papel igualmente importante en la escena internacional, que le otorgaba el derecho de establecer trata-

dos —concordatos— con otras entidades soberanas, al objeto de garantizar los derechos inherentes a la propia Iglesia. Los teólogos protestantes siguieron especulando con el origen divino de la «elegancia» y la «simetría» que los científicos descubrían cuando escudriñaban el inmenso firmamento. Y tanto los pensadores católicos como los protestantes conservadores seguían insistiendo en que la razón, rectamente entendida, mostraba el camino hacia la divinidad.

Pero todas ellas eran acciones en su mayor parte de retaguardia. La corriente dominante en el siglo XIX establecía prácticamente en todas partes la separación entre la Iglesia y el Estado, la emancipación de la razón con respecto al yugo del dogma y la libertad de la ciencia para hacer todo cuanto viniera sugerido por el método. La política, la ciencia y la tecnología se convirtieron en áreas supuestamente neutrales, fuera del alcance de la influencia eclesiástica o de la crítica teológica. Del mismo modo que los «nuncios» papales firmaban con los nuevos estados nacionales los concordatos que delimitaban los derechos y privilegios de cada una de las partes, así también los teólogos católicos y protestantes negociaban con las ideologías reinantes los equivalentes intelectuales de dichos contratos. Nunca dejó de haber conflictos políticos e intelectuales, pero casi siempre tuvo éxito la estrategia de la conciliación.

Pues bien, la pregunta que los radicales hacen ahora es: ¿por qué llegaron los teólogos a tales acuerdos? ¿Qué sacaba en limpio la Iglesia de su actitud conciliadora? ¿Cuál fue el *quid pro quo* de que se valió para dejar de oponerse a una nueva clase gobernante que seguía siendo vista con recelo precisamente por aquellos sectores de la población (las clases trabajadoras rurales y urbanas) que durante algún tiempo siguieron siendo religiosos? La religión recibía lo estipulado en el concordato que dio origen a la teología moderna; la realidad quedaba «repartida», dividida entre la fe y la razón, entre la ciencia y la religión, entre lo sagrado y lo profano, casi del mismo modo como en otro tiempo el papa había dividido el Nuevo Mundo entre los españoles y los portugueses. Era un ofrecimiento que la teología no podía rechazar⁴.

Parecía un reparto equitativo. El Estado no intervendría en asuntos relacionados con el cielo o con las almas; la religión, a cambio, no metería las narices en «este mundo». Irónicamente, y como señala Gustavo Gutiérrez, la doctrina moderna de la tolerancia religiosa sólo llegó a ser posible gracias a una profunda dejación de lo que el término «religioso» significa⁵. Las consecuencias fueron devastadoras, porque ahora era la razón la que dominaba, y la pregunta era acerca del lugar que debería ocupar la fe. El mundo estaba gobernado por alianzas de estados nacionales que no esperaban otra cosa sino lealtad. La economía estaba en manos de los financieros, que insistían en que el mercado no

⁴ GUTIERREZ, Gustavo, «Two Theological Perspectives: Liberation Theology and Progressive Theology», en la obra editada por Sergio Torres y Virginia Fabella, *The Emergent Gospel*, Orbis Books, Maryknoll (N. Y.) 1976. (Trad. castellana: *El Evangelio emergente*, Sigueme, Salamanca 1981). Véase también: RICHARD, Pablo, *op. cit.*, p. 472.

⁵ *Ibid.*

tenía necesidad alguna de orientación religiosa o moral, desde el momento en que ya era conducido por una mano benévola, aunque invisible. Efectivamente, la Iglesia (con sus diferentes teologías) y el «mundo moderno» (con sus diversas ideologías e instituciones) se habían convertido en las dos partes de un sólo y unificado sistema religioso-social. La única tarea mundana que ahora le quedaba a la teología consistía en investigar las posibles formas de coherencia entre ambos planos. Su trabajo se reducía a limar las asperezas y a mantener soldadas las juntas. Por supuesto que surgían conflictos, pero se trataba de escaramuzas fronterizas. Por lo general, los términos del concordato teológico seguían prevaleciendo, del mismo modo que se mantenía la *détente* entre las iglesias y aquellas clases y estados que gobernaban el mundo moderno. Dudar de cualquiera de ambas partes era una falta de tacto que situaba fuera de la esfera del discurso razonable a quien se permitiera la osadía de expresar sus dudas.

Pero el concordato presentaba una cierta dificultad, a saber: que no permitía a la teología descifrar qué era lo que las iglesias deberían hacer en el mundo moderno, cuál era su «misión». En cierta época, la Iglesia había tratado de orientar a la economía enseñando que existía algo que se llamaba «justo precio», y había intentado minimizar el conflicto armado determinando qué era y qué no era una guerra justa. Pero esta función profética y pastoral estaba desapareciendo. A las iglesias se les había dejado muy poco que hacer en este mundo, a no ser confortar, consolar y preparar a la gente para el mundo venidero. El dinero y la guerra eran cosas que podían hacerse sin las incómodas limitaciones morales sancionadas por la religión.

Y no es que se hubiera prohibido a la religión ocuparse de las costumbres o de la «ética social». Los cristianos, individualmente, no podían evitar verse comprometidos en tales actividades mientras vivieran en este mundo. Pero las orientaciones que ahora daban las iglesias iban dirigidas a ayudar a dichos individuos a ser buenos y honestos dentro de las modernas estructuras establecidas. El consejo moral era conveniente, pero con tal de que se respetaran los términos del concordato. Cuando las iglesias y los teólogos se interesaban efectivamente en asuntos mundanos, como es el caso de las encíclicas sociales de los papas o del «evangelio social» protestante, sus enseñanzas solían dar por sentado el poder de las clases establecidas y su derecho a gobernar. Muy raramente se quejaban de aquellas sociedades dominadas por pequeñas «élites» financieras o políticas. Lo que urgían no era un cambio de las estructuras de dominación, sino determinadas modificaciones referidas al modo de gobernar. Las personas ricas y poderosas deberían ejercitar la compasión. Los derechos de los de abajo deberían ser respetados. Y del mismo modo que el señor feudal y el vasallo habían en otro tiempo aceptado su suerte, así también ahora el empresario y el trabajador, el industrial y el obrero emigrante deberían aunar sus esfuerzos por el bienestar de la república.

Visto desde una determinada perspectiva, el nuevo acuerdo entre Iglesia y Sociedad parecía funcionar de maravilla. Después de haber sufrido ciertas dolorosas pérdidas, la religión inició su recuperación, al menos entre las cada vez

más numerosas clases medias, cuando el siglo XIX se acercaba a su «ecuador». Pero la teología moderna tenía realmente un talón de Aquiles.

El defecto del moderno concordato era que prescindía de la mayor parte de la gente, tanto de la Iglesia como del mundo. Había sido negociado a puerta cerrada, y luego anunciado a los «plebeyos». Ignoraba a las inmensas masas trabajadoras de las naciones industrializadas, cuyas vidas estaban siendo profundamente alteradas (casi siempre de manera negativa) por ese mismo mundo que ahora abrazaban efusivamente los teólogos modernos⁶. Hacia caso omiso de la mujer y de las minorías raciales (ambas dramáticamente ausentes de las encíclicas y del «evangelio social»). Se olvidaba de la inmensa mayoría de los pueblos no pertenecientes a Europa y a América del Norte, cuya función en la nueva era consistía en suministrar clientes y mercancías a aquellas naciones que la ideología moderna declaraba más avanzadas. Todos estos grupos marginados constituían la mayoría de la gente que formaba la Iglesia; y es desde esta perspectiva desde donde escriben los críticos radicales, para quienes esa teología moderna ha fracasado por haber aceptado como interlocutores a los dirigentes intelectuales y políticos del mundo moderno y por haber dado su aprobación a un contrato que ponía en manos de una dinámica interna, supuestamente autónoma, tanto la esfera económica como la esfera técnica, perdiendo la propia teología toda posibilidad de hacer sus acotaciones marginales. Pero es precisamente desde los márgenes desde donde está brotando el mundo postmoderno. Se había hecho necesaria una *ruptura* radical con toda la tradición de la teología moderna⁷.

Esta es, pues, la historia del ascenso y la caída de la teología moderna desde la perspectiva de sus críticos radicales. Basada en un precario arreglo entre el evangelio cristiano histórico y las exigencias políticas e ideológicas de las instancias que se habían hecho con el dominio del mundo moderno, excluyó de su campo de acción a aquellos sectores de ese mundo a los que los dirigentes seculares ya habían excluido del poder cultural y político. Consiguientemente, el mundo de la teología moderna sólo podría durar mientras perdurara su modelo de dominación y exclusión. No debería extrañar, por tanto, que en las últimas décadas del siglo XX, cuando el edificio colectivo de la modernidad ha comenzado a resquebrajarse y a venirse abajo, también hayan comenzado a desvanecerse su nimbo religioso y su razón teológica. Como tampoco debería sorprender que la más espectacular evidencia de este proceso de deterioro no se haya producido en las iglesias protestantes, que en general se han adaptado más fácilmente a la modernidad, sino en la Iglesia católica, que nunca ha realizado del todo y como algo prioritario dicha adaptación⁸. Por eso conviene que esta vez

⁶ TORRE RANGEL, Jesús Antonio de la, «La modernidad, el derecho y tres luchas campesinas», en *Christus* 536-537 (México, julio-agosto de 1980), p. 22.

⁷ SEGUNDO, Juan Luis, *The Liberation of Theology*, Orbis Books, Maryknoll 1976.

⁸ Para una visión conservadora muy crítica de la capitulación del catolicismo ante la modernidad, véase: HITCHCOCK, James, *Catholicism and Modernity: Confrontation or Capitulation*, Seabury, Nueva York 1979.

no visitemos una iglesia Bautista independiente como la de Lynchburg, sino dos congregaciones locales católicas, una de América Latina (para ver de cerca el semillero del actual resurgimiento) y otra de los Estados Unidos (al objeto de comprobar de qué manera se ha difundido el movimiento). Es especialmente importante que examinemos una «típica» parroquia católica de los Estados Unidos, porque, teniendo en cuenta el conservadurismo y el rigor casi legendarios de la Iglesia católica norteamericana, si incluso aquí aparecen indicios de una teología y una religión postmodernas, entonces habrá que considerarlos como algo más que simples caprichos pasajeros. Vayamos, pues, primero a La Chispa, y luego a Hyannis.

8

«La Chispa» y «San Francisco Javier»

Sólo desde la base, desde los movimientos populares, desde las comunidades populares cristianas, se puede ver lo que es permanente, profundo e irreversible en el proceso histórico latinoamericano, así como lo que hay de vivo y de creativo en la Iglesia.

—Gustavo Gutiérrez
La fuerza histórica de los pobres, 1978

La humanidad se encuentra hoy en una fase de su historia radicalmente nueva. Los profundos y rápidos cambios se extienden gradualmente por todo el mundo... De ahí que pueda hablarse de una verdadera transformación social y cultural que, lógicamente, repercute también en la vida religiosa.

—Concilio Vaticano II
Constitución «Gaudium et Spes»

El Padre Muñoz conduce diestramente el herrumbroso Volkswagen de color azul por la pedregosa carretera, entre nubes de polvo auténticamente asfianante. Nacido en España, ha pasado veintidós años de su vida trabajando en Centro y Sudamérica. La «comunidad de base» se encuentra en un diminuto pueblecito llamado La Chispa. Lleva cuatro años reuniéndose¹. La mayoría de sus miembros viven y trabajan en una gran hacienda dedicada al cultivo de la caña de azúcar. Los demás viven de los productos hortícolas o el maíz que consiguen vender en el mercado. La empresa propietaria de la hacienda es sumamente próspera, pero la gente es pobre. El médico más próximo se encuentra en una aldea a dos horas de automóvil en un día seco. No hay escuela. El agua hay que acarrearla desde una distancia de casi una milla. Aproximadamente uno de cada cinco niños que nacen en el caserío muere antes de cumplir un año. La alimentación es a base de judías, tortillas de maíz, pollo de vez en cuando y fruta del tiempo.

¹ He cambiado a propósito el nombre del lugar y del sacerdote con el único fin de no causarles problemas.

Tampoco hay iglesia, pero, cuando llegamos, los miembros de la comunidad de base ya se encuentran reunidos en una cabaña con techo de paja y el suelo de tierra recién barrido. Sin contar a los niños, que no dejan de entrar y salir, hay unas veinte personas. Todos saludan con evidente afecto al Padre Muñoz. El grupo se reúne dos o tres veces por semana, pero él sólo puede acudir una vez cada varias semanas. Cuando él no está presente, los demás cantan, rezan y hablan de sus problemas comunes. A veces eligen a algunos de ellos como delegados para que vayan a solucionar algún asunto a la delegación del gobierno o para que se reúnan con el representante de la empresa propietaria. Cuando se sienten suficientemente seguros para hacerlo, hablan del sindicato rural que están intentando organizar junto con miembros de parecidas comunidades de base de otras haciendas; pero en este país, incluso el hablar de tales cosas puede ser peligroso. En cada reunión, uno de los que saben leer lee en voz alta un pasaje de la Biblia, y todo el que lo desea hace su comentario al mismo. Antes de concluir, rezan por ellos mismos y por aquellas personas a las que conocen y que se encuentran enfermas, en la cárcel o en cualquier otra dificultad.

Bebemos té y comemos tortillas recién hechas y peras silvestres. Comienza la reunión. El Padre Muñoz se sienta con todos ellos, formando un amplio círculo. Alguien lee el pasaje bíblico correspondiente. Todo el mundo escucha con atención. La mayor parte de la gente no sabe leer, pero las palabras que estamos escuchando formaron parte una vez de una tradición oral; dos generaciones de cristianos las escucharon, repetidas de boca en boca, antes de que Lucas las recopilara y las redactara por escrito, probablemente en torno al año 90 de nuestra era. Y aun después de aquella fecha siguieron circulando en forma de tradición oral. Este pequeño grupo de cristianos de La Chispa guarda más de una semejanza con una de aquellas primeras comunidades cristianas.

El pasaje leído, perteneciente al capítulo 22 del Evangelio de Lucas, es aquel en el que Jesús se encuentra reunido con sus discípulos en el cenáculo, poco antes de ser arrestado. Es un pasaje que ha adquirido una gran importancia en muchas teologías, porque incluye las «palabras de la institución» con las que Jesús introduce el hecho de compartir el pan y el vino, que más tarde dio lugar a la comunión y a la misa. Pero cuando llega el momento de hablar del pasaje evangélico, la gente de La Chispa tiene algunas cosas que decir realmente inesperadas.

La primera en hablar es Ana, que se pregunta por qué permitió Jesús que Judas comiera con él y con los demás discípulos y se enterara de sus planes, cuando, al parecer, sabía que Judas iba a escabullirse de allí para decirle a la policía dónde se encontraba Jesús.

Guillermo insinúa que aquello se parece mucho a las reuniones del grupo clandestino en que se proyecta crear la unión de campesinos. Uno nunca sabe si hay algún espía, pero, aunque uno sospeche de alguien, siempre tiene la esperanza de que ese alguien caiga en la cuenta de su error y se ponga de «nuestra»

parte, en lugar de ponerse de parte de «ellos». Es preciso correr algunos riesgos. Tal vez sea esto lo que hace Jesús.

Pepe habla de cómo todos los discípulos parecían estar preocupados acerca de si serían capaces de resistir hasta el final con Jesús. Todos ellos preguntan: «Señor, ¿seré yo quien te traicione?» La verdad es que necesitamos ayudarnos unos a otros, dice *Pepe*, para no sucumbir ante las presiones y los sobornos con que el gobierno pretende hacer que nos traicionemos mutuamente.

Ana no se siente del todo satisfecha. Piensa que hay que tener más cuidado y no correr demasiados riesgos. Parece estar preocupada y absorta.

Guadalupe recuerda que Judas recibió treinta monedas de plata por delatar a Jesús (por «chivarse», dice ella); y ahí está precisamente el mal. Cuando necesitas comprar simiente antes de que lleguen las lluvias, o te hacen falta medicinas para tu hijo, a veces harías cualquier cosa por conseguir dinero. (Su voz crece en intensidad y en indignación). Así es precisamente como consiguen dividirnos, dice ella. Tal vez Judas creyera que necesitaba el dinero, pero ello no justifica lo que hizo.

Elena, que hace muchos años acudió a la catequesis, recuerda que después Judas se ahorcó, y hace ver que eso es un pecado mortal. Le pregunta al Padre Muñoz su opinión al respecto, y éste responde preguntando al grupo en qué creen que consiste el pecado.

Ana tiene la respuesta preparada. Durante años, dice entre dientes, le han dicho que el peor pecado es no estar casado como Dios manda, o tener pensamientos impuros. Gracias a Dios, sigue diciendo, ahora tenemos este grupo y podemos leer la Biblia y descubrir lo absurdo que era todo aquello y qué fue lo que realmente dijo Jesús. Para mí, dice *Ana*, el pecado consiste en ver lo que está pasando en el mundo —cómo tratan los supervisores a los campesinos, cómo no se atiende a los niños cuando están enfermos...— y no hacer nada por solucionarlo. *Ana* frunce las cejas.

Guillermo está de acuerdo. Lo peor, dice él, es cómo todo aquel hablar de pecados, pecados y más pecados solía hacernos sentir tan condenadamente malos que pensábamos que jamás podríamos hacer nada bueno. Lo que la Iglesia nunca nos ha dicho —«hasta hace muy poquito», añade mientras dirige una sonrisa al Padre Muñoz— es que, cuando seguimos a Jesús, conseguimos sentir que *podemos* hacer algo, porque tenemos su fuerza.

Pepe dice que el hecho de que los demás discípulos siguieran con Jesús en aquel momento, aunque después huyeran y se ocultaran, demuestra la enorme fuerza que les proporcionaba el estar con él. Y dice que él tiene la sensación de obtener esa misma fuerza del grupo y de las personas que conoce de otros grupos parecidos, como el de San Carlos o el de Culiaca.

Guillermo recuerda entonces que aquella fue la cena en la que Jesús instituyó la misa; al menos así lo ha oído. ¿Qué piensa el padre de ello? ¿Fue aquel un sacramento?

El Padre Muñoz apenas ha hablado hasta el momento. Ahora, hablando tranquilamente desde el taburete en el que está sentado, dice que sí, que aquello

fue un sacramento. Pero —prosigue— fue el propio Jesús el que fue y sigue siendo el principal sacramento. Y la Iglesia, el pueblo de Dios, como somos nosotros —dice el Padre Muñoz—, reunidos aquí, en La Chispa, es un sacramento. Tenemos que ser un signo visible de la presencia de Dios en el mundo; tenemos que mostrar al mundo qué es lo que Dios desea.

Pepe dice que a él le parece que lo que Dios desea es que la gente viva en paz, tenga suficiente para comer, no necesite preocuparse noche tras noche por devolver el dinero que ha tenido que pedir prestado... Pero —prosigue *Pepe*— hay personas que nos dicen que, como cristianos, no deberíamos mezclarnos en estas cuestiones políticas...

Ana le interrumpe: «Eso es lo mismo que decían de Jesús». Se sorbe las narices ruidosamente y dice: «Nunca cambia nada».

La discusión se prolonga durante una hora. El Padre Muñoz sólo habla de vez en cuando para responder a una pregunta o para hacerla él mismo. También de vez en cuando entra corriendo un niño que se ha caído, buscando el consuelo de su madre. Un perro vaga de un lado para otro, y una gallina picotea el suelo en busca de migajas. Al fin acaba la reunión con un rato dedicado a la oración, en el que diversas personas expresan sus plegarias en voz alta. El Padre Muñoz imparte una bendición y la gente se santigua.

Los miembros del grupo han estado elocuentes y penetrantes. Nadie parecía sentirse incómodo ni retraído. Todo el mundo ha hablado con convencimiento y energía, y todos se han escuchado atentamente unos a otros. «Ya ha pasado a la historia», dice Muñoz, «el mito del campesino mudo y apático». Esta vez no ha celebrado la misa en La Chispa, aunque suele hacerlo. Siempre hay una reserva de formas consagradas que suelen distribuirse durante los servicios. Pero dice Muñoz que no desea perpetuar la infantil dependencia de una clase clerical. Cree que es muy importante que la Iglesia comience a devolver al pueblo los recursos y poderes que durante siglos han estado exclusivamente en manos del clero. De lo contrario, dice, la Iglesia se convierte sin quererlo en una réplica exacta de la sociedad de consumo, en la que se ha privado a la gente de la capacidad de cuidar de sí misma (su forma de hablar es ahora un poco más «marxista»).

El Padre Muñoz ha aprendido mucho de otro español que también vive en Latinoamérica: Ignacio Ellacuría, cuya obra más conocida fue publicada en inglés con el título de *Freedom Made Flesh*² («Libertad hecha carne»). Ellacuría elabora su teología pastoral a partir de la idea —muy católica, por cierto— de que la presencia de Dios en el mundo no puede limitarse a ser proclamada (como pensarían algunos protestantes), sino que debe hacerse visible, debe ser mediada, debe encarnarse. Para Ellacuría, la Iglesia debería ser el signo tangible de la presencia de Dios (como el Padre Muñoz ha dicho en La Chispa), un signo de aquello mismo que enseña. Según Ellacuría (y según Muñoz), lo que la Iglesia encarna es al propio Jesús. El Padre Muñoz subraya que, así como Je-

² ELLACURIA, Ignacio, *Freedom Made Flesh*, Orbis Books, Maryknoll (N. Y.), 1978.

sús fue malinterpretado por emplear un lenguaje político («el reino de Dios») para referirse a una realidad mucho mayor, así también habrá de ser malinterpretada hoy la Iglesia. La salvación de Dios —prosigue diciendo—abarca tanto el cielo como la tierra, tanto el tiempo como la eternidad, tanto esta vida como la otra. Pero, dado que hay tanta gente —como los miembros de esta comunidad de base— que ha crecido con la idea equivocada de que a Dios sólo le preocupan las almas, la Iglesia debe hacerse política, a pesar de los malentendidos que ello suponga, si desea ser un signo suficiente de hasta dónde llega la salvación de Dios. Y si ello produce mártires, como ya lo ha hecho, es un indicio seguro de que la Iglesia, en alguna medida, está logrando encarnar el mensaje que Dios transmite a través de la vida de Jesús.

El Padre Muñoz es un teólogo de la liberación que no se comunica con el pueblo a base de corregir las ideas teológicas del pueblo, sino viviendo en medio del pueblo. Y lo hace animando al pueblo a ahondar en la Biblia —especialmente en los evangelios y en los profetas— por sí mismo; empleando los inmensos recursos de la tradición teológica católica para avivar su penoso combate contra la injusticia. Durante las pocas horas de que dispone entre una reunión y otra con las diversas comunidades de base, reflexiona con otros teólogos sobre los problemas que se han suscitado; lee, estudia, reza... y le da a la manivela para arrancar el viejo Volkswagen azul y efectuar una nueva salida. Me dice que está escribiendo un libro sobre el sacramento de la confirmación desde una perspectiva de liberación. Según él, piensa concluirlo en dos o tres años, «si alguien no me pega un tiro mientras tanto».

La Chispa no es un caso único. Centenares de miles de estos diminutos núcleos humanos puede uno encontrarlos por toda América Latina. Y en aquellos países donde abundan la infiltración y los *agentes provocadores*, los miembros de las comunidades de base están expuestos a una serie de riesgos realmente pavorosos.

La comunidad de base de La Chispa no la forman veinte personas dedicadas exclusivamente a criticar. Son veinte personas que se reapropian una serie de relatos y una tradición moral que han sobrevivido a la violenta embestida de la modernización capitalista y están ahora comenzando a proporcionar una alternativa al sistema oficialmente establecido de valores y de significados.

UNA IGLESIA EN CAPE COD

La parroquia católica de San Francisco Javier de Hyannis, Massachusetts, no es ciertamente una comunidad de base, sino la típica iglesia pueblerina que puede uno encontrar hoy en cualquier aldea de la costa de Cape Cod y que atiende a una población cuyo número es variable a lo largo del año. El edificio de la iglesia presenta ese armazón blanco típico del estilo Nueva Inglaterra.

Una imagen de su patrón, San Francisco Javier, el «Apóstol de las Indias» y el primer misionero jesuita, se alza en un florido jardín rodeado de brillante césped. La feligresía está formada no sólo por católicos de origen irlandés, portugués e italiano llegados de Boston durante las pasadas décadas, sino también por yankis de más rancia estirpe y negros de Cabo Verde que han vivido allí durante generaciones. Esta mezcla de razas y culturas ha hecho de aquel lugar un animado batiburrillo de muchas de las diferentes tradiciones (exceptuada la hispana) que dieron lugar al catolicismo norteamericano. Es en muchos aspectos una «parroquia media»: ni vanguardista ni reaccionaria. Con todo, incluso quien visite por casualidad San Francisco Javier no podrá dejar de advertir que algo está sucediendo en la Iglesia católica norteamericana que difícilmente podría haberse previsto dos décadas atrás.

En un frío día de primavera, en marzo de 1982, la espaciosa casa parroquial de San Francisco Javier acogía a un centenar de ateridos vecinos del lugar y otros llegados de los pueblos y aldeas cercanas, que, partiendo del ayuntamiento, se habían manifestado a lo largo de la calle principal portando pancartas en las que se expresaba su oposición a la política del gobierno de los Estados Unidos en El Salvador. Muchos de los manifestantes eran feligreses de San Francisco Javier, pero también había miembros de otras diversas iglesias. El pastor local de la iglesia Universitaria y un ministro Presbiteriano bebían café en unos vasos de plástico, en compañía de adolescentes, vestidos con brillantes y voluminosas cazadoras sin mangas, y de personas mayores, protegidas con fuertes botas y bufandas de punto. Mesas llenas de literatura contraria a las armas nucleares y a la ayuda militar a Latinoamérica se hallaban junto a estantes atestados de libros y folletos de inspiración católica. Había también a la venta un fotomontaje sobre Centroamérica que distribuía la oficina diocesana.

Al día siguiente, en la «misa familiar» de las diez de la mañana en San Francisco Javier, un joven sacerdote con barba, ayudado por dos diáconos de mayor edad, presidía una celebración en la que cuatro niños leyeron las lecturas, y una monja rasgueaba no con demasiado acierto una guitarra, mientras un coro juvenil cantaba el *sursum corda* y el *credo* en inglés. El sacerdote pronunció una homilía en la que habló de los gusanos y de las mariposas, relacionando ingeniosamente la imagen primero con la lectura del Evangelio acerca de la semilla que debe caer al suelo y morir para dar fruto, y luego con la crucifixión y la resurrección de Cristo. Al final de la misa, cada niño recibió una gran mariposa de papel de color rojo, verde o violeta, atada con una cuerda que permitía moverla a través del ojal. Algunos de los adultos que se reunieron después de la misa para tomar café con pastas también llevaban aquellas mariposas en sus solapas.

La bulliciosa mezcla de política y gusanos, de pacifismo nuclear y misa con guitarras que podía observarse en San Francisco Javier me recordó una frase del P. Allan Figueroa Deck, S. J. en su prólogo a la edición norteamericana del libro *Comunidades eclesiales de base*, de otro jesuita, Alvaro Barrei-

ro. El P. Barreiro es profesor de teología sistemática en la Católica Universidad Pontificia de Río de Janeiro, y su libro trata de la «explosión» de las pequeñas comunidades de base que ha tenido lugar en la Iglesia Católica en los últimos veinte años, no sólo en Latinoamérica, sino también en Europa y en otras partes del mundo³. En su prólogo, el P. Deck dice que esas reducidas células cristianas ya están produciendo su impacto en los católicos y en otros cristianos de los Estados Unidos, y que «está en pleno desarrollo una nueva etapa en la historia de la Iglesia Católica Norteamericana». Según él, se trata de una transformación gradual, pero que está haciendo que la Iglesia Católica, «de ser una iglesia que en este siglo se había granjeado la aceptación y hasta el respeto de la nación, se esté convirtiendo ahora en una iglesia que, en tan diferentes e imprevisibles circunstancias, se atreve a desafiar a las estructuras nacionales e internacionales de injusticia, egoísmo y autosuficiencia, de las que nuestra nación indudablemente forma parte»⁴.

La descripción que el P. Deck hace de una Iglesia Católica Norteamericana que se olvida de sus ansias de respetabilidad y acepta el riesgo que supone desafiar a las «estructuras nacionales e internacionales de injusticia», puede que a algunos católicos les suene como una especie de piadoso espejismo, y seguramente lamenten el que, aun cuando ocasionalmente surja aquí y allá alguna sugerencia o algún pronunciamiento crítico, la Iglesia Católica Norteamericana nunca dejará de ser, en el fondo, la venerable y caduca organización de siempre. Otros pueden pensar que las palabras del P. Deck tienen un tanto de verdad y, sin embargo, lamentarlas. ¿Manifestaciones contra la política exterior norteamericana en una parroquia católica? ¿Qué ha sido de aquella combinación de devoción por Roma y de patriotismo en la que se han formado la mayoría de los católicos que tienen ahora más de cincuenta años? ¿Qué ha sido de aquellos entusiastas discursos anticomunistas que se pronunciaban en los desayunos de las primeras comuniones y en las reuniones de la Legión de María?

La ciudad costera en la que se encuentra la parroquia de San Francisco Javier es Hyannis, y la iglesia de blanco armazón es la misma por la que solía aparecer John F. Kennedy, acompañado de su familia y su séquito, después de un partido de football o de un paseo en barco, para asistir a la misa dominical en los primeros años de la década de los sesenta. Gracias a las fotografías tomadas en esta parroquia y que publicó la prensa, millones de norteamericanos se acostumbraron a ver a un presidente de los Estados Unidos asistiendo a una misa católica. En cierto sentido, fue en San Francisco Javier donde los católicos norteamericanos acabaron encontrando «la aceptación y hasta el respeto» que a sus antepasados se les había negado durante generaciones. Es difícil imaginar qué habría pensado John F. Kennedy —que inició la escalada norteameri-

cana en Vietnam, que fue responsable del asunto de Bahía de Cochinos, y que manifestaba visiblemente su disgusto cuando los eclesiásticos, especialmente si eran católicos, mezclaban (en público) la religión y la política— acerca de las actividades que los fines de semana tienen lugar en su antigua parroquia. Sus hijos, que hoy tienen más de veinte años, no se sorprenderían en absoluto.

Es indudable que algo ha cambiado en San Francisco Javier. William Halsey, en *The Survival of American Innocence* —su más reciente libro, acerca de la historia del catolicismo norteamericano en el siglo XX—, da a entender que, al igual que otros muchos norteamericanos, también los católicos han experimentado una cierta pérdida de inocencia con respecto a la tan cacareada «promesa de América»⁵. Pero Halsey cree que existe una diferencia. Durante muchas generaciones, los católicos en los Estados Unidos se habían acostumbrado a abstenerse de comer carne los viernes, a asistir a escuelas especialmente creadas para ellos, a estar ausentes de los servicios religiosos del día de Acción de Gracias y a que se dijera en voz baja que, de algún modo, ellos no eran tan incondicionalmente patriotas como el resto de los ciudadanos. Luego aparecieron John F. Kennedy y Juan XXIII; y ahora, suprimidos todos aquellos impedimentos —afirma Halsey—, los católicos norteamericanos se sienten tranquilizados, aunque incómodos, porque se habían habituado a ser diferentes. ¿Puede ser esta ambivalencia la causa de que haya brotado un distinto tipo de «diferencia», un deseo de volver a nadar contra corriente, aunque referido a diferentes asuntos?

Si el cambio producido en la Iglesia Católica norteamericana, y concretamente en la parroquia de San Francisco Javier de Hyannis, consiste en que los católicos están aprendiendo a ser diferentes de diferente manera, entonces la pregunta será: ¿Cómo habrá de expresarse esta nueva diferencia? Al contrario que sus vecinos protestantes, los católicos norteamericanos pertenecen a un mundo eclesial estrechamente unido que no puede dejar de afectar a su forma de ser católicos en Norteamérica. La más importante transformación que en estos momentos se está produciendo en dicho mundo eclesial es la inusitada influencia y «visibilidad» de los católicos del Tercer Mundo y el rapidísimo crecimiento de las comunidades de base a nivel local y fundamentalmente dirigidas por laicos. Y no es que todos los cambios que se han producido en la parroquia de San Francisco Javier puedan atribuirse a la teología de la liberación o al movimiento de las comunidades de base; pero el P. Deck opina que muchos de esos cambios sí pueden atribuirse a dichas causas, y yo creo que tiene razón.

³ BARREIRO, Alvaro, *Basic Ecclesial Communities: The Evangelization of the Poor*, Orbis Books, Maryknoll (N. Y.) 1982. (El original brasileño está publicado por Edições Loyola, de São Paulo, con el título: *Comunidades Eclesiais de Base e Evangelização dos Pobres*.)

⁴ *Ibid.*, p. xii.

⁵ HALSEY, William, *The Survival of American Innocence: Catholicism in an Era of Disillusionment 1920-1940*, University of Notre Dame Press, South Bend (Ind.) 1980.

9

¿Una Iglesia de los Pobres? El nacimiento de las Comunidades Eclesiales de Base

Los pobres saben que la historia les pertenece y que, aunque hoy tengan que llorar, mañana habrán de reír. Y su risa resultará ser la expresión de una profunda confianza en el Señor, confianza que los pobres viven en medio de una historia que tratan de transformar. Es una alegría que subvierte el mundo de opresión y que, por lo tanto, molesta a los que dominan; una alegría que denuncia el miedo de quienes tiemblan y revela el amor del Dios de la esperanza

—Gustavo Gutiérrez

La fuerza histórica de los pobres, 1978

Invitamos a todos, sin distinción de clases, a que acepten y asuman la causa de los pobres como quien acepta y asume su propia causa, la verdadera causa de Jesucristo.

—Los Obispos Católicos de América Latina
Puebla, (México), 1979

Durante las tres últimas décadas hemos asistido, a lo largo y ancho del mundo, a una auténtica explosión de pequeños grupos (en los que la confrontación entre sus miembros es directa) en iglesias de todo tipo de denominaciones: grupos de oración e interiorización; sesiones de «encuentro matrimonial»; reuniones de debate para adultos; grupos de estudio de la Biblia; *cursillos*, o breves cursos religiosos; asociaciones femeninas y masculinas; y esfuerzos de «concientización». Pero no todos los grupos pequeños que guardan relación con alguna iglesia son comunidades de base; y no todas las comunidades de base son pequeñas.

La expresión «comunidad de base» hace referencia, en alguna medida, a las siguientes características:

1. Aunque puedan haber sido creadas por clérigos, y aunque haya sacerdotes o religiosas que sigan compartiendo el liderazgo del grupo, gozan de un importante grado de control y dirección por parte de seglares, y de un «ethos» más igualitario que el que puede haber en la mayor parte de las congregaciones religiosas y parroquias.

2. Poseen una vida litúrgica interna que se expresa en los cánticos, en la oración y en el compartir el pan y el vino, a veces de un modo informal, pero frecuentemente en el marco de la Eucaristía. Las comunidades de base son lugares de «fiesta» donde se celebran las imágenes históricas de la fe bíblica.

3. El estudio y el análisis crítico de la situación «secular» de la vida real de sus miembros, a la luz del mensaje de la Biblia, constituye una base del compromiso político de la comunidad y de los grupos e individuos relacionados con ella.

Aun cuando sólo incluyamos a las comunidades cristianas de base de carácter local que reúnan estas tres características, es imposible decir con certeza cuántas son, pero es probable que su número ande cerca de las doscientas mil (algunos cálculos dan el número de ochenta mil sólo en el Brasil), y siguen multiplicándose. Las comunidades de base todavía son minoría en la Iglesia, pero, eso sí, son la minoría más activa y comprometida.

Algo verdaderamente importante ha cambiado en la Iglesia Católica de los Estados Unidos desde los no tan lejanos tiempos de «Camelot en Hyan-nis»*. Ha tenido lugar un Concilio Vaticano, cuyo impacto fue enorme, y sin el cual probablemente no habría habido guitarras ni misa en lengua vernácula aquella mañana en San Francisco Javier. Además, cada vez es mayor el convencimiento de que algo distinto ha comenzado a ocurrir; algo que explica mejor el porqué de los folletos contra las armas nucleares y de la manifestación en favor de El Salvador.

La Iglesia Católica se ha hecho más «católica», más capaz de reflejar el carácter multicultural de su composición a nivel mundial, más consciente de que millones de sus miembros son pobres. Sus «ramas» europea y norteamericana han comenzado a verse más influenciadas por las «ramas» asiática, africana y, especialmente, latinoamericana. Ha absorbido nuevas teologías y nuevas formas de compromiso político. Ha asistido a la aparición masiva de una forma totalmente nueva de vida católica local: las comunidades de base, que en opinión de algunos observadores podrían acabar reemplazando a la estructura parroquial.

La influencia de la Iglesia latinoamericana en su hermana del Norte constituye uno de los más curiosos cambios acaecidos en la reciente historia religiosa. Estaba previsto que sucediera justamente lo contrario. En los primeros años de la década de los sesenta, la jerarquía católica norteamericana, movida a ello por Roma y preocupada además por la difusión del protestantismo y del socialismo al sur de sus fronteras, puso en marcha una impresionante «misión a América Latina». Durante los siguientes quince años, miles de sacerdotes, reli-

* *Camelot*: idílico y legendario lugar donde se encontraba la corte del rey Arturo. (Nota del traductor).

giosas y laicos, junto con centenares de millones de dólares, salieron de Boston, Detroit y Los Angeles con destino a las ciudades y aldeas de Perú, Brasil, Guatemala y sus «repúblicas hermanas». Fue aquella la más ambiciosa aventura misionera jamás emprendida por la Iglesia Católica Norteamericana.

La misión a Latinoamérica fue sumamente controvertida. Muchos peruanos, colombianos, brasileños, etc., protestaron por lo que ellos consideraban un descarado intento de moldearlos al estilo «gringo» y de hacerles permanecer dócilmente dentro de la esfera de influencia de los Estados Unidos. Por su parte, muchos de los jóvenes misioneros se sintieron horrorizados no sólo por la miseria que presenciaron, sino también por el papel que las empresas norteamericanas desempeñaban en la perpetuación de dicha miseria. Viviendo con los pobres y conversando diariamente con airados dirigentes campesinos, muchos norteamericanos perdieron su inocencia política. Cuando regresaban a casa por haber cumplido el plazo de su misión o por haber sido deportados por regímenes represivos, que les acusaban de una supuesta ingerencia en la política, se convertían realmente en misioneros, pero esta vez en los Estados Unidos. Al cabo de unos cuantos años apenas había una orden religiosa o una diócesis que no albergara en su interior a un grupo más o menos numeroso de «concientizados» veteranos de las *favelas* que se unían a otros activistas (defensores de los derechos humanos o antibelicistas) en la tarea de insistir en la justicia social, para lo cual urgían a sus obispos a que emplearan la fuerza de que disponían para influir en la política estadounidense para Latinoamérica. Esto es lo que sucedió, y el resultado de ello puede comprobarse en la firme oposición de los obispos católicos a la actual política que el gobierno norteamericano practica en Centroamérica. La gran «misión a Latinoamérica» se había convertido en «misión a los Estados Unidos» y había ocasionado en la Iglesia católica norteamericana más profundos cambios que los producidos por la primitiva misión en Latinoamérica.

Otras cosas han sucedido también en la Iglesia Universal. La pequeña parroquia católica de Hyannis no es sino un mínimo episodio dentro de una más amplia historia. El 11 de septiembre de 1962 hablaba el papa Juan XXIII por Radio Vaticano. Faltaba un mes para la apertura del histórico Concilio Vaticano II, que él mismo había convocado el 25 de enero de 1959 (para consternación de los miembros de la curia romana, por cierto, que creían haber elegido a un papa prudente y circunspecto al que podrían controlar fácilmente, y para quienes un concilio sólo podía significar gastos, cambios y molestias). En su alocución, y expresando sus esperanzas en lo que el concilio podría realizar, dijo el papa: «Con respecto a los países subdesarrollados, la Iglesia se presenta tal como es y como desea ser: como la Iglesia de todos los seres humanos, y en particular de los pobres»¹.

¹ Citado en: BARREIRO, Alvaro, *Basic Ecclesial Communities: The Evangelization of the Poor*, Orbis Books, Maryknoll (N. Y.) 1982, p. 4.

A primera vista se trataba de una curiosa afirmación. En la mayor parte de las zonas «subdesarrolladas» del mundo, con muy pocas e importantes excepciones, la Iglesia era evidentemente, «en particular», la Iglesia de los privilegiados y los poderosos, no de los pobres. Aun cuando, como sucede en Latinoamérica, tal vez las clases inferiores constituyan la mayoría de los bautizados, las escuelas y universidades de la Iglesia en Asia, Africa y Latinoamérica solían estar más bien dedicadas a servir a los hijos de las familias de «élite». La mayoría de los sacerdotes estaban destinados a zonas en las que las parroquias podían permitirse pagar las facturas, mientras que en los barrios periféricos de las ciudades y en las empobrecidas zonas rurales rara vez se veía a un sacerdote. Tampoco en Europa era la Iglesia católica la Iglesia de los pobres precisamente, hasta el punto de que la pérdida de los pobres y de las clases trabajadoras urbanas durante el siglo XIX, tanto por parte católica como por parte protestante, constituyó el hecho religioso/demográfico más importante de la época.

Entre las naciones industrializadas, únicamente los Estados Unidos fueron la excepción a este fenómeno de éxodo masivo, y ello se debió a una serie de factores muy propios de la situación norteamericana. Uno de esos factores fue que los negros, que constituían una gran parte de la clase trabajadora rural, ya habían abandonado la línea principal del protestantismo, en protesta por haber sido arrinconados y segregados en la galería superior y en los bancos de atrás, y habían organizado sus propias iglesias y denominaciones, principalmente de la rama baptista y de la episcopaliana-metodista africana. Además, y debido al carácter «fisiporoso» del protestantismo norteamericano y a la tendencia de los sectarios líderes de la línea principal del mismo a apoyar a la clase patronal en sus conflictos con los trabajadores, los miembros de las clases inferiores de raza blanca formaron con frecuencia sus propias iglesias, muchas de ellas baptistas independientes, o bien «iglesias de los santos», y más tarde pentecostales. Entre los inmigrantes pobres de las zonas urbanas, el catolicismo era la principal institución religiosa, de modo que, en la Norteamérica de finales del siglo XIX y comienzos del XX, la Iglesia Católica resultó ser efectivamente una iglesia de los pobres, pero no en virtud de una elección, sino por causa de las circunstancias históricas. Sin embargo, en la época del concilio difícilmente podía considerarse la Iglesia Católica de los Estados Unidos una «iglesia de los pobres», como lo demuestra el propio caso de la familia Kennedy.

Pero, a la vez que hablaba de una Iglesia «en particular de los pobres», el papa Juan XXIII dijo también que convocaba el concilio para llevar a cabo un *aggiornamento* —una «puesta al día»— de la Iglesia Católica. Todo el mundo tenía alguna idea acerca de las cosas que no estaban al día en la Iglesia romana y acerca del modo en que habría que cambiarlas. Había quienes propugnaban que se permitiera a los sacerdotes casarse, que se tradujera la misa a las lenguas vernáculas, que se instituyera un modo de gobierno más democrático a través de los consejos parroquiales, que se propiciara el diálogo con otras religiones, que se aceptara a las iglesias protestantes como cristianas de pleno de-

recho y, consiguientemente, se flexibilizaran las normas acerca de la participación en otros cultos y de los matrimonios mixtos... Esta era la «agenda» de los liberales para el concilio. Su principal esperanza, especialmente por lo que atañía a los obispos norteamericanos, era que la Iglesia Católica adoptara una postura clara e inequívoca en favor de la libertad religiosa. El erudito portavoz del episcopado estadounidense era monseñor John Courtney Murray.

Había, sin embargo, otro grupo de obispos y teólogos que tenían en mente una muy distinta «agenda». Este grupo sostenía que lo que la Iglesia necesitaba no era abrirse a las corrientes liberales del mundo moderno (aun cuando concedieran que esto era importante), sino encontrar el modo de remediar el desastre demográfico y el éxodo de los pobres y las clases trabajadoras de la Iglesia. El verdadero desafío que tenía que afrontar la Iglesia consistía en hallar el modo de acabar con su dependencia de los estratos privilegiados de la sociedad y convertirse en una Iglesia en la que los pobres volvieran a encontrarse como en su casa. Este objetivo del concilio, opuesto al objetivo de los «liberales», era especialmente propugnado por una serie de teólogos franceses influidos por el movimiento de los «sacerdotes-obreros» de los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Entre los obispos, el más elocuente defensor de este programa fue el cardenal Lercaro, arzobispo de Bolonia, que el 3 de marzo de 1963 decía en el aula conciliar:

No responderemos a las más auténticas y profundas exigencias de nuestro tiempo, ni a las esperanzas que todos los cristianos comparten de alcanzar la unidad, si tratamos el tema de la evangelización de los pobres simplemente como uno más de los temas del Concilio. Este no es un tema como los demás; de algún modo, es *el* tema de nuestro Concilio. Si es correcto decir, como ya se ha hecho en varias ocasiones, que el propósito del Concilio es hacer conforme a la Iglesia con la verdad del evangelio y capaz de responder a los problemas de nuestro tiempo, entonces podemos afirmar que el tema fundamental de este Concilio lo constituye precisamente el de la Iglesia como Iglesia de los pobres².

En la contienda entre quienes defendían una «agenda liberal» para el Concilio Vaticano (grupo en el que se incluía la mayor parte de los norteamericanos) y los que deseaban hacer de la Iglesia el hogar de los pobres, quedó muy claro desde el principio que serían los «liberales» quienes triunfarán, como así sucedió. A pesar de ciertas episódicas referencias a los pobres en algunos de los documentos, donde el concilio empleó de verdad sus energías fue en los debates sobre el ecumenismo, la reforma litúrgica y la libertad religiosa. Las notas de *aggiornamento* que se logró introducir en la Iglesia —tales como la liturgia en lengua vernácula y el ecumenismo— habían estado en vigor durante décadas en las iglesias protestantes, la mayor parte de las cuales no habían conseguido resolver el problema de la pérdida de los pobres. El concilio había logrado hacer más atractiva la Iglesia Católica para aquellas mismas personas cultas de la

clase media cuyas preguntas y críticas había tratado de solventar durante más de cien años la teología liberal protestante. Pero lo que no se cumplió fue la esperanza del cardenal Lercaro de que «el auténtico núcleo y el espíritu de toda la labor doctrinal y legislativa [del concilio] lo constituyera el misterio de Cristo entre los pobres y la evangelización de los pobres».

En el Vaticano II, la Iglesia Católica decidió instalarse en el mundo moderno. Pero su decisión llegó en un momento en que millones de personas, muchas de ellas católicas, estaban comenzando a preguntarse indignadas qué era lo que había ocurrido para que ese mundo moderno las hubiera sumido en el hambre y en el desempleo. Las misas en lengua vernácula no eran la solución.

El cardenal Lercaro había advertido discretamente a sus hermanos en el episcopado que si trataban de reformar la Iglesia en cuanto «sacramento de Cristo» y ponerla en auténtico contacto con el mundo moderno sin afrontar el «misterio de Cristo entre los pobres», habrían de fracasar. Y en este sentido el concilio ha fracasado³. El cumplimiento de las esperanzas del cardenal Lercaro no había de venir de los obispos, sino de las propias masas marginadas de los pobres. Había de venir de La Chispa y de San Carlos, bajo la forma del movimiento de las comunidades cristianas de base.

Existe cierta discrepancia acerca de cómo nacieron exactamente las comunidades cristianas de base. Dado que se han convertido en algo tan importante en la historia actual de la Iglesia Católica, hay ciertos historiadores católicos que, naturalmente, pretenden rastrear sus orígenes en el Vaticano II. Pero, teniendo en cuenta el fracaso del Vaticano II a la hora de elaborar una teología que permitiera a la Iglesia hallarse presente entre quienes más se han alejado de ella, resulta bastante problemático detectar una evidente conexión entre el concilio y el espectacular auge de dichas comunidades en los últimos veinte años. Algunos observadores, sin embargo, opinan que existe una conexión indirecta. De hecho, el concilio promovió el estudio de la Biblia, lo cual ha hecho en ocasiones que la gente se reuniera en pequeños grupos. Además, cuando las encíclicas de Juan XXIII —especialmente la *Pacem in Terris* y la *Mater et Magistra*— revistieron de legitimidad papal la conversión de la Iglesia en «agente de justicia», los interesados en dicha tarea sintieron la necesidad de profundizar su compromiso mediante el culto y la reflexión teológica. Con todo, estos cambios afectaron principalmente a la clase media.

Hay quienes encuentran el origen de las comunidades de base latinoamericanas no en el concilio, sino en la asustadiza estrategia defensiva de una Iglesia

³ Véase: CHENU, M.-Dominique, «La Iglesia de los pobres» en el Vaticano II», en *Concilium* 124 (1977), pp. 73-79.

² *Ibid.*, p. 71.

Católica aterrorizada por la difusión del protestantismo y de los sindicatos de inspiración socialista en los últimos años de la década de los cincuenta. Fue entonces cuando Pio XII, en los últimos años de su pontificado, envió al P. Lombardi a Latinoamérica para que salvara al continente de ambos peligros. Lombardi recorrió activamente el continente entero, poniendo en marcha una serie de planes de «renovación pastoral». Su estrategia se basaba en el convencimiento de que la Iglesia Católica estaba padeciendo en Latinoamérica una dramática disminución del número de sacerdotes. Pero no existía intención alguna de hacer de la Iglesia una Iglesia de los pobres.

En ciertos aspectos, la obra de Lombardi constituyó un éxito. A comienzos de la década de los sesenta, el «microfono de Dios» había organizado sólo en el Brasil 1.800 «Ejercitaciones para un Mundo Mejor». El primer Plan Pastoral de los obispos brasileños, promulgado en 1965 e ideado para una duración de cinco años, habla de las comunidades cristianas de base como de algo ya existente, considerándolas el principal instrumento mediante el que había de producirse la renovación del catolicismo brasileño. Además la jerarquía hizo uso de los medios de masas, distribuyendo infinidad de radiotransistores (algunos de ellos diseñados para captar únicamente las emisoras diocesanas) en las zonas rurales. Los domingos, en las pequeñas aldeas que no disponían de sacerdote, la gente se reunía alrededor de la radio para seguir la retransmisión de la misa celebrada por el obispo. En 1963 y en una sola diócesis, la de Natal (estado de Rio Grande do Norte, en el nordeste del Brasil, azotado por una endémica pobreza), existían ya 1.400 de estas «radio-comunidades».

Mientras tanto, otro sacerdote, el P. Rossi, que trabajaba en la parroquia de Barra do Pirai (estado de Rio de Janeiro), se encontraba con una anciana que se lamentaba de que en las Navidades las tres iglesias protestantes estuvieran brillantemente iluminadas y repletas de fieles que cantaban villancicos, mientras la iglesia de los católicos estaba oscura y vacía, «sencillamente porque no hemos conseguido que nos den un sacerdote». La reacción de Rossi consistió en poner en marcha en cada aldea un programa de formación de catequistas laicos que pudieran realizar todo cuanto el derecho canónico permitía hacer a una persona laica. La figura del catequista local y el movimiento de las «radio-comunidades» se fundieron y se desarrollaron espectacularmente. Al poco tiempo se prescindió de la radio y, bajo la dirección de los cada vez más numerosos catequistas laicos, la gente comenzó a cantar, a orar, a estudiar la Biblia y a debatir los asuntos y problemas políticos de carácter local. Al cabo de diez años de rápida expansión (en 1975) se celebró en la ciudad brasileña de Vitória la primera asamblea nacional de lo que ya entonces se denominaba *comunidades eclesiales de base*, o «CEBs». Acudieron representantes de varios centenares de CEBs, y apenas se había iniciado la asamblea cuando se hizo absolutamente patente que la jerarquía había iniciado algo que no podría controlar. El P. Leonardo Boff, que asistía como consultor de una de las CEBs, escribe que, a medida que la asamblea avanzaba, supo perfectamente que estaba producién-

dose algo «de insospechadas dimensiones». «Una iglesia estaba naciendo del pueblo. Se trataba de una verdadera *eclesiogénesis*»⁴.

Los acontecimientos subsiguientes han venido a confirmar la observación de Boff. De un intento clerical de apuntalar un tambaleante aparato eclesial, ha brotado una fuente de renovación tanto de la Iglesia como de la sociedad en América Latina. Las CEBs, también llamadas «movimiento de comunidades populares», se habían difundido casi exclusivamente entre las poblaciones más pobres, bien en las zonas rurales o en los atestados suburbios de las grandes ciudades. La esperanza del cardenal Lercaro de que la Iglesia lograra recuperar a los pobres, se estaba cumpliendo en las comunidades de base. El encuentro de Vitória demostró que a las comunidades de base no les interesaba especialmente contrarrestar al protestantismo y al socialismo. Desde el principio habían acogido en su seno a personas que no se consideraban a sí mismas católicas. Las actividades políticas que emprendían brotaban de sus reflexiones acerca de sus propias vidas y se apartaban de la línea trazada por las encíclicas papales. Hacia finales de la década de los setenta, los que criticaban a las comunidades de base las acusaban de tendencias protestantes y socialistas. Parece ser que a comienzos de la década de los sesenta, antes de verse obligado a exiliarse, Francisco Julião, el brillante predicador católico laico que había organizado las ligas de campesinos del Brasil, se hallaba celebrando un «mitin» en Pernambuco, gran ciudad agrícola del nordeste del país. Algunos sacerdotes y religiosas, preocupados por la política socialista de Julião, habían organizado lo que ellos denominaban «Liga Blanca» para oponerse a él. Cuando Julião estaba hablando, y a una señal convenida, las campanas de las iglesias comenzaron a sonar, mientras la procesión de San Pedro y San Pablo se encaminaba hacia el lugar del «mitin», con el fin de sabotearlo.

Pero no era fácil desanimar a Julião, el cual, en lugar de contraatacar o batirse en retirada, se puso a predicar a los propios integrantes de la procesión, diciéndoles que, si hoy vivieran San Pedro y San Pablo, no les gustaría nada que sus imágenes fueran transportadas a hombros, sino que se unirían a los campesinos en su lucha contra el hambre. Cuando los veteranos de entonces cuentan hoy día el episodio, recuerdan que Julião dijo: «Debemos mantenernos unidos, codo con codo. Uno a uno, no somos más que simples gotas; unidos, formaremos una poderosa corriente». Luego indicó a los que habían acudido al «mitin» político que le siguieran y se unieran a la procesión religiosa. Así lo hicieron, y el episodio ha llegado a ser un símbolo de la fusión de las comunidades de base y la protesta popular en lo que, en muchos lugares, ha llegado a constituir una sola y «poderosa corriente».

El siguiente momento crítico en la historia del movimiento latinoamericano de comunidades de base tuvo lugar en febrero de 1979, cuando los obispos de todo el continente se reunieron en la ciudad mexicana de Puebla para cele-

⁴ BOFF, Leonardo, *Eclogogénesis: Las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Sal Terrae, Santander 1979.

brar su tercera asamblea (la inmediatamente posterior a la que habían celebrado en Medellín en 1968). Cuando se supo que el nuevo papa acudiría a México para hablar al episcopado latinoamericano, los miembros de las comunidades de base de toda Sudamérica empezaron a inquietarse. Como decía un observador, comentando por aquel entonces los discursos que Juan Pablo II pronunció en México,

...en Puebla, las comunidades de base han estado conteniendo la respiración hasta la última sesión, temerosos de que se produjera alguna inesperada declaración «Wojtyliana», dada la tendencia a alternar «una de cal y otra de arena» que ha caracterizado los discursos papales. El mayor peligro se produjo cuando, recién llegado a México, Juan Pablo II, hablando ante 4.000 personas «de clase» que habían sido invitadas a asistir a un acto en la catedral, afirmó que la Iglesia no nace «del pueblo ni de ninguna otra categoría racional». Todo el mundo era consciente de que había una camarilla de obispos que reclamaban un rechazo formal de las comunidades de base⁵.

Los representantes laicos de las comunidades de base que se hallaban presentes en Puebla tenían razón para inquietarse, especialmente los de El Salvador, Guatemala y otros países en los que los regímenes militares las perseguían activamente. Sabían por propia experiencia que el más mínimo indicio de falta de aprobación por parte de los obispos sería aprovechado por los citados regímenes como una excusa para aniquilarlas. Lo que estaba en juego eran vidas humanas.

Pero además había otra razón. Las comunidades de base latinoamericanas estaban demasiado ocupadas en afrontar los problemas del hambre y la represión como para embarcarse en un debate intraeclesial con los obispos. Dado que las comunidades no habían provocado contienda alguna entre el liderazgo local de las comunidades y el liderazgo jerárquico, era importante que el pequeño grupo de obispos que se esforzaban por «cargarse» en Puebla a las comunidades de base no tuvieran la posibilidad de hacerlo. De lo contrario, las CEBs se verían arrastradas a una estéril polémica eclesiástica.

Era de todos conocido que en Puebla había una importante minoría de obispos, especialmente de Brasil y de zonas rurales de todo el continente, que apoyaban abiertamente a las comunidades de base; otros, por el contrario, especialmente de Argentina, estaban decididamente en contra. Y la mayoría de los obispos permanecía indecisa. El cardenal Baggio, miembro de la curia romana y cuya experiencia con las comunidades de base italianas le habían convertido en el más implacable enemigo de éstas, había colocado en puestos clave

⁵ *NTC News* VI, 4 (febrero de 1979) (Italian Ecumenical News Agency, Roma), p. 3. Los números 79, 81 y 82 de *Servir* (tercer y cuarto trimestre de 1979) también contienen amplios informes y evaluaciones de la Conferencia de Puebla, elaborados por Luiz Alberto Gómez de Souza; Luis Ramos, O. P.; Miguel Concha Malo, O. P.; Gustavo Gutiérrez; Enrique Dussel; Raúl Vidales y José Comblin.

de la Conferencia a una serie de delegados del Vaticano. Para asegurarse de que el asunto de las comunidades de base fuera tratado antes de que el nuevo papa pudiera tener tiempo de formarse su propia opinión al respecto, Baggio metió nada menos que a cinco representantes de la curia en la comisión de Puebla que debía tratar el asunto. Y luego se nombró a sí mismo presidente de dicha comisión.

Baggio era un experto estratega. Tanto él como sus colegas de la curia se esforzaron, durante las reuniones de la comisión, en tratar de persuadir a los obispos latinoamericanos de la necesidad de ser muy cautelosos. Tal vez las comunidades de base les parecieran aún lo bastante inocentes, pero antes o después acabarían siguiendo el camino de la oposición y la desobediencia. Estaba haciendo su aparición una iglesia paralela, y en último término cismática, que debía ser detenida sin demora. La comisión preparó un informe sumamente negativo sobre las comunidades de base que sería presentado a la asamblea plenaria.

Pero, al mismo tiempo, los obispos que habían visto favorablemente a las comunidades de base en sus respectivas diócesis se habían dedicado discretamente a convencer a sus colegas indecisos de que las comunidades debían ser apoyadas. La verdad es que hicieron su trabajo perfectamente. Cuando fue presentado ante la asamblea plenaria el esquema preparado por la comisión de Baggio, en el que se desaprobaban las comunidades de base, resultó derrotado casi por unanimidad. De los 288 votos emitidos por los obispos, tan sólo 25 se mostraron favorables al esquema. Un esquema alternativo, que apoyaba explícitamente a las comunidades de base, logró la aprobación. Un movimiento que había nacido como una simple idea en la mente de algunos sacerdotes, pero que había llegado a convertirse en una «poderosa corriente» por sí mismo, había sobrevivido a un intento de Roma de descalificarlo. Las comunidades de base, al menos por el momento, habían recobrado nuevo vigor.

Por míticos que sean los relatos acerca de los primeros tiempos de las comunidades de base, y por precaria que pueda ser su posición ante Roma, todo el mundo coincide hoy en que se han convertido en algo que excede, con mucho, todo cuanto sus fundadores pudieran haber previsto. Como dice un autor,

...la intención de la maquinaria eclesial al dar vida a las comunidades de base consistía en reorganizar la periferia y encaminarla de nuevo hacia el poder centralizado, [pero] esta vez el mecanismo «se volvió loco» y la periferia se alejó aún más del poder centralizado. Las comunidades de base rebotaron contra... la estructura vertical y la desmantelaron⁶.

⁶ *Ibid.*, p. 4. Los términos literales de la declaración de los obispos acerca de las CEBs son los siguientes: «Como pastores, tratamos categóricamente de promover, orientar y acompañar a las CEBs de acuerdo con el espíritu de Medellín (y los criterios de la *Evangelii Nuntiandi*, n. 58), y ayudar a descubrir y formar gradualmente animadores para las mismas. Debemos esforzarnos especialmente por ver de qué manera las pequeñas comunidades, que se multiplican sobre todo en las zonas periféricas y rurales, pueden ser adaptadas a la labor pastoral en las grandes ciudades de nuestro continente». Citado por TAMAYO ACOSTA, Juan José, en «Comunidades de base y lu-

Probablemente, los orígenes de las comunidades de base permanecerán siempre envueltos en la leyenda y en la discusión. Con todo, la aparición de estas nuevas formas de vida eclesial a nivel local, primero en Latinoamérica y luego en todas partes, constituye un cambio en la Iglesia Católica que puede tener mayor influencia aún que el Concilio Vaticano II en la configuración del futuro del cristianismo.

10

La inversión de la pirámide: Las comunidades cristianas de base en Europa y en los Estados Unidos

Las comunidades cristianas de base son la señal de un cambio en virtud del cual, de una Iglesia que se apoyaba en el vértice de la pirámide, en la persona del obispo o del sacerdote, se ha pasado a una Iglesia que descansa sobre la base, la comunidad de los creyentes.

—*Pro Mundi Vita*, septiembre 1976

En octubre de 1982, más de 1.200 personas, que representaban a la práctica totalidad de las casi trescientas comunidades cristianas de base existentes en Italia, se reunían en Roma, a la sombra de la basílica de San Pedro, para celebrar su VI Congreso Nacional. Entre los asistentes había párrocos, religiosas y algunos sacerdotes obreros. Pero el elemento predominante lo constituían los laicos. Los representantes hablaron, sobre todo, acerca de la manera de comprometerse personalmente en la acción por la paz y en el servicio social a los necesitados. También se hallaban presentes miembros invitados de parecidas comunidades de base de El Salvador, Polonia, Nicaragua, Brasil, Bélgica, Alemania Federal, Holanda y España. Los ponentes, uno tras otro, insistieron en subrayar que tales comunidades no constituían un cisma o una facción, sino una parte integrante de la Iglesia que, como dijo uno de ellos, trabajaba por «reactivar la renovación esbozada veinte años atrás en el Concilio y que se había quedado estancada». Otro de los ponentes, Giovanni Franzoni, instó a los delegados a que siguieran trabajando en las cuatro «encrucijadas» en que al presente se hallaban los grupos. Esas cuatro encrucijadas venían respectivamente representadas por la Iglesia católica institucional, las diversas comunidades protestantes, la clase trabajadora y aquellas personas que, como los disminuidos de cualquier tipo, sufrían la marginación de la sociedad¹.

cha contra la pobreza», en *Misión Abierta* LXXIV, 4-5 (noviembre de 1981), p. 595, que a su vez lo toma de «Documentos de Puebla» (115), n. 1.

¹ FRANZONI, Giovanni, «The CGC at the Crossroads Between Roman Catholicism, Protestantism, Working Class, Marginalized», en *NTC News* X, 1-2 (enero-febrero de 1983) (Italian Ecumenical News Agency, Roma), p. 10.

El congreso de Roma significó un hito en la historia de lo que uno de los ponentes denominó «diez años de comunidades populares». Sin embargo, semejante cómputo de tiempo sólo puede ser aproximado. Las auténticas comunidades de base, como algo fundamentalmente distinto de los grupos «oficiales», por así decirlo, de renovación parroquial, probablemente comenzaron en América Latina, y durante la segunda parte de la década de los setenta hicieron su aparición en todo el resto del mundo católico, donde todos los grupos comenzaron a combinar los elementos que habían caracterizado a las CEBs del Brasil: un estilo más informal y participativo de liturgia, frecuentemente llevada por laicos; un redescubrimiento de la Biblia, y en especial de sus elementos proféticos y críticos; y un decidido compromiso en la política referida a la paz, al desarme y al hambre.

Las comunidades de base europeas se diferencian notablemente de las latinoamericanas, aunque se asemejan en un aspecto: unas y otras creen que la información es poder y que, si las comunidades de base de todo el mundo no establecen canales alternativos de comunicación, pueden muy fácilmente quedar mutuamente aisladas y perecer. La diferencia radica en que los grupos latinoamericanos han caído en la cuenta de este hecho hace muy poco, mientras que los europeos lo vieron claramente desde el principio.

Para los miembros de aquellas comunidades de base europeas, que eran conscientes de la irritación con que eran desaprobadas por la jerarquía, había supuesto un alivio la noticia de que sus homónimas comunidades de Latinoamérica habían sido elogiosamente apoyadas en Puebla. Pero ello también suscitó cierta inquietud: la decisión de Puebla ¿haría a las comunidades latinoamericanas más dependientes de la aprobación de los obispos? ¿Qué sucedería —se preguntaban algunos europeos— si alguien en Roma, tal vez el propio papa, ponía en marcha un esfuerzo sistemático por nombrar obispos en América Latina decididos a aniquilar las comunidades de base, o a poner coto a su compromiso político, o a convertirlas en dóciles y convencionales grupos de renovación parroquial? Los europeos insistían vehementemente en la necesidad de establecer lazos de comunicación entre ellos y los latinoamericanos. «Es absurdo», escribía un miembro de una comunidad de base italiana, «que tanto los latinoamericanos como nosotros restrinjamos nuestro conocimiento mutuo a la información elaborada a través de filtros como el diario *Avvenire* o *L'Osservatore Romano*».

Esta preocupación por la información y por unos contactos internacionales directos revela las diferencias existentes entre las comunidades de base de Europa y las de Latinoamérica. Algunas de esas diferencias pueden explicarse por el hecho de que las CEBs europeas no han surgido, por lo general, de las zonas pobres y de los barrios obreros, sino de las clases medias.

Una de las más conocidas comunidades de base italianas es la de «San Pablo Extramuros», de Roma, que afirma estar integrada por más de doscientos miembros, que fue creada por Don Giovanni Franzoni y cuya composición social puede considerarse típica:

Una considerable parte de sus miembros la componían estudiantes superiores y universitarios: pantalón vaquero, camisa juvenil y barba. Muchos de ellos pertenecían a aquella misma parroquia, y algunos a otras parroquias de la ciudad. La forma de vestir de algunos otros y, sobre todo, el correcto uso del lenguaje, el cabello gris y las manos suaves y sin callos revelaban la presencia de ingenieros, profesores, un famoso arqueólogo, ejecutivos de la industria del Estado (con sueldos del orden de los cuatro mil dólares al mes, descontados los impuestos) y muchos empleados de la televisión estatal. Todos ellos contrastaban llamativamente con los pocos parados y obreros que podía uno ver en la sala de la asamblea².

Sin embargo, la comunidad de base de San Pablo presenta la consabida combinación de informalidad en el culto, liderazgo seglar, estudio de la Biblia y compromiso político.

Según datos de fiar, había en Italia, en 1980, 276 comunidades de base... que no lo tienen precisamente fácil. Tal vez por la cercanía del Vaticano, tal vez porque algunas de ellas siguen reuniéndose en locales pertenecientes a la Iglesia, donde la jerarquía puede observarlas con mayor facilidad, lo cierto es que las comunidades de base italianas han padecido mucha mayor oposición por parte de los obispos que la mayoría de las comunidades latinoamericanas³.

Además, el movimiento en Italia es también ecuménico, si bien —como sucede en la mayor parte de América Latina— hay tan pocos protestantes que el asunto no es realmente candente. Sin embargo, cuando, en abril de 1980, se celebró en Verona el Congreso Nacional de Comunidades Populares Cristianas, Paolo Ricca, de la Facultad de Teología Valdense, de Roma, fue uno de los principales ponentes. Los Valdenses, cuyos orígenes se remontan a los «Pobres de Lyon», fundados hacia 1178 por Pedro Valdo (contemporáneo de San Francisco de Asís), tienen casi cuatro siglos más de antigüedad que la Reforma Protestante. Ricca dejó atónitos a los asistentes cuando dijo:

Podría decirse que, si el protestantismo nació, fue porque el catolicismo no había logrado reformarse, al menos en el sentido en que lo pretendían los reformadores. Podría incluso afirmarse que hoy día no existen el protestantismo y el catolicismo como tales. Lo único que tendríamos en este momento sería una Iglesia Católica Reformada⁴.

² «Grassroot Christian Communities», en *NTC News* V, 22 (diciembre de 1978), p. 3.

³ En 1969 ocurrió algo sobre lo que corrieron ríos de tinta: la comunidad de base de Isolotto, en las afueras de Florencia, fue obligada a abandonar el local parroquial en el que se reunía, porque el obispo envió a la policía. La gente siguió reuniéndose todos los domingos para celebrar la Eucaristía en la amplia plaza en la que está ubicada la iglesia. Hoy día es una de las comunidades de base más conocidas en Europa, en parte debido a que publica un boletín de noticias para y acerca de las comunidades cristianas populares europeas.

⁴ «Sixth National Congress of Christian Grassroots Communities», en *NTC News* X, 1-2 (enero-febrero de 1983), p. 9.

En Holanda, donde no es fácil encontrar barrios miserables, el movimiento de comunidades cristianas populares se originó entre personas de la clase media, que son las que siguen integrando dicho movimiento. Desde el comienzo, las comunidades de base holandesas tendieron a ser ecuménicas, a pesar del tradicional e histórico separatismo confesional en Holanda. En los años sesenta, algunos movimientos cristianos comenzaron a centrar su interés en el estudio teológico y en la acción política. Ya en la siguiente década, uno de esos grupos, denominado «Los Setenta» (denominación que históricamente se ha dado a la primera traducción griega de las Escrituras hebreas), divulgó un «documento de debate sobre las comunidades críticas y activas». El nombre del grupo, un tanto artificial, ya nos indica que las comunidades de base holandesas se dirigen a una audiencia bastante sofisticada; y el documento, que pretendía provocar la creación de grupos parecidos, tuvo un notable éxito. En 1973 aparecieron los primeros ejemplares de una circular dirigida a los «grupos populares y comunidades críticas de Holanda»; y el 11 de mayo de 1978 se reunió en la iglesia de los dominicos de Amsterdam el primer congreso nacional de las comunidades de base holandesas.

Fue aquel un congreso histórico, algo así como el equivalente europeo al celebrado en Vitória (Brasil) en 1975. Asistieron a él representantes de cuarenta y un grupos.

Hay entre ellos comunidades estudiantiles, asociaciones de vecinos y comunidades críticas con cinco o diez años de vida. Algunos poseen un intenso trasfondo católico o protestante, otros son ecuménicos hasta en su misma composición. Unos grupos insisten en la renovación litúrgica, otros en la acción política, y muchas veces ambas cosas van estrechamente unidas. El trabajo de estudio en común por parte de los miembros del grupo es algo verdaderamente central. Los primeros pasos de algunos grupos se han visto marcados por dolorosos y difíciles conflictos, mientras que otros se han puesto en marcha en un clima más armonioso. Entre los grupos hay algunos que, de la insatisfacción ante la sociedad existente como auténtico foco de injusticia, han pasado a un nuevo estilo de leer la Biblia, mientras que otros han encontrado precisamente en la Biblia la inspiración para comprender la necesidad de tener una postura crítica con respecto a la sociedad⁵.

A pesar de su heterogeneidad, todos los grupos holandeses, tanto católicos como protestantes, coincidían en el convencimiento de que las jerarquías de sus respectivas iglesias estaban alejándose del espíritu de renovación de la década de los sesenta y comienzos de la de los setenta; sería preciso, pues, un cierto grado de libertad con respecto al control de la iglesia institucional si querían llevar a cabo lo que ellos llamaban «su sueño y su programa».

⁵ «The Netherlands. Manifesto of a Movement», en *Christianity and Crisis* (21 de septiembre de 1981), p. 246.

Sin embargo, el movimiento holandés de comunidades de base se niega a convertirse en «otra» iglesia. Cuando se le invitó a ser miembro oficial del «concilio Nacional de las Iglesias» de Holanda, declinó cortésmente la invitación, alegando que «debemos declarar explícitamente que el movimiento popular no desea ser una nueva institución eclesial. Se trata de una asociación cooperativa de grupos de cristianos que mantienen una actitud crítica de cara a la Iglesia y a la sociedad; se trata de una agregación de experiencias, intuiciones y fuerzas que apuntan a una serie de prioridades que nos son comunes»⁶. La decisión de no aceptar tal invitación significaba que los dirigentes de las iglesias oficiales católicas y protestantes iban a seguir considerando a las comunidades populares como instancias «internas» de crítica e, inevitablemente, de conflicto.

Al igual que cualesquiera otras comunidades de base, las comunidades holandesas insisten en el estudio de la Biblia. Sin embargo, su forma de hacerlo difiere de la forma «intra-vertida» en que algunos protestantes, por ejemplo, debaten acerca de la Biblia. Como dice el «manifiesto» del movimiento,

...en la historia del cristianismo, la Biblia se ha empleado de formas diferentes y mutuamente incompatibles. Muchas veces se ha interpretado como un libro lleno de declaraciones dogmáticas o como una descripción de unos hechos históricos. Por lo general, funciona como un instrumento de defensa del orden existente. Pues bien, en el interior del movimiento popular se ha producido —muchas veces con dificultad— una ruptura con este modo de manejar la tradición judía y cristiana. El redescubrimiento del poder liberador de los escritos bíblicos constituye una experiencia central para los miembros de los grupos populares y de las comunidades críticas. Muchas personas comprueban cómo, al observar la injusticia, la opresión y los conflictos sociales, se abren sus ojos a las dimensiones políticas y sociales del mensaje bíblico. Y este ensanchamiento político del conocimiento suscita nuevas preguntas acerca de la Iglesia y de la fe⁷.

Lo que estas comunidades de base holandesas esperan que el estudio de la Biblia les ayude a ver desde una perspectiva crítica es precisamente el desafío que supone el que estén formadas predominantemente por miembros de la clase media. De ahí su insistencia en que la «reconciliación» de que habla la Biblia no se emplee para encubrir el conflicto, porque dicha reconciliación exige de los cristianos que gozan de bienestar una conversión que les permita abrir sus vidas de par en par a los enfermos mentales, a los disminuidos físicos, a los pobres y a otras gentes no precisamente afortunadas. Estos grupos, además, subrayan la idea de que la «salvación» bíblica significa «un exodo en el que se dejan a la espalda cualesquiera formas de injusticia, como son, por ejemplo, todas aquellas relaciones que signifiquen utilización y degradación de las personas».

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

A comienzos de la década de los ochenta, las comunidades de base holandesas se integraron activamente en la campaña a nivel europeo contra las armas nucleares.

Fuera de América Latina, tal vez el ejemplo más impresionante del movimiento de las comunidades de base no se da en un contexto católico, sino en el riguroso campo luterano de la Alemania del Este, gobernada por un régimen comunista. Escribiendo en 1982 en el periódico católico norteamericano *Commonweal*, de tendencia liberal, el periodista irlandés Peadar Kirby informa que en aquel país las iglesias han comenzado a constituir lo que los alemanes llaman un *Freiraum*, es decir, un «espacio» en el que las personas puede hablar abiertamente entre sí acerca de sus experiencias; el único lugar, en realidad, en el que es posible manifestar públicamente el desacuerdo con la omnipresente ideología del estado⁸.

Consiguientemente —dice Kirby—, muchos de los jóvenes con los que él pudo charlar en los cafés coincidían en que las iglesias gozaban de gran popularidad entre la juventud. Un sacerdote llegó incluso a decirle que algunos padres ateos «se inquietan cuando ven a sus hijos asistir a la iglesia». Esta auténtica red de grupos de debate que actualmente están surgiendo en las iglesias suelen denominarse como *Basengruppen*, que es la traducción alemana del término «comunidades de base». No es de extrañar, por tanto, que estas comunidades de base constituyan el contexto del que surgiera, a comienzos de 1982, el «Llamamiento de Berlín» en favor del desarme de las dos Alemanias, la del Este y la del Oeste. La respuesta del gobierno de la Alemania Oriental fue la misma que la de los regímenes represivos de América Latina. El reverendo Rainer Epplemann, un joven pastor luterano del Berlín Oriental cuyo nombre encabezaba el «Llamamiento de Berlín», fue inmediatamente arrestado e incomunicado durante dos días (lo que significa, por cierto, que tuvo mejor suerte que muchos de sus «homólogos» latinoamericanos)⁹.

En los Estados Unidos hay muchas clases diferentes de grupos que se identifican a sí mismos como «comunidades de base». Las que han surgido entre los inmigrantes hispanoparlantes suelen derivarse directamente del modelo brasileño o del mexicano. Lo más frecuente es que sean puestas en marcha por

⁸ KIRBY, Peadar, «The Threat of Peace; Church and State in East Germany», en *Commonweal* CIX (6 de junio de 1982), pp. 336-338. Véase también: «Grassroots Communities Springing up in West Germany», en *NTC News* VI, 6 (30 de marzo de 1979), p. 7; «French Grassroots Communities», en *NTC News* VI, 19-20 (15-30 de octubre de 1978), p. 1.

⁹ Yo pasé dos años (1962-63) en Alemania Oriental, en calidad de «trabajador fraternal ecuménico», según la jerga que ellos empleaban. Para entonces ya se había iniciado algo parecido a los *Basengruppen*, consistente en pequeños grupos, repartidos por todo el país, en los que se estudiaba la Biblia, se cantaba, se compartía el alimento y se intercambiaban ideas acerca de la situación política, que entonces era aún más represiva que ahora. Todavía recuerdo mis clandestinos encuentros con un pequeño grupo de maestros cristianos que se reunían semanalmente para estudiar la Biblia, discutir y darse mutuos ánimos, en el piso de uno de ellos, en la Avenida de Lenin, que era la más concurrida arteria de la ciudad.

sacerdotes que han vivido algunos años en Latinoamérica. Pero hay otros grupos que no tienen de «comunidades de base» más que el nombre.

Kate Pravera, que ha estudiado estas diferentes clases de comunidades en los Estados Unidos, las divide en tres tipos¹⁰. Unas son el resultado de los esfuerzos realizados por lograr una renovación parroquial, y suelen estar instituidas por la propia jerarquía. Otras son producto del descontento provocado por la iglesia tal como es, con su «timidez» social, su falta de disposición a conceder a las mujeres un status de igualdad en lo referente al acceso a cargos de responsabilidad (aun en aquellas iglesias en que se admite la ordenación sacerdotal de las mujeres), o su falta de receptividad con respecto al tema de la participación de los laicos. Estas comunidades suelen organizarse «desde abajo» o desde fuera de las instituciones eclesiales existentes. Y en tercer lugar, hay otras comunidades que se han formado en torno a una experiencia de opresión o de discriminación colectiva en el mundo exterior a las iglesias. Estos dos últimos tipos de grupos pueden haber sido organizados «desde arriba» o «desde abajo». Pero, sean cuales fueren sus comienzos, su propia historia indica que, al igual que las comunidades de base latinoamericanas, una vez que nacen no tardan en adquirir vida propia e independiente.

Pravera se muestra escéptica precisamente acerca de la utilidad del modelo latinoamericano para los Estados Unidos, y ha sugerido que en este país no se da en la misma medida esa mezcla de poder opresivo, de religiosidad popular y de represión política que ha constituido el caldo de cultivo de las comunidades de base latinoamericanas. Podría haber añadido, además, que el pluralismo religioso existente en Norteamérica contribuye también a que resulte un tanto improbable el crecimiento de comunidades de base del tipo de las de América Latina.

Con todo, sigue pareciendo ciertamente posible el que en los Estados Unidos se dé un equivalente del movimiento de comunidades de base, como lo augura la actual proliferación de pequeños grupos en los que se mezclan la celebración litúrgica, el estudio de la Biblia y el compromiso político. En opinión de Pravera, el peligro de estos grupos es que, a menos que se vinculen conscientemente a otros grupos pertenecientes a distintos contextos, pueden facilísimamente convertirse en pequeñas asociaciones pías.

Rebosantes de liderazgo laical, de estructuras democráticas de toma de decisiones y hasta de liturgias no-sexistas, las comunidades cristianas de base de los Estados Unidos que no estén formadas por pobres o por marginados corren el peligro de crear una iglesia paralela de «los prósperos»¹¹.

¹⁰ PRAVERA, Kate, «The United States: Realities and Responses», en *Christianity and Crisis* (21 de septiembre de 1981), p. 246. Véase también: PONCE, Frank, «Building Basic Christian Communities: 'Comunidades Eclesiales de Base' in the U. S. Experience», en *Developing Basic Christian Communities. A Handbook*, National Federation of Priests' Council, Chicago 1979.

¹¹ PRAVERA, Kate, *art. cit.*, p. 248.

Las iglesias no dejan de producir nuevas formas institucionales. Pero ahora la pregunta es si los pequeños grupos cristianos que están apareciendo en los Estados Unidos serán capaces de sacar a la iglesia de su letargo o si se conformarán con ser simples enclaves aislados, mientras la iglesia institucional en su conjunto permanece inalterada. Las comunidades de base norteamericanas sólo llegarán a ser fuente de auténtica reforma si su propia existencia consigue que la iglesia comience a hacer frente al problema teológico que suscitara el cardenal Lercaro cuando se preguntaba cómo responder al «misterio de la presencia de Cristo en los pobres».

11 Los nuevos núcleos

El hecho aislado más importante del siglo XX en la sociedad occidental lo constituye la decisiva combinación entre una búsqueda generalizada de comunidad —en cualquiera de sus formas: moral, social y política— y el aparato del poder político, que tan desmedidas dimensiones ha alcanzado en la sociedad democrática contemporánea.

—Robert Nisbet

La parroquia de San Francisco Javier de Hyannis, Massachusetts, es muy diferente de lo que era hace veinte años, cuando el papa Juan XXIII convocó un Concilio para renovar la Iglesia y hacerla «en particular, la Iglesia de los pobres». El P. Allen Deck opina que los cambios observables en una típica parroquia como ésta pueden atribuirse en gran medida a las comunidades de base y a la atmósfera que éstas han creado en la Iglesia católica universal¹. Si el P. Deck está en lo cierto, entonces lo que está ocurriendo en Hyannis y en otros miles de parroquias «típicas» depende en parte de lo que ocurre en las propias comunidades de base.

Algo de singular importancia está ocurriendo en la propagación y desarrollo de estas nuevas formas de existencia social cristiana. Lo que vemos aparecer *in ovo* en las comunidades de base, a pesar de la fragilidad de éstas y de su carácter experimental, es un nuevo modo de presencia cristiana en el mundo postmoderno. Ni las comunidades de base latinoamericanas ni las europeas pueden ser «copiadas» en cualquier parte. Las comunidades de base deben estar enraizadas en un lugar concreto. Con todo, tales comunidades de base pueden acabar reemplazando a las estructuras religiosas que se han desarrollado de modo característico durante el período moderno, como son, por ejemplo, la parroquia «exclusivamente» religiosa, la denominación nacional y la congregación de carácter primordialmente «oyente».

El teólogo católico alemán Johannes B. Metz mantiene la opinión de que, en el movimiento de las comunidades de base, el cristianismo está experimen-

¹ Prólogo a la obra de Alvaro Barreiro, *Basic Ecclesial Communities: The Evangelization of the Poor*, Orbis Books, Maryknoll (N. Y.) 1982, p. xii.

tando una «segunda Reforma» que, a la larga, acabará afectando y alterando a las iglesias al menos en la misma medida en que lo hizo la Reforma del siglo XVI². Según Metz, la nueva reforma, sin embargo, afectará de distinto modo a católicos y a protestantes. Para los católicos consistirá en una recuperación de la libertad, incluida la libertad de disentir en el seno mismo de la Iglesia. Pero, a diferencia de su colega Hans Küng, Metz no pone tanto énfasis en esta libertad «intraeclesial». El no se refiere a los modernos ideales libertarios de «libertad», sino a la idea bíblica de «liberación». En esta perspectiva, la libertad proviene de las reales posibilidades que ofrece la vida, que lo más frecuente es que vengan determinadas por la economía. Por lo que se refiere a los protestantes, opina Metz que la nueva reforma consistirá en la recuperación de «la gracia de los sentidos». Quiere decir Metz que los protestantes han tendido a recelar de cualesquiera «mediadores» concretos o históricos y han insistido enérgicamente en que sólo la Palabra de Dios puede canalizar dicha gracia. Esta actitud puede detectarse en la típica renuncia de los protestantes a admitir que el pan y el vino sacramentales son en sí mismos portadores de gracia. La mayor parte de las teologías protestantes (con la notable excepción de las luteranas) los han definido más bien como «recordatorio» de una gracia que, únicamente presente en la propia Encarnación o en la Palabra predicada, no se difunde a través de vehículos terrenales y sensoriales. Metz opina que todo esto está cambiando, y que las iglesias del Tercer Mundo —especialmente las que se han sacudido el yugo de la dominación europea y norteamericana, como es el caso de las comunidades de base— ya están comenzando a reclamar esta libertad para disentir y esta idea más «sensorial» de la gracia.

Para Metz, hay otros dos importantes rasgos de la actual reforma que está produciéndose en el Tercer Mundo y que prefiguran el carácter «postmoderno» de este movimiento. El primero de esos rasgos lo constituye un nuevo tipo de comunidad que pone a la persona dentro de una red de relaciones que ni es una forma tribal arcaica ni una continuación del individualismo moderno. Descritas en ocasiones con la ya manoseada palabra «solidaridad», las comunidades de base exhiben un estilo de vida común que es «elegido» (a diferencia de lo que ocurría en las comunidades premodernas, en las que uno sencillamente «se encontraba»). Y lo que se elige es un acercamiento colectivo, más que individual, a los universales problemas humanos de la seguridad económica, del envejecimiento, del sentido de la vida... Estas comunidades están forjando una nueva forma de «vida en común».

El segundo rasgo que observa Metz en las comunidades de base es «la fusión de la mística y la política». Esto puede sonar un tanto extraño a los oídos «modernos», dado que la separación entre Iglesia y Estado —entre mística y po-

lítica— se considera como uno de los grandes logros del moderno mundo burgués. El volver ahora a fundir ambas cosas evoca imágenes de césaro-papismo, de inquisidores y de teocracias, que es algo de lo que ya había quedado perfectamente libre el mundo moderno. Para Metz, sin embargo, el más grave defecto de la teología moderna lo constituye su «privatización», su manera de haber encerrado a Dios y a la religión en el mundo interior y subjetivo del individuo. La tarea consiste actualmente en «desprivatizar» (la expresión es del propio Metz) la fe. La religión debe ser «excarcelada» de la subjetividad, y la teología necesita recuperar su función política. Y opina Metz que las comunidades de base, al no haber ejercido su misión política a través de las estructuras coercitivas del dominio político, están demostrando cómo se puede desprivatizar la fe sin necesidad de volver a los *autos de fe*, al potro de tortura y a los grilletes.

Ya hemos indicado que, a pesar de sus numerosas diferencias, hay ciertas semejanzas estructurales entre el movimiento de las CEBs y el reciente auge del fundamentalismo norteamericano basado en el empleo de los medios de masas. Sus principales diferencias tienen que ver con la formación y la destrucción de la comunidad humana. La «religión de los mass-media» en los Estados Unidos no fomenta precisamente el desarrollo de las pequeñas comunidades de relación interpersonal. Las CEBs, por el contrario, sí lo hacen. La religión de los mass-media apela a una audiencia masiva y homogénea de individuos aislados. Es una religión de consumo que, probablemente, está contribuyendo a la desaparición de los pequeños grupos, todavía frágiles, que existen, aquí y allá, en las diversas iglesias norteamericanas; y lo están haciendo a base de integrar a la gente en esa masa indiferenciada que es una audiencia televisiva.

Por otra parte, tanto la religión de los mass-media como las comunidades de base tratan de implicar a la gente en la actividad política. Las comunidades de base casi siempre comienzan haciendo frente a pequeños problemas de carácter local, para después ir pasando progresivamente a problemas de tipo más general. Sus decisiones se toman a base de un debate democrático. La religión de los mass-media, por el contrario, se ocupa más de los grandes problemas de alcance nacional (que ciertamente tienen importantes repercusiones a nivel local), pero, por su propia naturaleza, no pueden fomentar una toma de decisiones de carácter participativo, sino que las «señales» van de arriba abajo.

A primera vista, parece que tanto en la nueva religión norteamericana de los medios altamente tecnológicos, con su consiguiente alianza con las fuerzas políticas conservadoras, como en las comunidades de base del Tercer Mundo, con sus profundas vinculaciones a los sindicatos y cooperativas de campesinos, el moderno divorcio entre religión y política es algo que está quedando atrás. Pero el parecido es únicamente superficial. Al partir desde abajo para llevar al pueblo a una auténtica toma de decisiones, las comunidades de base están realmente reconstruyendo el núcleo de una *polis* en lugares en los que ésta nunca había logrado medrar o había sido aniquilada por la represión política. Por su

² METZ, Johann B., *The Emergent Church: The Future of Christianity in a Post-Bourgeois World*, Crossroads, Nueva York 1981, p. 85. (Trad. castellana: *Más allá de la religión burguesa*, Ed. Sigüeme, Salamanca 1982).

parte, la religión de los mass-media en los Estados Unidos es esencialmente despolitizadora. A lo que está contribuyendo es a una progresiva «consumerización»* de la política, a transformar ésta en pura comercialización de los candidatos y los problemas.

La actitud con respecto a la participación política en las comunidades de base se fundamenta en la creencia de que todo ser humano es a un tiempo *homo religiosus* y *homo politicus*. El separar ambas cosas es antinatural y produce una especie de esquizofrenia en el individuo, así como la trivialización de la fe y el abandono de la sociedad en manos de los inicuos traficantes del poder, carentes de todo tipo de trabas y escrúpulos espirituales. Metz ve en las comunidades de base la demostración de cómo se puede superar el moderno abismo entre mística y política sin retornar al constantinismo religioso. El secreto radica en que las comunidades de base no funcionan de arriba abajo, a través del poder institucionalizado del estado y las clases dirigentes, sino de abajo arriba, en virtud del hecho de que los im-potentes se unen y tratan de realizar el cambio.

Hay quienes opinan que la esperanza de Metz en las comunidades de base es excesiva y que tal vez no sea más que el equivalente moderno de la búsqueda del «buen salvaje». Yo no lo creo así. Metz es perfectamente consciente de que las CEBs no pueden ser exportadas al «primer» mundo; pero también está convencido de que sí pueden inspirar determinados cambios en las iglesias de dicho primer mundo. Sin embargo, hemos de preguntarnos hasta qué punto lo que Metz escribe acerca de las CEBs no es más que el espejismo de un europeo que, al igual que otros muchos antes que él, desea encontrar la salvación que proviene de los más oprimidos. ¿Existe alguna prueba real de que los cambios a los que se refiere Metz estén produciéndose verdaderamente en las comunidades de base?

Arnaldo Zenteno, un sacerdote mexicano que ha estudiado el fenómeno de las comunidades de base de su propio país y del Brasil, mantiene una opinión mesurada, pero esperanzada. Entre sus conclusiones, hay una al menos que confirma la visión de Metz de que se trata de una forma de vida eclesial que supera la moderna dicotomía entre mística y política. En México, la más notable característica de las comunidades de base de las zonas deprimidas es que parten de la idea moderna, propia de las clases medias, de la «parroquia religiosa»³. Las comunidades de aquel país estudiadas por Zenteno manifestaban rasgos propios de los grupos dedicados a la auto-asistencia, a la protesta o a la acción política a nivel local, y eran al mismo tiempo «células» de culto y estudio cristianos. Ejercían acciones para urgir al gobierno en relación a problemas cotidianos tales como la deficiente recogida de basuras, el precario servicio de

autobuses o la corrupción de la policía; organizaban cursillos sobre la familia, las causas del desempleo o la comercialización de la artesanía; patrocinaban manifestaciones de teatro popular y festivales en los barrios... En ciertos aspectos daban la impresión de ser una mezcla de centro de educación para adultos y de organización comunitaria al estilo de las de Saul Alinsky en los años sesenta. Pero, a diferencia de estos grupos, las comunidades de base no dudan en cooperar con otras organizaciones parecidas a nivel provincial y hasta nacional, como tampoco vacilan en participar en ocasiones en la política de los partidos.

En Brasil, a juzgar por lo que dice otro observador, Clodovis Boff, aunque las comunidades de base gozan de un enorme potencial político, aún están por hacer un verdadero uso del mismo. Otros de los autores que han escrito sobre Brasil coinciden en afirmar que la fuerza que en aquel país tienen las comunidades de base sigue estando todavía, en gran parte, en estado latente; pero opinan que, cuando haya terminado la represión militar, las comunidades de base pueden ser el semillero de una nueva sociedad democrática en aquel país. Emplean la expresión *basismo* para referirse a una forma popular y «de base» de democracia que esperan que las CEBs ayuden algún día a hacer posible.

Pero, a pesar de algunas semejanzas, las comunidades de base no son simples «clubs» de auto-asistencia, organizaciones comunitarias o células políticas. Son «comunidades eclesiales» que se interesan por el estudio teológico y la celebración religiosa; no es posible separar la dimensión «religiosa» de la dimensión «secular» de su trabajo.

La religión de las comunidades de base estudiadas por Zenteno se centra en dar a conocer la vida y la enseñanza de Jesús, especialmente por lo que se refiere al Reino de Dios como realidad. Como dice Zenteno, este ethos «religioso» de las comunidades de base proclama que el sentido de la vida humana debe hallarse en el combate por el Reino de Dios, y que éste no tiene nada que ver «con un reino exclusivamente celestial o de la otra vida, sino que se trata de un Reino de Dios que ya está llegando y que constituye la utopía o el ideal por el que luchan los cristianos, que éstos intentan hacer real en una forma de vida más justa y fraternal»⁴.

Las comunidades de base mexicanas se comprometen, además, en lo que Zenteno denomina «denuncia» o «crítica profética» del «sinsentido socialmente organizado de la vida humana». La mezcla de lenguaje político, existencial y religioso que emplea Zenteno proporciona una importante clave para comprender cómo las comunidades de base incorporan elementos tanto de las críticas tradicionales como de las críticas radicales del mundo moderno. Muchas veces, lo que trabajan con las comunidades de base están tan preocupados como los conservadores por la erosión del «sentido de la vida». Pero la sensación de derrota, de hastío y de falta de dirección (que también deploran los críticos con-

* *Consumerization*: neologismo que pretende expresar la idea de una «computerización» del consumo. (Nota del traductor).

³ ZENTENO, Arnaldo, «Las Comunidades Cristianas de Base ante el Proceso Popular», en *Servir* XV (1979), pp. 83-84.

⁴ *Ibid.*, p. 577.

servadores) se debe, para ellos, más a factores políticos que a factores metafísicos. Ellos describen la vida interior de las comunidades de base como una forma de «testimonio», como una demostración a escala reducida de la calidad de la vida humana y espiritual que Dios ofrece a todos. E insisten especialmente en la recuperación del sentido de corporatividad que han efectuado las comunidades de base, frente al énfasis en la competitividad y el éxito individual que ha sido introyectado en la cultura tradicional por los valores capitalistas. «Las nuevas relaciones que están naciendo en las comunidades de base», dice Zenteno, «son un anuncio del nuevo tipo de relaciones que andamos buscando a un nivel más amplio»⁵.

Teológicamente hablando, las comunidades de base se consideran a sí mismas —y empleando la famosa descripción de Karl Barth de lo que debería ser la Iglesia— como «manifestaciones provisionales de lo que Dios desea para todo el mundo». Los miembros de las comunidades de base conciben las acciones políticas que emprenden, no como tácticas seculares ni como pasos hacia una progresiva construcción del Reino, sino más bien como «signos».

Zenteno no abriga ningún tipo de ilusiones románticas. Tanto en México como en Brasil descubre él que el pensamiento utópico acerca del Reino de Dios conlleva en ocasiones una tendencia perfeccionista que, más que facilitar el compromiso concreto, lo dificulta y hasta lo impide⁶. Se ha dado cuenta de que, a medida que crecen, las comunidades de base tienen que hacer frente a todos los problemas con los que inevitablemente topan otros grupos eclesiales (y cualquier grupo humano). Por ejemplo: los que originariamente constituyeron la comunidad se resisten a compartir el liderazgo con los recién llegados; tiende a desarrollarse un lenguaje especial para «iniciados»; y a medida que crecen en número, las comunidades pierden parte de su original simplicidad. Zenteno descubrió que, aunque la mujer asume en las comunidades de base una responsabilidad mucho mayor que en la típica parroquia, el hombre sigue tendiendo a dominar. También encontró pruebas de cómo, en algunas comunidades de base, sigue existiendo, muchas veces de un modo muy sutil, el control clerical. Y por último, descubrió, especialmente en el Brasil, que la pobreza y el hostigamiento policial que tantas comunidades padecen, ocasionan bajas. No siempre es verdad que la fe florece con la persecución. La gente se cansa y se desanima incluso en las comunidades de base.

Sin embargo, a pesar de su debilidad y sus dificultades, las comunidades de base latinoamericanas —en opinión de Zenteno— son el signo más evidente de «la continua presencia de Cristo en nuestra historia». A Zenteno le anima especialmente la aparición de nuevas redes de comunicación entre las comunidades de base, porque ello permite que se desarrolle una forma horizontal de compartir la información que no dependa enteramente de la jerarquía.

⁵ *Ibid.*, p. 578.

⁶ ZENTENO, Arnaldo, «Las Comunidades de Base en el marco de América Latina - Fortalecer la hermandad latinoamericana», en *Servir* XVI (1980), p. 669.

Resulta irónico que la explosión de las comunidades cristianas de base se haya producido preferentemente en la Iglesia Católica, con su larga historia de siglos de tradición jerárquica, mientras que el advenimiento de la religión de los mass-media haya acaecido en una cultura más caracterizada por la tradición Baptista de autonomía de la congregación local. Pero ¿podrán las comunidades de base latinoamericanas conservar su estilo igualitario y participativo? ¿No serán presa del elitismo o de una indirecta manipulación clerical? ¿Serán absorbidas por las tradicionales estructuras jerárquicas o conseguirán conservar su carácter de refugio cercano y accesible, de válvula de seguridad que permite liberar la energía de los espíritus libres y disidentes que se resisten a «entrar en agujas»?

Uno de los rasgos de las comunidades de base que hacen que sea difícil evaluarlas es su capacidad para compaginar las manifestaciones de protesta con la procesión religiosa. Es precisamente este carácter polivalente lo que constituye su más significativa característica. Y ello puede afirmarse tanto de las comunidades cristianas de base del mundo no-occidental como de las europeas, que saben mezclarse muy sutilmente con los grupos pacifistas, asociaciones de derechos humanos, movimientos ecologistas y demás.

Pero el carácter polivalente de las comunidades de base constituye también su rasgo más problemático. En realidad son un conglomerado viviente de la clase de Biblia de los metodistas, del oficio litúrgico protestante a la antigua usanza, del club político local y de la misa católica. Aún siguen buscando una forma, una teología y una cosmovisión. Todo lo cual les ha conducido a veces a adoptar una serie de actitudes y un estilo de acción política más pre- (o anti-) modernista que post-modernista. En ocasiones, las comunidades de base no consiguen establecer las necesarias distinciones entre aquellas características humanamente destructoras e injustas de la sociedad contemporánea que habría que hacer desaparecer y aquellas otras características que, a pesar de su falta de atractivo, resultan indispensables en un mundo tan poblado, tan complejo y tan interdependiente como el nuestro. Esta es una de las razones por las que las comunidades cristianas de base existentes en Europa y en los Estados Unidos no deberían tratar de emular a las de las zonas rurales de Brasil o de México. La justicia y la liberación que ansían los cristianos del «primer mundo» deben ser creadas en su propio medio.

Las comunidades cristianas de base son aún, por así decirlo, hilos muy tenues, pero representan la más prometedora respuesta que hasta el momento ha dado el cristianismo al desafío que supone el paso de un mundo moderno a un mundo postmoderno. El teórico alemán de la sociedad Jürgen Habermas observa que la ampliación del mercado capitalista en las dos últimas décadas ha conllevado una masiva invasión de los sistemas racionales de control adminis-

trativo en un número cada vez mayor de sectores de la vida⁷. Y el resultado es que la gente ha empezado a sentir cómo el sistema amenaza los puntos más débiles y vulnerables de esa misma vida. Actividades que solían ser más espontáneas, más informales o más dependientes de la costumbre y la tradición, se ven ahora sometidas a normas muy elaboradas, a procedimientos estandarizados y a técnicas perfectamente mensurables.

Casi todo el mundo siente la fuerza de esta invasión. Los pobres, vivan donde vivan, generalmente experimentan el primer impacto en el aspecto económico. Sus pequeñas tierras son devoradas por enormes empresas agrícolas. Su alimentación se encarece. Les resulta enormemente difícil encontrar trabajo. Otras personas más acomodadas no lo experimentan tanto a este nivel de la mera subsistencia, sino a medida que los procedimientos administrativos comienzan a desbaratar la vida en la familia y en el barrio. Por eso se comprende que las comunidades de base de las diferentes partes del mundo, como insinuábamos, habrán de defenderse a diferentes niveles, según donde cada una de ellas sienta la dificultad. Pero es importante, sin embargo, que unas y otras caigan en la cuenta de que, sea cual sea la situación, es el mismo y único sistema mundial, basado en el mayor lucro posible y en la cultura del consumo, el que se deja sentir.

La observación de Habermas puede ayudar a las comunidades de base a entender que no se debe descalificar la complejidad moderna y la responsabilidad personal en la misma medida y al mismo tiempo que la tiranía y la injusticia administrativas. Teniendo presente esta distinción, podemos y debemos dar sinceras gracias por la aparición en la vida postmoderna de estos grupos y «contra-instituciones» basados en la relación interpersonal directa, porque sólo este tipo de formaciones puede librar a ese nuevo y magnífico mundo de lo que podemos denominar «administración total»: una sociedad en la que el individuo ya no tiene control alguno sobre las fuerzas económicas y políticas que gobiernan su vida. Al mismo tiempo, debemos seguir reconociendo que hay pavorosos problemas, como el del agotamiento de los recursos naturales, el envenenamiento del aire y la amenaza de la destrucción nuclear, que son inmensos, sumamente complejos y de dimensiones planetarias, y que no serán resueltos únicamente a base del esfuerzo de una serie de comunidades locales aisladas.

⁷ El propio Habermas, que suele decir cosas sumamente perspicaces con un lenguaje un tanto opaco, lo expresa de este modo: «...estamos asistiendo a... una auténtica invasión, por parte del sistema, de áreas ya no relacionadas en absoluto con la reproducción material. Estas áreas de la tradición cultural —integración social mediante valores y normas, educación, socialización de las generaciones venideras—, sin embargo, ...se mantienen unidas por su misma naturaleza gracias a la conducta comunicativa. Una vez que los instrumentos de gobierno y de control, tales como el dinero y el poder, penetran dichas áreas (por ejemplo, redefiniendo las relaciones en términos de consumo o burocratizando las condiciones de vida), entonces se trata de algo más que de un ataque a las tradiciones. Los fundamentos de un mundo-de-vida... están siendo atacados. Lo que está en juego es la reproducción simbólica del propio mundo-de-vida»: Tomado de «The Dialectics of Rationalization: An Interview», en *Telos* XLIX (1981) (St. Louis, Missouri: Sociology Department, Washington University), p. 20.

En parte, la aparición de la subjetividad personal en la vida moderna se ha debido al aumento de la complejidad. La complejidad, al igual que la densidad, no es esencialmente mala. La densidad de población puede contribuir a la riqueza y a la trabazón de una determinada zona. Algunas de las más codiciadas áreas residenciales del mundo se encuentran entre las más densas (Beacon Hill en Boston, Rittenhouse Square en Filadelfia, Copacabana en Río de Janeiro...). Y lo mismo puede decirse de la complejidad. Hoy día, muchos hombres y mujeres viven perfectamente a gusto en la complejidad y son partidarios de un trabajo y unas actividades de ocio complejas y de múltiples facetas. Es precisamente la complejidad de la sociedad moderna la que crea los intersticios y las posibilidades imprevistas que hacen posible una vida verdaderamente personal.

Sería una desgracia que la promesa que suponen las comunidades de base se malograra porque sus miembros confundieran la invasión de la administración total —a la que es preciso resistir— con la necesaria y beneficiosa complejidad de un mundo postmoderno realmente humano. Ambas cosas no son lo mismo, y el confundirlas podría socavar la fuerza que poseen las comunidades de base del Tercer Mundo si éstas se permitieran a sí mismas reducirse a ser únicamente minúsculas islas de afecto y de calor humano y dejaran de interpelar a las fuerzas del sistema que determinan cómo debe vivir la gente. Lo mismo sucedería si, en Europa y en los Estados Unidos, las comunidades de base se dejaran hipnotizar por la fantasía de una simplicidad tercermundista o no supieran crear nuevas formas de vida común que nutrieran tanto la complejidad como la espontaneidad, tanto el diálogo cara a cara como la responsabilidad universal.

Las comunidades cristianas de base son hoy débiles y precarias. Y uno tiene sus dudas a la hora de depositar tales esperanzas en tan frágiles vasijas. Sin embargo, mientras estos nuevos «núcleos» sigan brotando a lo largo y ancho del mundo, no podrá uno sustraerse a la sensación de que el Espíritu está actuando⁸. La gente parece estar reuniendo de nuevo los segmentos de vivir humano que tan eficazmente supo dispersar la modernidad. Cuando uno se fija en las personas entre las que todo esto está sucediendo, no le resulta fácil olvidar las palabras de Jesús a los discípulos de Juan Bautista, que también se preguntaban si podían permitirse dar crédito a lo que estaban viendo con sus propios ojos. A modo de respuesta, Jesús les dijo que la única prueba que podía darles de que aquello era cosa de Dios, era que «los sordos oyen, los cojos andan y a los pobres se anuncia la buena noticia».

⁸ Véase: BAVAREI, Michael, *New Communities, New Ministries: The Church Resurgent in Africa, Asia and Latin America*, Orbis Books, Maryknoll 1983; ELIZONDO, Virgil y GREINACHER, Norbert, *Tensions Between the Churches of the First and the Third World*, T. & T. Clark, Edimburgo 1981.

12

La Teología de la Liberación: Las voces de los que no han sido invitados

Pero él le respondió: «Un hombre dio una gran cena e invitó a muchos a asistir; a la hora de la cena, envió a su siervo a decir a los invitados: 'Venid, que ya está todo preparado'. Pero todos a una empezaron a excusarse. El primero le dijo: 'He comprado un campo y tengo que ir a verlo; te ruego me disculpes'. Y otro dijo: 'He comprado cinco yuntas de bueyes y voy a probarlos; te ruego me dispenses'. Otro dijo: 'Me he casado, y por eso no puedo ir'. Regresó el siervo y se lo contó a su señor. Entonces, airado, el dueño de la casa dijo a su siervo: 'Sal en seguida a las plazas y calles de la ciudad y haz entrar aquí a los pobres y lisiados, ciegos y cojos'. Dijo el siervo: 'Señor, se ha hecho lo que mandaste y todavía hay sitio'. Dijo el señor al siervo: 'Sal a los caminos y cercas, y obliga a entrar hasta que se llene mi casa. Porque os digo que ninguno de aquellos invitados probará mi cena'».

—Lucas 14, 16-24

Gustavo Gutiérrez, a quien se cita a veces como el padre de la teología de la liberación, es un pequeño sacerdote peruano, con gruesas gafas, descendiente de los indios Quechua. Su primer libro, *Teología de la liberación*, fue publicado en 1971. Traducido al inglés en 1973, se convirtió en el libro de teología más discutido de toda la década¹.

A Gutiérrez no le gusta que se le considere como el fundador de la corriente de pensamiento teológico más enérgicamente impugnada de cuantas han aparecido en este siglo. Insiste en que la teología de la liberación no es tan importante; lo que sí es significativo e importante es la realidad misma de la liberación, de la que tanto las comunidades de base como la teología son servidoras y vehículos. «En última instancia», escribe Gutiérrez en *Teología de la liberación*, «no tendremos una auténtica teología de la liberación sino cuando los oprimidos mismos puedan alzar libremente su voz y expresarse directa y crea-

doramente en la sociedad y en el seno del pueblo de Dios. Cuando ellos mismos 'den cuenta de la esperanza' de que son portadores»².

Los teólogos de la liberación no son en modo alguno antiintelectuales, sino que son intensamente conscientes de la importancia de las ideas y tienden constantemente a insistir en el derecho de los oprimidos a pensar por sí mismos. Sin embargo, uno de los rasgos más llamativos de la teología de la liberación radica en que sus principales representantes conceden a los procesos históricos y a las comunidades religiosas de donde surge la teología tanta importancia como a sus propias ideas teológicas. Esta actitud se basa, al menos, en dos razones distintas de la de la simple modestia. Una es relativamente moderna: la idea de *teoría y praxis*; la otra es absolutamente tradicional, y no es sino la idea de *consultar a los fieles*.

La teología de la liberación es, ante todo y sobre todo, una «teología de la praxis». Es un estilo de teología —tal vez el primero— que se basa en el convencimiento de que todo pensamiento humano es una forma de acción. Proviene de una continua interacción entre reflexión y compromiso, entre teoría y realización. No es lo que suele llamarse una «teología aplicada», dado que esta expresión evoca la imagen de un paquete de ideas que es manufacturado a un nivel para ser distribuido a otro nivel distinto. La teología de la liberación, a pesar de que quienes la hacen utilizan ciertos métodos europeos y norteamericanos bastante recientes, no ha sido inventada en los seminarios y esparcida después entre las masas. No es una teología suministrada al pueblo en pequeñas dosis. Estos teólogos se pasan horas y horas con gentes comprometidas en difíciles y peligrosas tareas políticas, como los habitantes de La Chispa. Pensamiento y acción se estimulan mutuamente. Las ideas brotan de la reflexión sobre las citadas tareas a la luz de la Biblia. A continuación son tamizadas y reinyectadas en el «brebaje». Lo que los miembros de las comunidades de base hacen es la praxis, cuya teoría es la teología de la liberación. Ambas van unidas.

El motivo más tradicional por el que los teólogos de la liberación prestan mucha más atención que la mayoría de los teólogos a las comunidades reales con las que trabajan, tiene que ver con la antigua idea católica de «consultar a los fieles». El consultar a los fieles forma parte de la doctrina católica según la cual tanto la Escritura como la tradición son fuentes válidas de teología; un principio que, en las distintas historias del dogma, suele contraponerse al énfasis que los protestantes ponen en la *sola scriptura*.

La palabra «tradición» abarca muchas cosas: bibliotecas repletas de comentarios, historias transmitidas de generación en generación, prácticas litúrgicas acumuladas durante siglos... Lutero y otros reformadores se quejaban de que la tradición podía convertirse en una excrecencia capaz de oscurecer y desfigurarse el Evangelio, y afirmaban que únicamente la Biblia debería estar investida de autoridad definitiva. En este sentido puede decirse que entre los teólogos

¹ GUTIERREZ, Gustavo, *Teología de la liberación*, Ed. Sigueme, Salamanca 1971. Véase también: VIDALES, Raúl, «Perfil teológico de Gustavo Gutiérrez», en *Servir* XV, 82 (1979), p. 466.

² GUTIERREZ, Gustavo, *Op. cit.*, p. 387.

de la liberación se da algún elemento de «protestantización», puesto que sus libros y artículos se apoyan mucho en las fuentes bíblicas y rara vez citan a los antiguos Padres de la Iglesia, a Tomás de Aquino o incluso otras fuentes teológicas católicas más modernas.

Ahora bien, los teólogos latinoamericanos de la liberación sí reflejan la importancia de la tradición, aunque en otro sentido: el que se desprende de la práctica, en ellos habitual, de «consultar a los fieles». Para ellos, la tradición significa que los teólogos y los dirigentes eclesiales están obligados a saber qué es lo que el pueblo cree y hace, como elemento esencial a la hora de formular la teología. Los teólogos católicos y protestantes incurrir frecuentemente en el error de considerar a otros intelectuales como sus principales interlocutores. El «consultar a los fieles», al menos en teoría, supone introducir en el proceso de elaboración de la teología el elemento del diálogo, del intercambio de ideas. Pues bien, en el caso de la teología de la liberación, dicho elemento parece ser operativo tanto en la práctica como en la teoría.

Se ha dicho que el elemento más «informativo» y revelador de cualquier teología lo constituye su eclesiología, su manera de entender la naturaleza y la función de la Iglesia. Toda teología que pretenda ser viable debe incluir tanto una «doctrina» sobre el mundo como una doctrina sobre Dios, tanto el componente «logos» como el componente «theos». La dificultad radica en que es posible examinar cada uno de estos elementos en cualquier teología sin necesidad de tener en cuenta para nada el otro elemento, o sin saber cómo se relacionan uno y otro. Pero, a la hora de estudiar una eclesiología, hay que tener implícitamente presentes, por definición, tanto el «aspecto Dios» como el «aspecto mundo». Cuando se examina una «doctrina sobre la Iglesia», por simple o complicada que sea, se descubre que hay una doctrina implícita sobre Dios y una teoría implícita sobre la naturaleza del mundo.

La razón por la que su eclesiología constituye la clave para entender la teología de la liberación radica en que su visión de la Iglesia se deriva, en gran medida, de la realidad empírica de las propias comunidades de base. Y no es que se trate de una «teología empírica» en el sentido de las antiguas teologías protestantes, que pretendían construir un sistema a base de analizar la experiencia religiosa individual. Digamos más bien que es empírica porque está tejida tanto a partir de la antigua tradición eclesial católica como a partir de la «consulta a los fieles» en las comunidades de base.

EL «MUNDO» EN LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

La teología de la liberación es a la vez bíblica y experiencial. El «logos» o el «aspecto mundo» de su teología lo toman los teólogos de su experiencia directa en las CEBs y de las enseñanzas bíblicas y tradicionales sobre la eclesiología. De estas dos fuentes obtienen ellos una imagen del mundo como escenario

de la acción tanto humana como divina; como un lugar en el que el pecado se expresa en términos de injusticia institucional, más que en términos de fallos o errores individuales; como un drama en el que los protagonistas principales no son simples personas, sino entidades colectivas (clases y grupos sociales). La teología de la liberación postula un mundo que, a pesar de estar marcado por los conflictos colectivos, avanza hacia la salvación, tanto espiritual como terrenal, en un Reino de Dios que habrá de llegar a ser realidad «así en la tierra como en el cielo».

Para los teólogos de la liberación y las comunidades eclesiales de base con las que trabajan, el elemento mundo o *logos* de su eclesiología es algo primario. Lo cual constituye un ejemplo nitido de lo que los teólogos llamarían una eclesiología centrada en Dios y en la historia, en oposición a una eclesiología «eclesiocéntrica» (centrada en la Iglesia). La Iglesia es tan sólo una parte de una historia total; y Dios está presente en la totalidad, no sólo en la Iglesia. Cristo tiende a ser considerado como Señor y Liberador de la historia, más que como mero fundador de la Iglesia. El Espíritu «sopla donde quiere» y no se le puede limitar a los cauces oficiales. Esta teología centrada en el mundo tiene unas antiguas raíces. Se basa en la doctrina bíblica de la creación y en los relatos de las alianzas de Dios con toda la humanidad, así como con Israel. Adquiere su más clásica expresión en las impresionantes teologías de la historia de los profetas Jeremías y el Segundo Isaías, el poeta del exilio babilónico. Y por lo que se refiere al conjunto de la historia de la teología cristiana, está más próxima a la línea agustiniana que a la línea tomista, con lo que resulta, a la vez, totalmente «católica» y más accesible a los protestantes, la mayor parte de cuyas teologías también son más agustinianas que tomistas.

Teniendo en cuenta este enfoque centrado en la historia, no es de extrañar que, cuando un teólogo de la liberación como Gustavo Gutiérrez se pone a considerar el significado teológico de las comunidades cristianas de base, no comience revisando los documentos eclesiales que han tratado de promoverlas, sino que más bien comience describiendo la verdadera y real historia de la que han nacido³. Ahora bien, para que nadie lo malinterprete como si se tratara de algún tipo de reduccionismo, hemos de dejar muy claro que, para Gutiérrez, Dios actúa a través de toda esta historia «secular» tanto para liberar a los seres humanos como para propiciar un nuevo tipo de vida eclesial. El contexto es lo que él denomina la «irrupción de los pobres» en la historia de América Latina, el clamoroso advenimiento de quienes durante tanto tiempo han parecido estar totalmente ausentes. El trasfondo inmediato del auge de las comunidades de base y la teología de la liberación lo constituye la «ruptura» originada por la negativa de las minorías raciales, las clases empobrecidas y las culturas margina-

³ GUTIERREZ, Gustavo, «Two Theological Perspectives: Liberation Theology and Progressive Theology», en (Sergio Torres and Virginia Fabella, eds.) *The Emergent Gospel*, Orbis Books, Maryknoll (N. Y.) 1976 (trad. castellana: *El Evangelio emergente*, Ed. Sigueme, Salamanca 1981).

das a serguir permaneciendo inactivas. Este «cataclismo» es algo verdaderamente central en la historia reciente de América Latina. Las comunidades de base están formadas por personas que escuchan el anuncio evangélico de la liberación divina del pecado y la servidumbre, responden a ese mensaje con acciones históricas concretas y celebran el hecho y la promesa en los sacramentos, en los cantos y en la acción política. Y todo ello, además, acontece no en el interior de una especial esfera religiosa, sino en la vida cotidiana de la gente ordinaria en el ámbito de la familia, el trabajo y la política.

La teología de la liberación tiene en común con otras teologías la idea de que la Iglesia no es primigeniamente una institución, sino que, por encima de todo, es un «pueblo de Dios» (expresión cuyo uso se generalizó en la teología católica a raíz del Concilio Vaticano II). Además, como pueblo que es, la Iglesia no adquiere su identidad exclusivamente a partir de sus orígenes y de su historia interior (Gutiérrez llamaría «eclesio-centrismo» a esta figura). Su identidad surge más bien en una interacción «Yo-Tú» con el mundo exterior a la Iglesia. Es una identidad esencialmente «dialógica».

La irrupción de los pobres, con sus esfuerzos por liberarse de la pobreza, no se ha limitado a «montar el escenario» donde pudieran brotar las comunidades de base. Dicha irrupción es más bien una expresión de la presencia de Dios en el interior mismo del tumulto de la historia humana real. Tampoco se reduce esta irrupción a una especie de «mal momento» que hay que pasar (como ansiosamente esperan los que detentan el poder), tras el cual todo volverá a la normalidad. No es una irrupción originada por unas pequeñas «élites» ideológicamente motivadas (el mito del «agitador exterior»), sino que responde a un verdadero «mar de fondo» de carácter popular que implica a enteros sectores y estratos sociales. Personas que antaño aceptaban su suerte con fatalismo y resignación creen ahora que su sufrimiento tiene unos motivos perfectamente identificables y están convencidos de que pueden hacer algo al respecto. Se trata de una «conversión», de una masiva *metanoia* de millares de personas que, de una visión fatalista de la historia, han pasado a una visión bíblica, caracterizada por la libertad y la posibilidad de actuar.

Es importante recordar en este momento que uno de los más inquietantes elementos que detectábamos al hablar del renacer del fundamentalismo político en los Estados Unidos, especialmente en su variante popular, es prácticamente lo opuesto al cambio de perspectiva teológica que actualmente está teniendo lugar en las comunidades cristianas de base. Mientras la creencia (derivada de una lectura fatalista del libro de Daniel y del Apocalipsis) en que el futuro ya está determinado paraliza en estos momentos a muchos norteamericanos, al mismo tiempo millones de cristianos en Latinoamérica están olvidándose de su tradicional parálisis y están llegando al convencimiento (igualmente obtenido de la Biblia) de que el futuro no está fatalmente predeterminado, sino que pueden actuar y hacerlo diferente.

Este paso de la resignación a la indignación, de la aceptación de la pobreza sistemática a la lucha contra ella, es lo que se quiere indicar cuando se habla

de que «se hacen presentes» los que antaño estaban ausentes. Y esto ha ocurrido también en la Iglesia. Lo cual constituye un paralelo sumamente instructivo. Del mismo modo que «los de abajo» ya no aceptan dócilmente el lugar y la función que se les había asignado en la sociedad en general, así también desean ahora ocupar en la Iglesia el lugar que les corresponde, con su propio lenguaje, sus costumbres y sus esperanzas. Por eso, se trata también de que la Iglesia sea capaz de cambiar, al objeto de hacerles participar plenamente. Si los predicadores de los medios de comunicación en los Estados Unidos, prescindiendo de cuáles sean sus intenciones, están creando consumidores de una mercancía religiosa masivamente distribuida allí donde antaño florecían pequeñas congregaciones de carácter participativo, las comunidades de base están haciendo justamente lo contrario. Están creando participación donde anteriormente no había más que inercia.

Las comunidades de base son los vehículos de las esperanzas y las exigencias expresadas por militantes cristianos de nuevo cuño. Consiguientemente, han suscitado considerables dosis de hostilidad y recelo. Hay obispos y sacerdotes que se les oponen abiertamente, como quedó de manifiesto en Puebla. Y hay críticos que llegan a preguntarse si se trata de congregaciones cristianas realmente auténticas. Para los teólogos de la liberación, la pregunta de si las comunidades de base son o no son eclesiales o cristianas constituye la pregunta eclesiológica por excelencia. Y sólo puede responderse acudiendo a lo que, en su opinión, es el corazón mismo de la teología cristiana: la «Cristología», ese aspecto de la teología que se ocupa de cómo hay que entender lo que significa Cristo (para ser auténticamente cristiana, cualquier iglesia tendría que reflejar y personificar la vida y la actividad ministerial de Jesucristo; tendría que ser, por emplear una expresión clásica, una «prolongación de la Encarnación»). Pues bien, dado que las comunidades de base provocan sospechas por el hecho de estar formadas por pobres (y pobres metidos de lleno en el conflicto), la pregunta acerca de su cristianismo plantea el problema de cómo hizo frente Jesús al conflicto y a la pobreza.

La trayectoria de Jesús se caracterizó por el conflicto, hasta el punto de que, si fue crucificado, fue por insistir en abordar de manera conflictiva el problema del poder injusto⁴. La mayor parte de las veces, la clase de conflicto en que se ven envueltas las comunidades de base es de carácter no-violento, si bien —y de acuerdo con la teología católica tradicional— no se descarta el uso de la violencia como último recurso y en defensa propia. La cosa es evidente: si Jesús vivió una vida conflictiva, difícilmente dejarán de ser cristianas las comunidades de base por el hecho de meterse en conflictos.

Para los teólogos de la liberación, el asunto de la pobreza parece igualmente obvio. No sólo es que Jesús fuera pobre, sino que, como señala Gustavo

⁴ DRI, Rubén, «Jesús y los pobres», en *Servir* XVI, 86 (1980), p. 211; y del mismo autor, «La conflictividad en la vida de Jesús», en *Servir* XVI, 85 (1980), p. 49.

Gutiérrez, en el segundo capítulo de la Carta a los Filipenses escribe San Pablo estas conocidísimas palabras:

Tened entre vosotros los mismos sentimientos que tuvo Cristo, el cual, siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios, sino que se despojó de sí mismo, tomando condición de siervo, haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre; y se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte, y muerte de cruz.

—Filipenses 2, 5-8

Cristo, efectivamente, renuncia al poder y a los privilegios propios de la divinidad y se hace pobre, a fin de revelar el amor de Dios. La palabra griega que emplea Pablo para referirse a ese auto-vaciamiento de Cristo es la palabra *kénosis*; pues bien, hay teólogos de la liberación que afirman que, puesto que ésta es la manera de estar en el mundo del propio Cristo, debería ser también una señal distintiva de toda iglesia auténticamente cristiana. Y les parece evidente que, dado que las comunidades de base están formadas casi en su totalidad por pobres o por personas que se ponen del lado de los pobres, son sus críticos quienes deben probar si ellos mismos son o no son cristianos.

Hay teólogos de la liberación fuera de América Latina (y especialmente teólogos que son conscientes de las sutiles formas de dominación que perviven en muchas ideas ya consagradas) que plantean a veces una objeción relacionada con este tema de la *kénosis*. Esta imagen del «auto-vaciamiento» de Dios perpetúa una idea de «condescendencia», según la cual toda la dignidad del gesto queda del lado divino, y nada del lado humano. Es Dios quien se abaja y asume la condición humana, esencialmente indigna, para traer la salvación; pero sigue persistiendo la idea de una impotencia y una dependencia inherentes al ser humano. Pues bien, cuando se emplea como fuente de eclesiología —afirman estos teólogos—, la *kénosis* habla demasiado en favor de la Iglesia y demasiado poco en favor del mundo.

Algunas de las teólogas insisten en que lo que ellas y otras personas dominadas necesitan oír no son nuevas promesas de que la liberación ha de venir de una fuente exterior, sino más bien que Dios es capaz de reforzar y sustentar el esfuerzo que ellas están realizando; que ellas no carecen de poder o de fuerza —como pretende la cultura sexista—, sino que son capaces de defenderse y resistir como el que más⁵. Dios no es San Jorge matando al dragón para salvar a la desventurada doncella, sino que es quien apoya y mueve a ésta a matarlo por sí misma.

Son muchos los biblistas que opinan que todo el pasaje de la *kénosis* que hemos citado no deja de ser un antiguo himno gnóstico que fue más tarde incorporado a la Epístola por el propio Pablo o por otro redactor posterior. Lo

⁵ HEYWARD, Isabel C., *The Redemption of God*, University Press of America, Washington, D. C. 1982.

cual explicaría por qué el pasaje refleja una teología —la gnóstica— que, de hecho, no concedía excesivo valor a la creación, al mundo, a la tierra... En su forma neoplatónica, esta teología describía a Dios como el centro de luz que lanza hacia afuera sus rayos, los cuales van disminuyendo gradualmente en intensidad, cada vez menos luminosos y menos reales. No es precisamente una teología que conceda demasiado valor a la mugrienta sustancia de la historia cotidiana.

Por otra parte, no hay prueba alguna de que Jesús fuera un hombre rico que asumiera voluntariamente la pobreza o que se hubiera despojado del poder político. Jesús parece proceder de una humilde familia de artesanos, y parece haber reclutado a sus seguidores principalmente de entre las clases inferiores y de entre profesiones despreciadas (pescadores, recaudadores de impuestos...). Su opción no consistió, pues, en rebajarse a una posición social inferior, sino en erigirse en defensor y representante de unas gentes con las que ya tenía estrechos vínculos.

Todas éstas son buenas razones por las que los teólogos de la liberación harían bien en evitar el uso de la teológicamente cuestionable noción de *kénosis* a la hora de interpretar la naturaleza de la Iglesia y del lugar de los pobres dentro de ella. Es cierto que en muchas áreas de América Latina y de otros continentes hay miembros de órdenes religiosos que han cerrado sus colegios elitistas y se han trasladado a las zonas más deprimidas para expresar la «opción preferencial por los pobres» que los obispos latinoamericanos propugnaron en la Conferencia de Medellín (Colombia) en 1968. Pero sugerir que «la Iglesia» se despoje de privilegios, con el fin de identificarse con los pobres, significa perpetuar la errónea idea de que el clero es la Iglesia; significa oscurecer el hecho de que aquellos con quienes viven los sacerdotes y las religiosas ya son la Iglesia, el «pueblo de Dios». La misma frase, que todavía hoy sigue oyéndose, de que «son los pobres quienes evangelizan a la Iglesia, y no al revés», encierra aún algún vestigio del antiguo concepto «Iglesia = clero».

Pero hay otra faceta en todo este debate en torno a si las comunidades de base pueden considerarse como auténticamente «eclesiales». ¿Por qué especialmente los católicos tienen dificultad en aceptar tanto la pobreza como el conflicto como expresiones legítimas de existencia cristiana? Resultaría extraño que una iglesia que ha canonizado a San Francisco de Asís y a San Francisco de Sales se mostrara recelosa frente a algunos cristianos por el hecho de ser pobres. Y resultaría igualmente extraño que una iglesia que honra a Juana de Arco y a Luis IX de Francia (jefe de uno de los ejércitos de las Cruzadas) descalificara a las personas por meterse en conflictos. Pues bien, de algún modo parece ser la mezcla de pobreza y conflicto lo que inquieta a los críticos de las comunidades de base.

Los teólogos de la liberación hacen frente a este reto también desde una perspectiva cristológica; pero además lo enfocan como una cuestión práctica: ¿Cómo deben estar presentes los pobres en la Iglesia? ¿Pueden los «pobres conflictivos» y no sólo los pobres dóciles estar en la Iglesia? ¿Acaso deberán

cambiar, dejando de ser pobres o dejando de meterse en conflictos, para poder estar en la Iglesia?

La clave para entender la visión que la teología de la liberación tiene de la pobreza consiste en que ésta es vista más en términos bíblicos que en términos medievales. En la Edad Media, la pobreza era frecuentemente considerada como una «herencia», una condición humana que, providencialmente, ofrecía a los ricos la posibilidad de practicar la caridad. En la Biblia, por el contrario, la pobreza es siempre consecuencia de la opresión. No es un hecho biológico, sino una consecuencia del pecado de los poderosos que origina la ira de Dios; y Dios hace uso de los pobres para juzgar a los ricos. Esto significa que aceptar la pobreza como algo «natural» es una forma de «no-fe». Es justamente la idea fatalista del «kismet» lo que la conversión a la perspectiva bíblica pone en duda. Pasar de la resignación a la resistencia es hoy una señal de conversión de una persona pobre en América Latina. Es el signo externo de la gracia interior. La «conversión» no es tan sólo cuestión de cambiar las ideas, sino de cambiar la vida.

Esta tendencia a tratar las cuestiones teórico-teológicas como problemas práctico-políticos caracteriza el modo que la teología de la liberación tiene de abordar todas las habituales cuestiones teológicas. Si es una «teología práctica», no es porque se desarrolle para ser «puesta en práctica», sino porque es un tipo de pensamiento que viene impuesto, por así decirlo, cuando uno se enfrenta a cuestiones que exigen opciones responsables. Es por ello por lo que los teólogos de la liberación aceptan gustosos el debate originado por la irrupción de los pobres en la Iglesia, porque plantea el siguiente problema: Si, para asumir la forma y el estilo de Cristo, toda la Iglesia, esté donde esté, debe en alguna medida hacerse pobre, ¿cómo ha de suceder exactamente?

Una respuesta la dan las comunidades de base, en las cuales, en lugar de preguntarse cómo ayudar a la Iglesia a hacerse pobre, los pobres se preguntan: ¿cómo podemos hacer que la Iglesia sea nuestra Iglesia? En definitiva, se trata de la misma pregunta. Una Iglesia que permita que los pobres contribuyan a moldearla es una Iglesia que habrá de cambiar; es una Iglesia que «se hará pobre» no en el sentido de auto-vaciamiento o de condescendencia que los no-pobres pueden haber previsto, sino tal como los pobres hagan que realmente suceda. En América Latina, la idea de *kénosis* de la Iglesia está siendo socavada no por el debate teológico, sino por un hecho consumado.

Todo ello ha de suponer grandes cambios en las diferentes iglesias, como ya ha sucedido en Brasil, donde sabemos que hay determinadas zonas en cuyas parroquias —debido al gran número de pobres que, estructurados en comunidades de base, han comenzado a marcar la pauta— se ha iniciado una retirada por parte de gentes de la clase media que antaño asistían regularmente a la iglesia. En la Iglesia, pues, está produciéndose una forma de «conflicto de clases». Escribiendo acerca de la significación eclesiológica de las comunidades de base, señala Gustavo Gutiérrez que las clases privilegiadas tienen frecuentemente la idea de que la Iglesia es un lugar de reposo y meditación; algo así como el

propio hogar (o al menos el moderno ideal de hogar de la clase media), adonde uno se retira para resguardarse del combate. Sin embargo, para los pobres que protagonizan la actual «irrupción», la Iglesia es más una especie de lugar de trabajo, donde hay una tarea que realizar, una misión y un proyecto que emprender. Esta actitud resulta a veces nueva y amenazadora para aquellos cristianos más confortablemente instalados. Pero el «problema pastoral» es si hay que pedir a los pobres que se olviden de esa su combatividad que está poniendo nerviosas a otras gentes. Los teólogos de la liberación opinan que no, porque Dios acoge en la Iglesia a esos airados pobres tal como son, no tal como deberían ser en opinión de quienes, hasta hace bien poco, han marcado la pauta tanto en la Iglesia como en la sociedad.

Hay otra característica que es esencial al «ser pobre»: el reconocimiento de que el ser pobre no se debe a deficiencias individuales ni a falta personal de sentido común. Ser pobre significa ser miembro de una clase o una raza que ha sido empobrecida como tal clase o raza. Esta conciencia del carácter colectivo de la pobreza y de sus causas estructurales es algo esencial al hecho de ser pobre. Por eso, pedir que los pobres dejen a un lado esta conciencia como condición necesaria para estar en la Iglesia es pedirles que dejen de ser pobres (o de ser conflictivos) antes de poder participar de pleno derecho en la Iglesia.

Para los teólogos de la liberación, esto sería algo evidentemente ilegítimo; algo parecido a la exigencia, por parte de algún sector de la primitiva Iglesia cristiana —exigencia a la que se opuso Pablo—, de que los conversos se circuncidaran antes de hacerse cristianos. En realidad, sería aún peor. Los Evangelios abundan en la idea de que los ricos deben someterse a una especie de auto-cirugía antes de seguir a Jesús: el joven rico tenía que «venderlo todo»; Zaqueo, el recaudador de impuestos, tenía que restituir lo injustamente recaudado... Pero los pobres son siempre recibidos y acogidos tal como son.

Las comunidades de base están dando una respuesta a la pregunta que el cardenal Lercaro esperaba que respondiera el Concilio Vaticano II: ¿Cómo puede cambiar la Iglesia no sólo para recuperar a las clases perdidas, sino para abrirse de veras a la clásica doctrina cristiana de la presencia de Cristo entre los pobres? Es importante observar aquí que las interpretaciones teológicas de las comunidades de base que acabamos de examinar no son recientes invenciones *ad hoc* ni justificaciones de pacotilla, sino que se remontan a una antigua creencia —especialmente detectable en la teología mística— en que es a través de los débiles y los indefensos del mundo como hace mella Cristo en los fuertes.

Hoy día, las comunidades de base latinoamericanas y su teología están siendo objeto de un ataque generalizado tanto desde dentro como desde fuera de la Iglesia católica. Son pocos los dirigentes religiosos que se atreverían a afirmar hoy que los pobres deben aceptar su suerte como voluntad de Dios y deben estar agradecidos por la lección de humildad que su pobreza supone. Y son menos aún los que estarían dispuestos a decir a los pobres que su situación es justo castigo de Dios. Pero son muchos los que —aun admitiendo que los pobres pertenecen a la Iglesia tanto como cualquier otro, e incluso reconociendo-

les el derecho a estar descontentos— insistirían en que los conflictos de grupo o las estrategias colectivas son inaceptables como medio de combatir la pobreza. El conflicto, especialmente entre las clases sociales, les resulta anti-cristiano; y si se hace valer su veto a los conflictos de grupo, entonces ser cristiano significa aceptar la idea de que la pobreza es un asunto individual que hay que solucionar individualmente.

Sin embargo, esta idea (que Gutiérrez califica de *arribismo*) forma parte de la ideología de los privilegiados, del mismo modo que la necesidad de la acción colectiva forma parte de la cosmovisión de los pobres «en rebeldía». Esta diferencia de opinión es un ejemplo del tipo exacto de conflicto que la presencia de los pobres «airados» en la Iglesia ha de provocar inevitablemente. Pero pedir que los pobres renuncien a su convencimiento de que la «justicia» se consigue al elevado precio que ellos deben pagar para ser cristianos, es una exigencia ilegítima. Cuando los pobres que ya se encuentran en la Iglesia sepan cómo se ha originado su explotación y cómo acabar con ella, habrá en el interior de la Iglesia mucha más conciencia de clase, de raza y de sexo que lo que han estado acostumbrados a admitir los más privilegiados dirigentes religiosos del pasado.

«DIOS» EN LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

Las ideas acerca de Dios en la teología cristiana clásica han variado muchísimo y podrían ser contrastadas de numerosas formas. Uno de los enigmas que han surgido una y otra vez es el de cómo conciliar el amor y la misericordia de una deidad omnipotente con el sufrimiento y la injusticia que perviven en el mundo. Si Dios es a la vez tierno y todopoderoso, ¿por qué permite que mueran de hambre niños inocentes? Hay teólogos que han postulado un Dios todopoderoso que permite el sufrimiento y la injusticia por razones que —aunque hoy resulten misteriosas— se harán patentes algún día. «Más adelante», como dice la vieja canción, «entenderemos por qué». Otros proponen un Dios que no es todopoderoso sino finito, que tal vez se haya autolimitado, que quizás avanza hacia la omnipotencia... Aparte de ser sustancialmente diferentes, las diversas doctrinas cristianas sobre Dios que han aparecido a lo largo de los siglos se han basado en distintas combinaciones de imágenes bíblicas, ideas filosóficas y experiencias personales de quienes han creado tales doctrinas. Las fuentes empleadas por los teólogos de la liberación para elaborar su doctrina sobre Dios ayudarán a entender algunos de sus rasgos más llamativos y cómo responden a este clásico dilema.

Los teólogos de tendencia filosófica han sido frecuentemente los que han postulado una deidad todopoderosa (omnipotente). Es éste un atributo divino que ha llegado a ser aceptado por la mayor parte de las teologías cristianas: «Creo en Dios, Padre Todopoderoso...» Sin embargo, en tiempos recientes, y de manera especial durante la época de la decadencia del poder temporal de las

iglesias, ha surgido otra imagen, tanto en la devoción popular como en la teología más sofisticada: la de un Dios sufriente, más que todopoderoso. El Sagrado Corazón de Jesús, atravesado por una espada y goteando sangre, se convirtió en una de las devociones favoritas de los católicos durante el siglo XIX. Los teólogos protestantes Dietrich Bonhoeffer y Jürgen Moltmann, ambos más influenciados por las corrientes bíblicas que por las filosóficas, han escrito en el siglo XX acerca de un Dios que sufre con los hombres en el mundo.

El Dios de la teología de la liberación, sin embargo, no es ni un Dios todopoderoso ni un Dios impotente y sufridor. Más bien se le describe como un Dios que ha de enfrentarse al poderoso y porfiado mal que hay en el mundo. Es un Dios que sufre; pero que sufre en el enfrentamiento, no en la resignación. Dios es el dios pobre.

Esta imagen de Dios está tomada tanto de la experiencia cotidiana de los pobres que han irrumpido en las comunidades de base y que deben hacer frente a las poderosas y corrompidas estructuras, como del retrato que la Biblia hace de Dios como vengador de los débiles. Sin embargo, no es ésta una doctrina sobre Dios totalmente nueva para los latinoamericanos, sino que tiene ciertos antecedentes en antiguos elementos de la piedad popular española y latinoamericana. Santiago, el santo patrón de España, regresó a la tierra, según la leyenda, para defender a los suyos cuando éstos se vieron en dificultades. Las paredes del Museo del Prado están plagadas de lienzos en los que aparece el santo combatiendo encarnizadamente con los moros. Hay otros santos, también venerados como patronos, que emplean su fuerza y su influencia para proteger a quienes se acogen a ellos. En la teología de las comunidades de base, esta creencia popular es transpuesta a la creencia en el Dios bíblico, que toma partido por los débiles frente a los poderosos y que defiende a quienes no tienen otro valedor.

Los teólogos de la liberación fundamentan esta imagen de Dios en la revelación bíblica y en las experiencias reales de los pobres con quienes trabajan en los suburbios y en las aldeas. La fuente principal es la imagen de Jesús que ofrecen los Evangelios. Un Jesús que ni es un super-hombre omnipotente ni una impotente víctima que acepte dócilmente las injusticias infligidas a su pueblo. Es más bien un hombre que se enfrentó audazmente a las corruptas autoridades políticas y religiosas de su tiempo, y cuyo sufrimiento fue consecuencia no de la sumisión, sino de la resistencia al mal. Para los teólogos de la liberación, es toda la trayectoria de Jesús, no sólo su muerte, la que revela el carácter de Dios; y su crucifixión es la consecuencia directa de su arriesgada oposición a los poderes de su tiempo. Al igual que sucede con la eclesiología, la doctrina sobre Dios de la teología de la liberación se apoya fuertemente en la vida y la enseñanza de Jesucristo.

Un interesante —aunque no pretendido— «subproducto» de este énfasis en las bases bíblica y experiencial a la hora de elaborar la doctrina sobre Dios es que la teología de la liberación resulta más accesible a los protestantes que otras teologías católicas, porque las teologías protestantes suelen ser precisa-

mente más bíblicas y experienciales. Con todo, la teología de la liberación sigue siendo vista con mucho recelo por la mayor parte de los teólogos protestantes, cuyas críticas, a pesar de su diversidad, tienden en general a fijarse en lo que consideran una «politización» de la Iglesia, una pérdida de su dimensión trascendente y un imprudente modo de confundir lo sagrado con lo secular. Muchas de estas críticas no se centran tanto en la idea liberacionista de Dios en cuanto tal (aunque algo hay de esto), sino más bien en lo que semejante teología induce a la Iglesia a hacer, que no es otra cosa sino participar de manera partidista en las controversias terrenales.

Como hemos visto, íntimamente unidos a la eclesiología elaborada por los teólogos de la liberación en su trabajo con las comunidades de base, podemos descubrir los elementos necesarios a cualquier teología, entre los que se incluye una concepción de la naturaleza del mundo contemporáneo (su *logos*) y de la naturaleza de Dios (*theos*). Para estos teólogos, el mundo actual se caracteriza por el conflicto entre entidades corporativas (clases, culturas, razas...); y, según ellos, Dios participa en estos conflictos poniéndose del lado de los débiles. Ambos elementos son importantes, porque sin esa visión corporativo-conflictiva del mundo, los miembros de las comunidades de base fácilmente se acomodarían al arribismo individualista de la cultura dominante. Pero, aun cuando aceptaran una visión conflictiva del mundo, si además no creyeran en un Dios que siente predilección por los pobres, no se atreverían a actuar, porque su posición todavía resultaría excesivamente desventajosa.

La teología de la liberación no es ninguna ingeniosa justificación teológica de todo cuanto hacen las comunidades de base. Los teólogos de la liberación no se limitan a escribir en complicadas palabras lo que los miembros de las comunidades de base expresan con mayor simplicidad, ni se dedican a hacer romanticismo de la teología popular, que a fin de cuentas casi siempre contiene una importante dosis del sistema religioso dominante en la sociedad. Sin embargo, tampoco descalifican como algo irrelevante o como algo ingenuo la religiosidad de las comunidades de base, sino que insisten en que, del mismo modo que las clases acomodadas tienen derecho a clasificar y sistematizar sus propias ideas, así también los pobres tienen «derecho a pensar», y los resultados de su reflexión no pueden ser determinados o decretados de antemano. De hecho, puede haber puntos en los que la «teología popular» de las comunidades de base cuestione muy seriamente a las teologías dominantes. Pero volveremos sobre ello más adelante, cuando examinemos la relación entre la teología de la liberación y las diversas formas de religiosidad tradicional y popular.

13

Pero ¿es realmente «teología»?

La teología de la liberación está obligada a yuxtaponer tanto las disciplinas que se interesan por el pasado como las que interpretan el presente, si es que desea entender la palabra de Dios como un verdadero mensaje dirigido a nosotros aquí y ahora... Dicha teología no le permite al teólogo desestimar alegremente —como hace con frecuencia la teología académica— los grandes problemas de hoy... con el pretexto de que pertenecen a otros campos y a otras disciplinas.

—Juan Luis Segundo

The Liberation of Theology, 1976

La descripción que hemos hecho de la teología de la liberación ha puesto de manifiesto que no puede ser adecuadamente concebida como si se tratara simplemente de una de tantas escuelas de pensamiento. Tampoco puede ser debidamente evaluada desde los cánones de la teología moderna, porque son precisamente esos cánones los que la teología de la liberación pone en duda. Sin embargo, es evidente que la teología de la liberación, de hecho, funciona en algunos aspectos como un movimiento teológico.

El teólogo católico norteamericano David Tracy, en su libro *The Analogical Imagination*, trata de suministrar un modelo de evaluación que pueda ser aplicado a todas las teologías, incluida la de la liberación¹. Sugiere Tracy que toda teología debe tener en cuenta a tres distintas clases de «audiencia». Debe hablar a las *iglesias*. Debe hablar, además, a la *academia*, es decir, a la comunidad de «expertos» capaces de examinar los métodos, los modos de discurso y la lógica interna de una determinada postura. Y por último, toda teología debe hablar al *público*, a quienes se encuentran fuera tanto de las iglesias como de la academia.

Por lo que se refiere al «hablar a las iglesias», poco hay que decir. Los teólogos de la liberación son sumamente críticos tanto de lo que ellos llaman «vanguardismo» (la tendencia de determinados dirigentes religiosos a minimizar las opiniones y las aptitudes de la gente «de a pie» y a arrogarse para sí todo lide-

¹ TRACY, David, *The Analogical Imagination — Christian Theology and the Culture of Pluralism*, Crossroads, Nueva York 1981, pp. 1-43.

razgo) como de lo que denominan «populismo religioso» (la pretensión de atribuir a los pobres todo tipo de saber y de destreza, con lo que se sobreestima de manera romántica lo que en realidad son capaces de hacer las gentes empobrecidas y frecuentemente deshumanizadas). Sean cuales fueren las críticas que legítimamente puedan hacerse, la teología de la liberación es una «teología eclesial» por excelencia, dado que brota de unas comunidades de base profundamente comprometidas en la misión e informa las actividades de dichos grupos *eclesiales desde una base cotidiana. Lo que hemos de descubrir, sin embargo, es si también en las esferas de la «academia» y del «público» se ajusta la teología de la liberación a los criterios de Tracy.*

LA «ACADEMIA»

Cuando los teólogos de la liberación trabajan con los relativamente simples campesinos y *favelistas* de las comunidades de base, tal vez empleen un lenguaje de fe que está al alcance de las culturas de todo el continente latinoamericano. Pero, al igual que las restantes personas cultas, también ellos habitan otro mundo. También ellos viven en la fraternidad universal de los que leen, escriben y consideran ideas abstractas, y es éste un mundo cuyo lenguaje y presupuestos son inequívocamente modernos. Cuando los teólogos de la liberación se alejan de La Chispa, se ponen sus corbatas y sus chaquetas y asisten a congresos o pronuncian conferencias en seminarios y universidades, necesitan cambiar sus pertrechos. Supuesto que la teología de la liberación es la expresión crítica de la fe de las comunidades cristianas de base, ¿cómo saber si es correcta o auténtica? ¿Quién dice que Dios prefiere a los pobres? ¿Cómo sabemos que hay un Dios? Y si lo hay, ¿cómo puede uno optar entre el concepto liberacionista del *dios pobre* que está presente en las luchas de los pobres y cualquier otra idea de Dios? ¿Por qué tiene uno que optar por un modelo corporativo-conflictivo del mundo y no, digámoslo así, por el modelo «homeostático», propugnado por muchos sociólogos, en el que, en lugar del conflicto, la norma es una estabilidad auto-correctora?²

Al tratar de responder a estas preguntas, la discusión sobre el tema se aleja notablemente del terreno al que los teólogos de la liberación están acostumbrados, para entrar en el terreno preferido por los más académicos teólogos norteamericanos y europeos. Sin embargo, es importante que tratemos de entender cómo defienden sus posturas los teólogos de la liberación. Para ello, examinemos, en primer lugar, cómo establecen su modelo de sociedad, dado que es éste el asunto en el que tan divididos están los «científicos sociales»; y luego veremos cómo defienden su idea de Dios.

² Para una crítica seria de la teología de la liberación, véase: McCANN, Dennis, *Christian Realism and Liberation Theology*, Orbis Books, Maryknoll (N. Y.) 1981.

1. Los teólogos de las comunidades de base dan a entender que ninguna teoría social o cosmovisión está exenta de ideología, y que las iglesias y los teólogos, como todo el mundo, viven y piensan dentro de la historia, con todas sus influencias. Pero, a diferencia de los teóricos de la sociedad, los teólogos de la liberación no consideran todo esto como un mal. Ellos no rechazan la «ideología» como un epíteto peyorativo, porque, según dicen, para ser fructífero, cualquier movimiento social necesita esa mezcla de valores y datos empíricos que llamamos «ideología»; consiguientemente, arguyen que la ideología sólo es peligrosa cuando no es reconocida como tal. Y por eso, uno escoge la teoría que mejor funcione y ayude a los pobres a avanzar hacia la meta de la justicia concentrando sus energías y organizando su modo de pensar. Estas consideraciones son las que les llevan a preferir el modelo corporativo-conflictivo³.

Estos teólogos señalan que, dígame lo que se diga acerca del mundo descrito en la Biblia, difícilmente se le puede considerar «homeostático», porque es un mundo que hierve de conflictos colectivos: los esclavos israelitas contra los egipcios; los babilonios contra los israelitas; los persas contra los babilonios... Los profetas se enfrentan a los reyes; y Jesús y sus seguidores viven en constante conflicto con los sacerdotes, los fariseos y los romanos. Los teólogos de la liberación, pues, optan por el modelo corporativo-conflictivo por razones teológicas, empíricas y políticas⁴.

La idea de que la Biblia revela exclusivamente verdades «religiosas» y no enseña nada acerca de la vida humana en la historia, no es una idea tan evidente, sobre todo si se tienen en cuenta los largos siglos de investigación bíblica. Considerar la Biblia como una autoridad exclusivamente «religiosa» evoca los tonos «modernos» y «liberales» de los concordatos intelectuales del siglo XIX. Aun cuando uno no pretenda defender la típica noción fundamentalista de que la Biblia revela incluso la fecha de la creación, ello no significa que deba atrincherarse en la posición liberal que afirma que la Biblia sólo es válida por lo que respecta a sus «ideas espirituales». Las culturas influenciadas por la Biblia tienen un sentido de la historia distinto del de las culturas moldeadas por otras tradiciones religiosas⁵. El argumento de la teología de la liberación en el sentido

³ Véase: DRI, Rubén, «Evangelización, ideología, política», en *Informativo Serie 'Puebla'* LXXIX, 4 (Centro Nacional de Comunicaciones Sociales, A. C. Medellín 33, México 7). Véase también: VIDALES, Raúl y KUDO, Tokihiro, *Práctica religiosa y proyecto histórico*, CEP, Lima 1975.

⁴ Véase: PIXLEY, Jorge, «Pueblo de Dios y mayorías populares en la Biblia», en *Servir* XIV, 77 (1978), pp. 603-622.

* Para la mayor parte de los teólogos académicos y para casi todos los teólogos sociales, esto de optar por un modelo de mundo sobre la base de la utilidad, el análisis y la revelación puede resultar un tanto extraño. No es ésta precisamente la forma en que se hace. La mayoría de los sociólogos intentan minimizar el elemento ideológico en sus análisis, y algunos llegan a afirmar que puede ser eliminado casi por completo. La mayor parte de los teólogos que cuentan con los sociólogos a la hora de estipular el modelo de sociedad, no aceptan la idea de que las cosmovisiones de la Biblia puedan entrar a formar parte de dicho modelo.

⁵ Para un amplio desarrollo de esta idea, véase: VAN LEEUWEN, Arend Th., *Christianity in World History*, Scribner's, Nueva York 1964.

de que la imagen del *mundo* (y no sólo la imagen de Dios) propia de una teología cristiana debería reflejar una perspectiva bíblica, es un argumento muy digno de consideración. En realidad, es análogo al argumento conservador, que veíamos más arriba, en el sentido de que la fe debe tener un contenido. Y recuerda, además, la observación que hacía Fritjof Schuon de que en el mundo moderno adolecemos de una visión excesivamente reduccionista de lo que es la fe, así como de una separación verdaderamente trágica entre fe e inteligencia. Incluso en la más reciente especulación filosófica acerca del origen y la naturaleza del mundo natural ya no se excluyen sistemáticamente los criterios religiosos tradicionales⁶.

2. También la doctrina liberacionista sobre Dios tiene una sólida base. En febrero de 1980, un grupo de teólogos mexicanos publicó un ensayo titulado *Dios y el hombre: Una historia*. Allí se decía: «Nosotros empleamos un método de reflexión bíblico-teológica que está siendo elaborado aquí, en América Latina, ...un proceso de lectura, reflexión, búsqueda y profundización que pensamos que ya es irreversible». Lo específicamente latinoamericano de este método —siguen diciendo estos teólogos— es que arranca de la historia concreta (del aquí y ahora) y, por consiguiente, no se trata de «reflexión conceptual», sino de «reflexión experiencial». Hay quienes han criticado este método —prosiguen diciendo— por excesivamente «nuevo», quizá porque se distancia de un método de reflexión más antiguo y deductivo, derivado de la tradición grecolatina. Pero

...nos parece que esa crítica niega y oscurece la *novedad* de Dios en la historia. El método del antiguo Israel, que ahora nos reapropiamos en América Latina, era un método inductivo: a partir de una serie de hechos y de consecuencias que resultan inexplicables sobre una base exclusivamente humana, se descubre a un Dios comprometido en una constante actividad salvífica... un Dios que no puede ser manipulado ni encerrado en conceptos y que desborda la imaginación humana⁷.

Así pues, a la hora de abogar por un modo de entender a Dios, los teólogos de la liberación consideran la experiencia y la Biblia como dos fuentes en constante interacción.

⁶El recientísimo historiador de la ciencia Stephen Toulmin añade a su libro *The Return to Cosmology* (La vuelta a la cosmología) el fascinante subtítulo de «La ciencia postmoderna y la teología de la naturaleza» (University of California Press, Berkeley 1983). Toulmin afirma que las imágenes del mundo de la ciencia moderna deben entenderse como dotadas de un significado cosmológico y hasta teológico. Y afirma, además, que esto significa que los científicos ya no pueden simplemente ignorar como anti-científica las cosmologías religiosas. También cree Toulmin (y pienso yo que con razón) que las cosmologías conflictivas no se pueden disociar del ascenso y derrumbamiento de movimientos sociales opuestos. Todo lo cual sugiere que el intento teológico «moderno» de dejar en manos de los científicos sociales la concepción del mundo y de la historia puede haber sido un error, y que además el error estaba siendo descubierto por los pensadores seculares antes de que llamara la atención de los más modernos teólogos.

⁷DÍAZ VALENCIA, Héctor (y otros), «Dios y el hombre», en *Christus XLV*, 531 (México, febrero de 1980), pp. 18-53.

Examinando el método desde una perspectiva norteamericana, hay que reconocer que los latinoamericanos emplean ambas fuentes, la bíblica y la experiencial, de un modo sumamente característico. Al hablar de experiencia, no se refieren a la «experiencia religiosa» individual que William James describe en su célebre obra *The Varieties of Religious Experience*, ni tampoco a la visión mística o a la elevación extática. Se refieren a la experiencia de la presencia de Dios en el dolor, la cólera, el gozo y la esperanza de los desheredados y en el esfuerzo por hacer frente a las causas de la injusticia allí donde sea posible. La «experiencia» no es algo esotérico, sino algo tangible y ordinario. Es la «praxis».

El rasgo distintivo del uso que la teología de la liberación hace de la Biblia como norma teológica guarda relación con el uso que hace de la «experiencia». Los liberacionistas no son fundamentalistas a la hora de abordar la Escritura. Lo que pretenden es hacer uso de unos instrumentos histórico-críticos. Pero, a diferencia de la mayor parte de los críticos históricos, no creen que el significado de un texto bíblico haya quedado establecido una vez que los exegetas se han puesto de acuerdo acerca de lo que dicho texto dice (como suelen creer los protestantes liberales) o que su auténtico significado lo decida el magisterio eclesiástico (como afirman muchos católicos). Lo que más bien afirman es que la referencia más fidedigna de su significado hay que buscarla en lo que el texto significa para los pobres⁸.

Los teólogos de la liberación, que trabajan en estrecha relación con las comunidades de base, defienden sus posturas mediante una acertada combinación de interpretación bíblica, análisis social y una especial atención a la experiencia humana. Y una vez más, desde el punto de vista de algunos teólogos norteamericanos y europeos, todo esto no es suficiente, porque se detiene antes de llegar a esa forma de discurso racional que algunos especialistas denominan «meta-teología». La metateología hace preguntas tales como: «¿por qué hay que considerar ya sea la Biblia o la experiencia como norma teológica?»; la metateología también examina la naturaleza de los argumentos que podrían emplearse en semejantes debates.

Por razones evidentes, la teología de la liberación aún no ha desarrollado plenamente este nivel metateológico del pensamiento⁹. Una de esas razones es

⁸ Para una explicación de este modo de abordar la Biblia, véase: RICHARD, Pablo, «La Bible, mémoire historique des pauvres», en *Liaisons Internationales* 32 (septiembre de 1982), p. 3 (publicado por el Centre Oecuménique de Liaisons Internationales, rue de Boulet 31, B-1000 Bruxelles, Bélgica). Véase también: *Romans Thirteen*, Working Papers from the Third Materialist Bible Reading Seminar (World Student Christian Federation [Europe Region], Ginebra, diciembre de 1978), WSCF, Quai Wilson 1201, Ginebra 1979; ROSTAGNO, Sergio, *Essays on the New Testament — A 'Materialist' Approach*, WSCF, Ginebra s/f.

^{*} Ernesto Cardenal ha ideado un ingenioso método para determinar esta «interpretación de los pobres». Se limita a contar las historias bíblicas a grupos de campesinos, la mayor parte de ellos analfabetos, y luego graba en cinta magnetofónica el debate que dichas historias suscitan. Ha publicado tres volúmenes de este singular comentario al Nuevo Testamento con el título de *El Evangelio en Solentiname*, Ed. Sigueme, Salamanca 1975-1978.

⁹ Hay algunas excepciones. Véase: MIRANDA, José Porfirio, *El Ser y el Mesías*, Ed. Sigueme, Salamanca 1973, y la obra de Juan Carlos SCANNONE, especialmente su ensayo «Trans-

que, como vimos anteriormente, la teología de la liberación es básicamente «pastoral»; está ideada para guiar, criticar y clarificar el pensamiento y la acción de las iglesias, no para persuadir a los escépticos o convencer a los intelectuales. Además, históricamente, la teología de la liberación latinoamericana ha surgido en un continente donde el pensamiento crítico se ha centrado más en la malversación del cristianismo que en el escepticismo. Los principios fundamentales del cristianismo forman parte de su tejido cultural, por lo que, en un determinado momento, los argumentos teológicos pueden apelar al consenso de la cultura católica, sin necesidad de pasar a un nivel distinto de abstracción. Esta implícita apelación al consenso cultural no pueden hacerla con éxito los teólogos de la liberación en los países asiáticos, por ejemplo, donde el cristianismo no es sino una pequeña minoría. Ahora bien, allí donde no es posible apelar al consenso cultural, la teología de la liberación tampoco ha pasado todavía a un nivel metateológico, sino que ha abordado el problema mediante una apelación a la praxis. Volveremos sobre este acuciante problema cuando examinemos la prometedora relación entre teología de la liberación y pluralismo religioso.

TEOLOGIA PUBLICA

Al hablar del renacimiento del fundamentalismo político en los Estados Unidos, veíamos cómo sus «líderes» pretenden que la suya sea una teología decididamente pública, y cómo ya ha realizado un ambicioso esfuerzo por ejercer cada vez mayor influjo en el cuerpo político en general. ¿Existe una parecida estrategia o un intento semejante en la obra de los teólogos de la liberación o del movimiento de las comunidades de base? La respuesta es que hay al menos dos de tales estrategias, y ambas identifican a las propias comunidades de base —no a los teólogos— como el medio a través del cual habla dicha teología a la esfera pública.

La primera estrategia da a entender que el contacto directo con las comunidades de base no sólo habrá de inspirar y motivar a las personas, sino que habrá de proporcionarles también la clase de experiencia de participación democrática que acabarán deseando y exigiendo en la sociedad en general. Esta estrategia incluye, además, la posibilidad de que las comunidades de base actúen políticamente, como grupos cristianos, a fin de hacer progresar la causa de la justicia.

La segunda estrategia sostiene que, aun cuando las comunidades de base son indispensables como vehículos que permiten a los cristianos estar presentes en los movimientos de protesta popular y, a la vez, como lugares donde se veri-

cedencia, praxis liberadora y lenguaje. Hacia una filosofía de la religión postmoderna y latinoamericanamente situada», en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Ed. Bonum, Buenos Aires 1973.

fica el misterio de la presencia de Cristo en los pobres, no deberían albergar la esperanza de ser los principales agentes del cambio social. Habrán de ser los pobres «airados» quienes constituyan el principal instrumento para cambiar el mundo. Las iglesias sólo serán agentes de dicho cambio en la medida en que trabajen con y a favor de estas gentes.

Este problema del verdadero papel de la teología de la liberación y las comunidades de base en la esfera pública se plantea de manera indirecta en las discusiones acerca de lo que realmente tienen de «base» las comunidades. La teóloga católica estadounidense Rosemary Ruether, por ejemplo, escribe:

Las comunidades de base suponen un vuelco total del concepto jerárquico de la Iglesia. La Iglesia surge de la base, de las asambleas locales de fieles. Los miembros de las comunidades de base se reúnen de igual a igual y se comprometen a aprender unos de otros y a ayudarse mutuamente... Lo cual no es posible a menos que tales grupos tengan la posibilidad de autodefinirse y no sean agentes de instancias superiores de gobierno¹⁰.

Sin embargo, Gustavo Gutiérrez lo ve de un modo un tanto diferente. Según él, el problema no tiene nada que ver con la oposición entre una idea jerárquica y una idea igualitaria de la Iglesia. No se trata de una batalla «entre la base y la cúpula», que no pasaría de ser un problema intraeclesial, sin demasiado interés para los miembros de las comunidades de base latinoamericanas. «El principal punto de referencia para entender lo que es 'la base' es, estrictamente hablando, ajeno a cualesquiera características eclesiales; en realidad, tiene que ver con el mundo en el que la Iglesia está presente y en el que da testimonio del amor de Dios»¹¹.

Tanto Gutiérrez como los demás teólogos de la liberación reconocen que las comunidades de base suelen ser más comunitarias que otras formas de vida eclesial, y que especialmente en las grandes e impersonales ciudades como São Paulo o Monterrey, Lima o Quito, ofrecen un lugar en el que las personas desplazadas y desarraigadas se apoyan mutuamente y encuentran algún tipo de identidad. Otro teólogo, Roberto García Ramírez, ha escrito un clarividente artículo en el que analiza las comunidades de base como «grupos primarios»¹². Pero los teólogos de la liberación insisten enérgicamente en que no es ésta la cuestión principal. Volviendo de nuevo a su forma de situar la eclesiología dentro de la teología de la historia, Gutiérrez indica que lo que tienen de «base» las comunidades de base es que son las iglesias de aquellas personas que ocupan el estrato más bajo de la sociedad. Son congregaciones de quienes, a través de su

¹⁰ RUETHER, Rosemary, «Basic Communities — Renewal at the Roots», en *Christianity and Crisis* XLI, 14 (21 de septiembre de 1981), p. 236.

¹¹ GUTIERREZ, Gustavo, «Comunidades cristianas de base. Perspectivas eclesiológicas», en *Servir* XVI, 90 (1980), p. 710.

¹² GARCÍA RAMÍREZ, Roberto, «Las comunidades de base como grupos primarios», en *Servir* XVI, 90 (1980), p. 583.

acción colectiva, intentan no sólo elevarse individualmente, sino cambiar un sistema que perpetúa por principio la existencia de estratos superiores e inferiores. Son «base» no porque ocupen el lugar más bajo de la Iglesia, sino porque ocupan el lugar más bajo del mundo.

Un interesante problema es por qué los teólogos latinoamericanos no sólo no insisten demasiado en los aspectos igualitarios de las comunidades de base (cosa que frecuentemente hacen los europeos), sino que además advierten a «los de fuera» que no traten de infundir esta perspectiva. En parte puede deberse a que muchos de los dirigentes y organizadores de las comunidades de base son sacerdotes, que cuentan con el apoyo incondicional de muchos obispos. Pero otra razón es que, para muchos latinoamericanos, el anticlericalismo que frecuentemente se manifiesta en las comunidades de base italianas, holandesas o norteamericanas es un residuo del sesgo moderno y «progresista» de la ideología liberal. En su manera de combinar los elementos tradicionales y los elementos radicales en una síntesis «postmoderna», los latinoamericanos encuentran que ni el clericalismo ni el anticlericalismo interesan particularmente. Y al insistir en definir de manera «mundana» la «base», lo que hacen es proyectar una cosmovisión decididamente «postburguesa» en la que se reconoce el conflicto de clases (más que, por ejemplo, la ciencia, la educación o la reforma) como un mecanismo principal del cambio social¹³.

La idea de un mundo en el que la justicia debe ser buscada colectivamente y en el que se acepta el conflicto de clases, no ha de sentarles bien ni a los críticos conservadores de la modernidad ni a los teólogos más liberales. Incluso quienes aceptan la idea de que la Iglesia tiene una misión que desempeñar en favor de la justicia, prefieren modos más conciliadores de actuar y sienten que, aun cuando los cristianos pueden comprometerse a título individual en causas partidistas, las iglesias en cuanto cuerpos colectivos —y esto incluiría a las comunidades de base— no deberían hacerlo.

¿Cómo le hablan los teólogos de la liberación a lo que Tracy llama el ámbito «público»? En cierto sentido, se muestran escépticos con relación al concepto de «teología pública», tal como actualmente se practica. Desconfían del modo como la teología liberal ha apelado a las «élites» dirigentes en diversos intentos orientados a convencer a las clases dominantes de que modifiquen tal o cual política concreta. Prefieren más bien comunicarse con aquellas personas «de abajo» que creen que el cambio no va a producirse a base de persuadir a las «élites», sino mediante una transformación estructural originada precisamente desde abajo. Los teólogos de la liberación no creen en la utilidad de llevar a

cabo un diálogo en una sociedad cuyas pautas institucionales de dominación falsean o impiden la posibilidad de dicho diálogo. Les podremos entender mejor si comprendemos que lo que intentan es crear ese tipo de sociedad postmoderna en la que vuelva a ser nuevamente posible una auténtica teología pública.

Es evidente que cuando se la examina a la luz de las iluminadoras preguntas que Tracy se hace acerca de cualquier escuela u opción teológica, la teología de la liberación no depende de nadie. Por eso puede dirigirse a la Iglesia, a la «academia» y al «público». Ahora bien, tras haber visto todo lo anterior, de algún modo parece como que no se ha captado del todo la auténtica esencia de lo que en definitiva es la teología de la liberación. Y de nuevo le viene a uno a la mente la advertencia de Gustavo Gutiérrez en el sentido de que lo que importa no es la teología de la liberación, sino las comunidades cristianas de base y el prometedor, aunque precario, proceso histórico del que dichas comunidades forman parte. Lo que importa es llegar a alcanzar la sensibilidad de millones de personas que, si bien en otro tiempo creían que la miseria en que vivían había sido decretada por el destino o querida por Dios, ahora han comenzado a reconocerse a sí mismas como colaboradoras de Dios en la tarea de labrar el futuro: «Lo que importa no es la teología, sino la liberación».

¹³ AUSPITZ, Katherine, en *The Radical Bourgeoisie* (Cambridge University Press, Nueva York 1982), demuestra que los sectores de la burguesía orientados hacia el cambio han abogado siempre por una plena escolarización como el modo más eficaz de acabar con el poder de las autoridades colectivas, tales como la Iglesia y el Estado, que eran vistas como obstáculos que impedían el logro de los objetivos políticos propugnados por la burguesía, tales como la secularización, la democracia política, la meritocracia y la igualdad de los sexos.

14 Los cristianos radicales y el fracaso de la teología moderna

Aún nos queda una experiencia de un valor incomparable. Por una vez hemos aprendido a ver los grandes acontecimientos de la historia del mundo desde abajo, desde la perspectiva de los marginados, los sospechosos, los maltratados, los impotentes, los oprimidos, los vilipendiados...: en suma, desde la perspectiva de los que sufren.

—Dietrich Bonhoeffer
Resistencia y sumisión, 1944

Cuando los desheredados de la tierra despierten, su primera recusación no irá dirigida a la religión, sino a la sociedad..., al orden que les oprime y a la ideología que lo apoya... Y, dado que los elementos religiosos se hallan presentes en dichas ideologías, también la religión habrá de ser criticada... Esto supuesto, la primera pregunta no puede referirse al modo en que tendremos que hablar de Dios en un mundo mayor de edad, sino al modo en que tendremos que decir, a quienes apenas son humanos, que el amor de Dios nos convierte a todos en una sola familia.

—Gustavo Gutiérrez

El fracaso de la teología moderna consiste en que sigue suministrando respuestas plausibles a preguntas que cada vez se hace menos gente y, sin darse cuenta, sigue perpetuando las bases sociales de la opresión. Para los teólogos cristianos radicales, las personas no se dividen en creyentes y no-creyentes, sino en explotadores y explotados, que, según ellos, es una categoría mucho más bíblica. La teología de la liberación es parte de un más amplio proceso social: «el despertar de los desheredados de la tierra». Al igual que el fundamentalismo, la teología de la liberación y las comunidades de base deben ser vistas como un importante sector de un movimiento histórico de unas dimensiones mucho mayores. La leyenda de Francisco Julião y de los comienzos de las comunidades de base ofrece de éstas la imagen de unos grupos que se asocian a los movimientos populares de protesta como parte de «una sola corriente». Ha llegado ya el momento de que nos fijemos en la teología de la liberación con re-

ferencia a esa más amplia historia, y nos preguntemos —como hacíamos al hablar de la crítica conservadora de la modernidad— hasta qué punto es creíble y en qué medida puede ser de utilidad para la elaboración de una teología post-moderna.

Para entender la teología de la liberación es preciso realizar un cierto esfuerzo de imaginación, tener el deseo de ver a una luz diferente acontecimientos y personas que nos son familiares, y estar dispuestos a reconocer que quienes para unos son héroes, para otros tal vez sean malvados. La teología de la liberación es parte de una más amplia historia de protesta. La dificultad que los teólogos norteamericanos y europeos experimentan para comprenderla no tiene tanto que ver con las ideas de dicha teología cuanto con los supuestos de los que parten tales ideas.

Un buen ejemplo del efecto de «shock» que produce la manera que tiene la teología de la liberación de ver la historia «desde abajo» podemos observarlo en su forma de tratar a los clásicos héroes del pensamiento emancipador de Occidente, como puede ser John Stuart Mill. En su libro *On Liberty*, publicado en 1859, insistía Mill en que el estado no tiene derecho moral alguno a regular las vidas de los individuos mientras éstos no causen daño a otros. Su libro sigue siendo hoy venerado como una afirmación de la libertad individual no sólo con respecto al estado, sino también con respecto a la tiranía de la mayoría. Sin embargo, lo que frecuentemente se pasa por alto es que Mill eximia explícitamente del citado aforismo a determinados grupos y clases. Los niños, por ejemplo, deben ser protegidos de sí mismos hasta que alcancen el uso de razón. Pero —proseguía Mill— lo mismo debe hacerse con los «bárbaros», para con quienes «el despotismo es un modo legítimo de gobierno... con tal de que sea con el fin de mejorarlos». ¿Propugna Mill en el siglo XIX una política equivalente a la teoría del «Big Gap» (la gran brecha) de la diferencia entre «nosotros» y «ellos», una política, por consiguiente, que disculpa la privación de esa libertad que él trataba de defender? Las palabras de Mill no dejan lugar a equívocos cuando dice:

La libertad como principio no puede aplicarse a ninguna situación anterior a la época en que la humanidad se haya hecho susceptible de ser mejorada a base de un debate libre y equitativo. Hasta entonces, no queda otra cosa que no sea la obediencia implícita a un Akbar o a un Carlomagno, si es que se tiene la suerte de contar con alguien semejante¹.

Cuando se piensa que este texto apareció en el mismo año que *El origen de las especies*, de Darwin (que también proporcionó a los filósofos sociales una justificación racional para declarar más avanzadas o desarrolladas a unas naciones que a otras), entonces el asunto se hace patente. Desde la perspectiva de los «bárbaros», tanto *On Liberty* como *El origen de las especies* constituye-

¹ MILL, John Stuart, *On Liberty*, Londres 1859 (citado en: CHADWICK, Owen, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, Cambridge University Press, Nueva York 1975, p. 30).

ron nuevas armas que añadir al arsenal intelectual de la dominación. Paradójicamente, la emancipación de Europa —o mejor, de una parte de los europeos— se produjo sobre la base de las mismas ideas que contribuyeron a la opresión de otros pueblos. Entre quienes no se beneficiaron de dichas ideas se encuentran, precisamente, esos pueblos de los que actualmente brota la crítica radical al mundo moderno y a su teología.

El ataque de los críticos radicales contra lo que —según ellos mismos sugieren con frecuencia— no fue sino una traición teológica a la ideología de la dominación, difícilmente puede dejar de inquietar a esos teólogos más modernos y «liberales» que han llegado a consagrar su vida entera a tratar de interpretar el cristianismo desde el punto de vista de la concepción moderna del mundo. Algunos interpretan la crítica de los radicales como una exageración. Lo que la crítica radical parece olvidar a veces, en sus ataques contra la supuesta debilidad de la teología moderna, es que tanto ésta como las clases burguesas con las que se alió fueron en otro tiempo fuerzas liberadoras; que hubo una época en la que supusieron un impulso emancipador parecido al que actualmente suponen las comunidades de base y la teología de la liberación. De hecho, podría afirmarse que la teología «burguesa» fue un preanuncio de la teología de la liberación².

Ernest Renan es uno de los teólogos que pueden citarse como ejemplo de hasta qué punto determinadas tensiones de la teología liberal moderna prefiguraron las preocupaciones que actualmente siente la teología de la liberación. La obra más difundida de Renan, la *Vida de Jesús*, publicada en 1863, es la quintaesencia de los estudios bíblicos liberales y llegó a ser uno de los libros predilectos de muchos anticlericales burgueses en toda Europa³. Sin embargo, y a pesar de (o por causa de) sus cualidades «modernas», el libro de Renan casi podría servir de introducción a una de las recientes «biografías» radicales de Jesús escritas por latinoamericanos como pueden ser Leonardo Boff o Ignacio Ellacuría. Renan interpretaba a Jesús como un «jefe democrático» que llevó el evangelio a los pobres y a quien la plebe reconoció como su portavoz. Los poderes establecidos, escribía Renan, nunca se han recobrado enteramente de la crucifixión. «¿Cómo pueden arrogarse la infalibilidad sobre los pobres», se preguntaba Renan, «cuando ellos mismos padecen su propio Getsemani en su conciencia?»⁴.

Los críticos radicales verían en Renan a un precursor, no a un enemigo. Estos críticos viven en América Latina, donde una iglesia y una cultura suma-

² Para una crítica radical de los supuestos políticos en que se basa el prejuicio anti-cristiano de la Ilustración, véase: GOLDMANN, Lucien, *The Philosophy of Enlightenment*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 1973.

³ RENAN, Ernest, *The Life of Jesus*, The Modern Library, Nueva York 1927 (existe versión castellana: *Vida de Jesús*, EDAF, Madrid 1981³).

⁴ *Ibid.*, p. 218.

mente tradicionales protegieron en otro tiempo a las masas de algunas de las destructoras corrientes de la modernidad, y donde importantes sectores de esa misma iglesia apoyan ahora su liberación; por eso parecen olvidar a veces el hecho de que las iglesias del *ancien régime*, con sus respectivos séquitos de teólogos obedientes, frecuentemente constituyeron formidables obstáculos a la liberación en la Europa de hace un siglo. Edgar Quinet, un radical y anticlerical historiador francés de mediados del siglo XIX, cayó en la cuenta de ello y, erigiéndose a sí mismo en reformador, trató de secularizar el cristianismo, despojándolo de sus adherencias feudales y poniéndolo al servicio de la libertad. «Voltaire», escribía Quinet, «es el ángel exterminador enviado por Dios contra su pecadora Iglesia... El golpea, vilipendia y abrumba a la Iglesia infiel con las armas del espíritu cristiano... Andáis buscando a Cristo en el sepulcro del pasado; pero Cristo ha dejado el sepulcro... y está vivo y encarnado y desciende al mundo moderno»⁵.

¡Cristo descendiendo al mundo moderno a juzgar a la iglesia! El tema resulta realmente apropiado para un «poster» guerrillero o para un mural de Orozco. Difícilmente puede afirmarse que el espíritu de la imagen sea el de una fácil sumisión... Pero lo que los críticos radicales no ven muchas veces —porque, como es comprensible, centran su principal interés en el calamitoso impacto que la modernidad europea ha llegado a ocasionar en esa parte del mundo en la que ellos viven— es que, en un determinado momento, fue bueno que la teología uniera sus energías a las de la burguesía naciente y asumiera y apoyara la modernidad. Ahora bien, lo que fue teológicamente válido en el siglo XIX tal vez no lo sea hoy. Algunas de las fuerzas sociales introducidas por la modernidad desempeñaron un papel liberador (aunque nunca del todo, como lo demuestra el hecho de que Stuart Mill acepte el despotismo para «ellos»), pero ya no siempre es así.

La teología no tiene un lugar filosófico permanente en este mundo, porque debe hacer uso de las expresiones y las ideas del medio en que se encuentra, y debe estar dispuesta a salir, como el Cristo de Quinet, fuera de cualquier sepulcro y a reencarnarse en un nuevo ambiente. Los críticos radicales olvidan que el conjunto de instituciones e ideas que reciben el nombre de «modernidad» han desempeñado frecuentemente un papel liberador en la historia. Los valores que, con toda razón, asociamos a la edad moderna —la «libertad, igualdad y fraternidad» de la Revolución Francesa— se encuentran hoy todos ellos amenazados no por la mano negra de la tradición, sino por la propia modernidad, y sólo pueden ser salvados a base de avanzar e ir más allá de la modernidad misma. Y, a pesar de que los críticos radicales de la teología moderna lo olvidan a veces, al «avanzar» hemos de llevar con nosotros muchos de los valores que la burguesía y su teología supieron labrar. No nos podemos permitir el lujo de negar la historia religiosa y teológica de aquel período. Aunque la «teología mo-

⁵ Citado en CHADWICK, Owen, *op. cit.*, p. 156.

derna» esté actualmente periclitada, no debería, sin embargo, desdeñarse su contribución a la historia del conocimiento humano.

La propensión de algunos teólogos de la liberación a denigrar toda la teología moderna como un gigantesco error podría evitarse si se recordara que no toda ella se produjo a la vez. Hay cuatro momentos históricos verdaderamente cruciales en la historia de la respuesta de la teología cristiana a la revolución burguesa, con su modelo económico capitalista y su mentalidad religiosa «moderna».

El primero de esos momentos es el de la total y absoluta oposición. Completamente integrado en la compleja pirámide de la sociedad medieval, tanto por lo que se refiere a su organización como por lo que atañe a su manera de teologizar, el cristianismo se resistió en principio a las turbulencias ocasionadas por la nueva clase, insistiendo en que únicamente los judíos eran aptos para dedicarse a las finanzas y quemando en la hoguera a quienes se rebelaban contra las injusticias del feudalismo, acusándoles de brujería y de herejía. Como es lógico, la revolución burguesa, especialmente en los países más católicos, se hizo rabiosamente anticlerical.

Durante la Reforma, sin embargo, un amplio sector de la iglesia protestante —en especial su ala calvinista— se alió con la burguesía. Se han escrito montañas de libros acerca de esta compleja alianza, la cual nunca fue totalmente estable; pero tanto los valores de la burguesía como los de los protestantes coincidían frecuentemente, y a veces hasta resultaban mutuamente intercambiables. El cristianismo, pues, ayudó a la burguesía a hacer su importantísima aportación histórica, y las ideas de libertad, igualdad, derechos humanos y democracia se convirtieron en los valores predominantes de la época.

A mediados del siglo XIX, tanto las limitaciones como las promesas inherentes a la revolución burguesa se habían hecho palpables. En la frustrada revolución francesa de 1830 las nuevas «élites» no sólo se sorprendieron a sí mismas desbaratando la insurrección popular, en lugar de promoverla, sino que incluso recurrieron a instalar en el trono a un rey (el «monarca burgués»), al objeto de apuntalar su inverosímil alianza con los mismos monárquicos feudales a quienes en otro tiempo habían despreciado. Y es que necesitaban esa alianza para abatir a una clase que acababa de nacer: la de los trabajadores urbanos, que ya amenazaban con ocupar su lugar. Para entonces, sin embargo, la teología estaba tan perfectamente aliada a la burguesía o, en el caso de muchos católicos, al *ancien régime* que no parecía posible diálogo alguno con la nueva clase. Como era de prever, del mismo modo que los primeros revolucionarios se habían hecho anticlericales, muchos de los proletarios y de sus líderes (incluido Karl Marx) se declararon ateos.

Fue en este momento cuando la teología moderna dio un paso que ha ocasionado grandes dificultades, dado que ha sido el causante de las iras de los radicales. Participe de la nueva alianza entre los creyentes de una religión chapada a la antigua y la burguesía simpatizante de la ciencia, la teología hizo del problema del escepticismo su principal desafío. Sin embargo, la modalidad de

increencia a la que se propuso responder no tenía nada que ver con el airado escepticismo de la clase trabajadora, que era más anti-Iglesia que anti-Dios. La teología se enfrascó más bien en la tarea de responder al sofisticado escepticismo de las clases cultas. Consiguientemente, el interlocutor de la teología fueron las clases dominantes, lo cual supuso la pérdida de contacto con las clases inferiores (la teología dio por sentado, equivocadamente, que si conseguía recuperar para la fe a las «élites», los «plebeyos» seguirían a éstas). Y no sólo se convirtió en algo aún menos importante la teología social, que ya había quedado orillada por causa de los «concordatos», sino que además se perdió de vista la conexión existente entre la injusticia y la increencia de los pobres. La teología se convirtió en una empresa que únicamente funcionaba en el seno de las capas burguesas del mundo entero.

Actualmente, en aquellos países —principalmente en Europa y en Norteamérica— donde el instrumental intelectual de las revoluciones victoriosas de los siglos XVIII y XIX es el que sigue marcando la pauta, la teología continúa funcionando, en su mayor parte, dentro de la cosmovisión «moderna». Sin embargo, en gran parte del resto del mundo esta clase «burguesa» y su cultura, aun cuando sigan siendo dominantes, están siendo también amenazadas por otra poderosa y muy consciente clase —la de los pobres del mundo—, que tiene su propia cosmovisión, sus propios valores y sus propios planes. El cristianismo está respondiendo al desafío de esta nueva clase del mismo modo que lo hizo antaño: primero, con su total oposición; y luego, en algunos lugares, con apertura. La Reforma protestante y el calvinismo fueron los instrumentos históricos de la alianza del cristianismo con la burguesía. Y la nueva Iglesia del Tercer Mundo —especialmente los movimientos cristianos populares en América Latina y en otras partes y la «teología de la liberación» que dichos movimientos han creado— constituye la encarnación histórica de la naciente alianza del cristianismo con los desheredados de la tierra.

A la hora de hacer una estimación de las perspectivas que se le ofrecen a la teología de la liberación, no sería correcto suponer que dicha teología puede ser vista simplemente como una exótica novedad procedente de un continente en ebullición, sí, pero siempre imprevisible; es decir, no se la puede considerar como un equivalente religioso de la samba o del cha-cha-cha. Evidentemente, para quienes trabajan con ellas, las comunidades de base y las teologías de la liberación plantean un desafío a toda la Iglesia universal; significan una pregunta que se formula al cristianismo en cuanto tal, y cuya respuesta será determinante para el futuro de éste. Los teólogos de la liberación insisten en que, gracias a las comunidades de base, la Iglesia universal está siendo requerida a afrontar de nuevo su tarea esencial. Evocando la parábola de aquel rey que organiza un banquete al que no asisten los invitados, por lo que envía a sus sirvientes para que hagan entrar a dicho banquete a los mendigos y desharrapados (Lc 14, 16-24; Mt 22, 2-10), dice Gutiérrez que es toda la Iglesia, no sólo las comunidades de base, la que debería orientarse de lleno hacia los «no-invitados», porque son éstos, anónimos y olvidados, los que hacen posible el banquete.

Aunque casi nunca lo menciona, la idea de Gutiérrez de que los pobres acrisolan a la Iglesia, de que son ellos los sujetos y no los objetos de la misión, también tiene venerables antecedentes tanto en la teología católica latinoamericana como en toda la teología cristiana. Se remonta al menos a la idea franciscana —especialmente popular entre los frailes que acudieron a Nueva España— de que una Iglesia corrompida y mundana podría verse renovada y revitalizada a base de atraer a su vida a los «indios». Esta teología veía a los «indios» no sólo como destinatarios de la acción catequizadora, sino como los agentes que Dios habría de emplear para purificar a la Iglesia⁶.

Esta imagen de los pobres como agentes de Dios en la purificación de la Iglesia para su misión no se extinguió nunca en América Latina. La verdad es que siempre ha existido una especie de mística religiosa de los pobres; a veces se ha producido incluso una cierta idealización de la pobreza⁷. Sin negar la existencia de un cierto romanticismo al respecto, es indudable que los pobres raramente han sido descritos como incurables perezosos o como víctimas del disfavor divino, que es lo que ha ocurrido a veces en las culturas calvinistas. Esta ya centenaria idea de la misión religiosa histórica que compete a los pobres ha sido resucitada por la teología de la liberación de las comunidades de base, aunque con un nuevo sesgo. Ahora, el «hacerse pobres», el aceptar voluntariamente la pobreza, no significa para la Iglesia asumir un status irreversible o un destino irremediable. Significa convertirse en la Iglesia de los pobres que han irrumpido en el mundo conflictivamente. Como dice Gutiérrez,

Si la causa última de la explotación y alienación del hombre es el egoísmo, la razón profunda de la pobreza voluntaria es el amor al prójimo. La pobreza cristiana no puede, entonces, tener sentido, sino como un compromiso de solidaridad con los pobres, con aquellos que sufren miseria e injusticia, a fin de testimoniar el mal que éstas —fruto del pecado, ruptura de comunión— representan. No se trata de idealizar la pobreza, sino, por el contrario, de asumirla como lo que es —como un mal— para protestar contra ella y esforzarse por abolirla⁸.

Para muchos norteamericanos y europeos, el énfasis que las comunidades de base latinoamericanas ponen en el *dios pobre* es desconcertante, especialmente cuando leen lo que dice el propio Gutiérrez: «la Iglesia no está implicada en el problema de la pobreza por el simple hecho de hallarse presente en un país pobre. Está implicada, ante todo y fundamentalmente, por el Dios de la Biblia,

⁶ Véase: SYLVEST, Edwin, *Motifs of Franciscan Mission Theory in Sixteenth-Century New Spain Province of the Holy Gospel*, Academy of American Franciscan History, Washington, D. C. 1975; PHELAN, John Leedy, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*, University of California Press, Berkeley 1970 (1.ª ed.: 1956).

⁷ Es esta visión sentimental la que es satirizada por Luis Buñuel en su película *Viridiana*, donde aparece la famosa secuencia en la que un grupo de groseros mendigos arrasan literalmente un lujoso comedor.

⁸ GUTIERREZ, Gustavo, *Teología de la liberación*, Ed. Sígueme, Salamanca 1971, p. 383.

al que desea y debe ser fiel». Pero esto no resulta fácil de hacer en un país en el que los pobres son invisibles. Una característica del mundo moderno es que las clases y las razas (y hasta las edades) se encuentran en él materialmente segregadas las unas de las otras. ¿Cómo se las arregla uno para palpar esta presencia de Cristo en los pobres en una parroquia de un barrio residencial norteamericano? ¿Cómo puede hacerse en la parroquia de San Francisco Javier de Hyannis, o en la Southwest Baptist Church de Amarillo (Texas), o en la Grace Episcopal de Syracuse (Nueva York)?

Algunas de las comunidades de base europeas de la clase media están haciendo frente a este problema, y señalan que, en la Biblia, la palabra «pobre» se refiere a la carencia de bienes materiales, pero que el significado de esa carencia es que los pobres se ven privados de un verdadero acceso a la justicia y a una plena vida comunitaria. La pobreza significa falta de poder, marginación y exclusión. Las comunidades de base europeas de la clase media han hecho impresionantes esfuerzos para convertirse en amigos y defensores de las personas físicas o mentalmente disminuidas, de los prisioneros y de los trabajadores emigrantes. La comunidad de base de San Pablo, en Roma, tiene un ambicioso programa para hacer saber y explicar a la sociedad en general las necesidades y los derechos de esas personas. Y los miembros de una comunidad de base en Bélgica acogen en sus casas a retrasados mentales, no como un acto de caridad, sino como un modo de aprender la clase de paciencia y de amor que, según ellos, sólo esas personas pueden enseñar.

Con todo, persiste el peligro de ampliar el concepto de «pobres» hasta llegar a incluir en él a todo el mundo, con lo que fácilmente se le puede privar de significado real. Y así, hasta los millonarios pueden hallar consuelo al comprobar que también ellos pueden ser «pobres de espíritu» y, por lo tanto, bienaventurados. Para precaverse de este tipo de trivialización, las comunidades de base existentes fuera de las zonas de pobreza no dejan de insistir en la necesidad de establecer vínculos con otras comunidades de base formadas por pobres y de reconocer el carácter global y estructural de la pobreza.

Esto ocurrió en una pequeña y próspera congregación baptista de una ciudad de la Costa Este de los Estados Unidos. Un grupo de refugiados haitianos baptistas pidió que le fuera permitido usar la iglesia para celebrar sus servicios en francés los domingos por la tarde. La congregación accedió. Sin embargo, no tardó en verse roto el aislamiento de dicha congregación. Los norteamericanos no podían evitar encontrarse con los haitianos, llegar a conocer a sus familias y enterarse de la situación de su país. Al cabo de pocos meses se formó un grupo conjunto de norteamericanos y haitianos que se dedicó a estudiar la historia del Caribe, la economía y la política de Haití y la ética de la política de inmigración de los Estados Unidos. Los norteamericanos aprendieron muy pronto que, para ayudar a sus amigos haitianos, tenían que comprometerse políticamente, lo cual era algo que ni siquiera habrían podido soñar unos meses atrás. Se había dado el primer paso hacia una comunidad de base digna de tal nombre.

¿Son las comunidades de base y la teología de la liberación que ellas representan los primeros signos de una forma postmoderna de vida religiosa cristiana? Pienso que pueden serlo perfectamente; pero habría que evitar dos peligros, uno de los cuales tiene que ver con el «ethos» democrático de las comunidades de base, y el otro con el uso de la Biblia.

Aunque existen diferencias de opinión entre las comunidades de base latinoamericanas y las europeas y estadounidenses acerca de la importancia del aspecto comunitario en dichas comunidades, resulta difícil imaginar una futura iglesia carente de esta dimensión participativa e igualitaria. La historia de la democracia en el mundo anglo-sajón pone de manifiesto cómo fueron las sectas y congregaciones religiosas de la Inglaterra cromwelliana las que suministraron la primera experiencia de un sistema de sufragio y de gobierno democrático que, tras haberlo practicado y aprendido en la iglesia, lo trasladaron al ámbito de la vida pública⁹. Tal vez no haya muchas cosas que las comunidades de base puedan aprender de la historia protestante; pero, si las hay, ésta puede ser una de ellas.

Durante siglos, la iglesia latinoamericana ha sido dirigida por hombres, pues las mujeres están excluidas del sacerdocio y del episcopado. Y puede que a los latinoamericanos les resulte un tanto penoso reconocer que incluso en sus comunidades, constituidas por personas de las bases populares de la sociedad, la mujer seguramente vaya a seguir estando excluida, a no ser que se subvierta todo el principio patriarcal de las formas verticales de autoridad. La verdad es que sería un grave error organizar las comunidades de base con la exclusiva finalidad de hacer frente a un problema «intraeclesial» como es el de la dominación jerárquica en la Iglesia. Pero, mientras la Iglesia sea parte del mundo, la persistencia en ella de tales formas constituirá un problema político y «mundano».

Dado que el uso de la Biblia como guía para la acción en la sociedad es un componente tan universal en las comunidades de base, es de suponer que habrá de seguir siendo un elemento central, sean cuales fueren las formas en que evolucionen las comunidades de base actuales. Y en esto los protestantes tienen mucho que aprender de los católicos. Como ha observado la teóloga Rosemary Ruether, aun cuando fueran los protestantes los que originariamente insistieron en la lectura de la Biblia (mientras que a los católicos, según me decían a mí de niño, «ni siquiera se les permitía leerla»), son principalmente los católicos los que han redescubierto la Biblia en nuestros días.

Los protestantes «perdieron la Biblia», por así decirlo, de dos maneras. En primer lugar, el desarrollo del método histórico-crítico de análisis de la Biblia arrebató ésta, literalmente, de manos de los laicos y, en lugar de dársela a los «sacerdotes», se la entregó a los «especialistas». En efecto, entre los liberales

⁹ Véase: WALZER, Michael, *The Revolution of the Saints: A Study in the Origin of Radical Politics*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1982.

protestantes, el derecho —que tanto había costado conseguir— a leer e interpretar personalmente la Escritura se perdió ante la pretensión de los «especialistas» de que ellos eran los únicos capaces de determinar qué es lo que la Biblia dice realmente.

Como reacción frente a esta conquista del poder sacerdotal por parte de los especialistas, surgió el fundamentalismo como un modo de rescatar de manos de los «modernistas» la autoridad y la accesibilidad de la Biblia. Los fundamentalistas afirmaban que la Biblia se interpretaba por sí misma, y que todas sus palabras eran igualmente inspiradas. Que no existía diferencia alguna entre unos pasajes y otros y que, consiguientemente, las genealogías y los «engendró» («Abraham engendró a Isaac, Isaac engendró a Jacob...», etc.) tendrían la misma importancia que el Sermón del Monte. Pero el mito de la auto-interpretación permitió que proliferaran formas numerológicas y cuasi-mágicas de leer la Biblia verdaderamente excéntricas, sin posibilidad real, además, de ponerlas en cuestión. La teoría de la inspiración verbal literal indujo a algunos a creer que podía bastar simplemente con abrir al azar el Libro Sagrado para, allí donde quedara abierto, encontrar lo que Dios quería decir en aquel momento. Todo lo cual tendía a reducir la Biblia a una especie de I-Ching* que arrebatava de manos de la gente normal y ordinaria su mensaje liberador, exactamente igual que habían hecho anteriormente los «especialistas» críticos.

Los católicos, sin embargo, nunca tuvieron que soportar ni los excesos del desmembramiento histórico-crítico de la Biblia ni el «embalsamamiento» fundamentalista de la misma. Hasta hace relativamente muy poco tiempo, los católicos no se habían visto animados a leer la Biblia por sí mismos. Pero, cuando comenzaron a hacerlo, lo hicieron con un vigor con el que no se había leído la Biblia desde que ésta fue «desmenuzada» por unos o «congelada» por otros. Este acercamiento «postcrítico» a la Biblia es un elemento esencial que debería conservarse celosamente en los «núcleos» eclesiales de la nueva era. Lo cual significa que ni a los exégetas científicos ni a los intérpretes sacerdotales ni a los fundamentalistas puede permitírseles detentar monopolio alguno sobre la Biblia, sino que ésta debe ser devuelta a esas mismas personas normales y ordinarias a las que se la habían arrebatado las bienintencionadas autoridades.

Hemos llegado al término de nuestra exploración de esos dos principales movimientos religiosos que desafían hoy a la moderna sensibilidad religiosa y a la teología moderna, que es su expresión intelectual. Hemos entrado sigilosamente

* El *I-Ching* o *Libro de los Cambios* es una de las obras clásicas de la cultura china y ha ejercido gran influencia. La idea fundamental expresada en el *I-Ching* es la idea del cambio. Todo cambia de acuerdo con una ley universal, que es el «Camino», el principio de todas las cosas en una, el *Tao*, el mismo de que habló Lao Tse y que expresa la doctrina básica del taoísmo. (Nota del traductor, tomada del *Diccionario de Filosofía* de J. Ferrater Mora, Alianza Ed., Madrid 1979, Tomo IV, p. 3.517).

mente en la gran tienda del renaciente fundamentalismo político, hemos visto su extraño coqueteo con la parafernalia de la alta tecnología de los medios de comunicación y hemos seguido sus «volátiles» conexiones con toda la tradición, más antigua y amplia, de la oposición de inspiración religiosa a la modernidad. Nos hemos sentado también en los bancos de las humildes comunidades de base, hemos echado un pulso a la fuerza del evangelio de la liberación y hemos comprobado el lugar que ambas cosas ocupan en la historia de la protesta popular contra la injusticia y la indignidad del mundo moderno. Ha llegado el momento, pues, de preguntarnos qué es lo que ambos movimientos significan para el futuro del cristianismo y de la teología cristiana.

Nuestras pesquisas han demostrado que el «mundo moderno» puede significar prácticamente cualquier cosa que le permita ser el blanco apropiado de los más diversos y dispares grupos. Consiguientemente, quienes se aprestan a combatirlo pueden estar, en realidad, persiguiendo objetivos contradictorios bajo una misma divisa. Por ejemplo, en 1979 se unieron en Irán tradicionalistas y radicales para deponer al Sha, al que consideraban la personificación de todo cuanto ellos despreciaban. Pero, una vez depuesto el Sha, no tardaron en descubrir que no estaban tan de acuerdo acerca de lo que había que hacer a continuación. Pues bien, tan pronto como la modernidad —sea ésta lo que fuere— abandone el aeropuerto con su libreta de depósitos de un banco suizo en la mano, es probable que también los críticos de la modernidad se echen los unos al cuello de los otros. Al tratar de esbozar las bases de una teología *post*-moderna, mi primera tarea habrá de consistir, pues, en aclarar lo que para mí significa la palabra «moderno». Es algo que veremos en el siguiente capítulo.

Asimismo, ha habido más de un diálogo teológico con la modernidad. Ha habido diversos «diálogos» orientados a sus diversas facetas: la de su ciencia, la de sus filosofías o, más recientemente, la de sus diferentes corrientes psicológicas y movimientos políticos. Dichos diálogos no pueden valorarse con un único juicio. Además, el «mundo moderno» no es una situación estática, sino un proceso histórico que, en sus aproximadamente trescientos años de vida, ha pasado por diversas fases. Durante dichos años, las ideas e instituciones «modernas» han desempeñado distintos papeles. Es posible, pues, que no se deba confiar en ninguna generalización acerca de la respuesta de la teología al «modernismo».

¿Cuál es el lugar al que nos dirigimos desde la Ciudad Secular? A lo largo de los siguientes capítulos se hará evidente que no creo que podamos superar la «modernidad» o pasar más allá de la teología moderna a no ser que, previamente, aceptemos de manera positiva una y otra cosa. El lamentar que se haya producido algo que llamamos «modernización» no sólo es inútil, sino que es injusto. La modernidad no es simplemente el nombre de un fantasma sin rostro; son también las distintas acciones de miles de hombres y mujeres que, muchas veces en nombre de Cristo, han combatido el poder temporal de las iglesias y a sus apologetas teológicos.

En su clamorosamente anticlerical *Vida de Jesús* —que le supuso la prohibición de enseñar, debido a las presiones de la Iglesia sobre el gobierno—, Ernest Renan ofrece una imaginativa descripción de un personaje (una especie de Elías) que, desde las montañas, desciende a grandes zancadas al París de la época, pasa majestuosamente por delante de los centinelas de las Tullerías y expone al emperador la noticia de la inminente revolución¹⁰. Hay algunos críticos que opinan que, en su relato, Renan proyectaba su propia autobiografía. Tal vez lo hiciera. Pero su imaginaria fantasía nos recuerda que la «secularización», uno de los más denostados vástagos de la modernidad, es a su vez un descendiente no lo bastante estimado de los profetas, incluido el profeta de Nazaret, que protestaron amargamente, con tanto fervor como el más rabioso anticlerical, contra la injusticia religiosamente refrendada. En su momento de mayor esplendor, dicha secularización llegó a constituir en otro tiempo una vigorosa corriente en la historia de la libertad humana, erigiéndose en legítima respuesta al uso ilegítimo de lo sagrado con fines inconfesables, y hablando con la misma voz que en otro tiempo se había alzado estentórea a través de las herejías, los aquelarras, el agnosticismo popular y hasta, en ocasiones, el ateísmo. Si, con el tiempo, desembocó en excesos y segregó sus propios mecanismos pseudosagrados —la diosa Razón en París o la tumba de Lenin en la Plaza Roja—, ello únicamente significa que la constante y sempiterna vigilancia sigue siendo el precio que hay que pagar por la libertad que Dios pretende para todos los pueblos. Si, por consiguiente, la libertad requirió en otro tiempo una crítica secular de la religión, puede que también ahora requiera una crítica religiosa de lo secular.

Es evidente que la religión puede estar regresando a la ciudad secular. Pero el peor error que hoy podríamos cometer sería el de convencernos de que han quedado atrás los malos tiempos en los que pudo abusarse de lo sagrado, de que ahora puede envainarse tranquilamente la espada crítica de la teología moderna. Las afligidas gentes de Irlanda del Norte y de Irán, entre otras, son dolorosamente conscientes de que la religión y el clericalismo aún pueden ser crueles y poderosos instrumentos en manos de hombres sedientos de poder. Si hemos de tener religión en el mundo postmoderno —y ciertamente que así habrá de ser—, entonces también tendremos necesidad de alguna forma de teología verdaderamente crítica, y tal vez hasta de alguna forma de secularización aquí y allá, a fin de que la religión se mantenga honesta.

¹⁰ RENAN, Ernest, *op. cit.*, p. 222.

Tercera Parte

Desde la base y desde la periferia: Las fuentes de una teología postmoderna

Te adjunto el esbozo de un libro que he proyectado... Espero que me sean dadas la paz y la fuerza necesarias para acabarlo. La Iglesia debe salir de su estancamiento. Hemos de salir de nuevo al aire libre del debate intelectual con el mundo y atrevernos a decir cosas discutibles... Yo me siento obligado a abordar estos problemas como quien, aun siendo un «teólogo moderno», sigue siendo consciente de la deuda que tiene contraída con la teología liberal. No serán muchas las personas jóvenes en las que se combinen estas dos tendencias.

—Dietrich Bonhoeffer
Resistencia y sumisión, 3 de agosto de 1944

15

La gran inversión

Allí será el llanto y rechinar de dientes, cuando veáis a Abraham, Isaac y Jacob y a todos los profetas en el Reino de Dios, mientras a vosotros os expulsan fuera. Y vendrán de oriente y occidente, del norte y del sur, y se pondrán a la mesa en el Reino de Dios. Y hay últimos que serán primeros, y primeros que serán últimos.

—Lucas 13, 28-30

Dietrich Bonhoeffer fue un hombre asombrosamente clarividente. Sentado en su calabozo de la Gestapo y consciente de que sus días estaban contados, sabía también que el estilo de teología en que él se había formado iba a hacerse inservible. «He descubierto», escribía tan sólo unas semanas antes de su ejecución, «que sólo viviendo plenamente en el mundo podemos aprender a tener fe». Pero ni siquiera Bonhoeffer pudo prever los impresionantes cambios que iban a producirse en el mundo (y en la teología).

La religión y la teología están experimentando, en los albores del mundo postmoderno, dos opuestas inversiones. De los cuatro puntos cardinales están llegando nuevos pueblos a la fiesta del Reino, y muchos que eran últimos han dejado de serlo. Mientras que, antaño, la teología se elaboraba en el centro para ser distribuida a las provincias, ahora está invirtiéndose la dirección del flujo, y es la periferia la que actualmente amenaza, cuestiona y activa al centro. Y mientras que, en otro tiempo, se afirmaba que la verdad religiosa debe ser formulada en la cúspide para luego «fluir lentamente», a través de las diversas capas jerárquicas, hasta llegar a los niveles inferiores, actualmente también se ha invertido esa trayectoria vertical.

Este vuelco total del movimiento de las corrientes teológicas exigirá una serie de importantes cambios por lo que se refiere al ámbito y al método de la teología. Escuchar a la periferia requerirá una manera mucho más imaginativa de hacer frente al pluralismo religioso, porque es desde los márgenes de la cristiandad desde donde procede el más enérgico desafío de otras creencias. Y requerirá también que la teología se ocupe con mayor creatividad de lo que, en diferentes modos, se ha conocido como devoción del pueblo o religión popular.

Hasta ahora, las teologías de la liberación se han ocupado efectivamente del pobre en cuanto desconocido y en cuanto «otro». Sin embargo, sólo están comenzando a afrontar la «otredad» de otras creencias y la importancia de la devoción popular para cualquier teología interesada en la liberación del pueblo real. Al hacer frente a ambos desafíos —el de la devoción popular y el de las otras religiones—, la teología tropieza con los dos más potentes portadores de las tradicionales críticas conservadoras a la modernidad.

Ya he definido en anteriores capítulos la «teología» como aquella actividad mediante la que los seres humanos relacionan su fe en Dios (*theos*) con los modelos de significación imperantes en cualquier época o cultura histórica (*logos*). Si la teología cristiana ha de dirigirse a este mundo moderno que está haciéndose postmoderno, entonces no puede dejar de ser muy explícita acerca de ambos polos: el polo-Dios y el polo-mundo. Deberá ofrecer una persuasiva visión del *logos* postmoderno que manifieste la característica sensibilidad o «ethos» de éste, y cómo difiere del «ethos» moderno en el que nos hemos formado la mayoría de nosotros. Y deberá ser igualmente inequívoca por lo que se refiere al *theos*, al meollo esencial del mensaje cristiano, a la verdad divina que debe ser comunicada al mundo temporal.

La teología moderna fue la respuesta del cristianismo a la era moderna. Y para ello asumió muy diversas expresiones, desde Friedrich Schleiermacher hasta Karl Barth, desde Jacques Maritain hasta los modernistas católicos, desde Nicolai Berdyaev hasta Paul Tillich. De hecho, no faltarían teólogos que afirmarían que las diferencias entre estos pensadores son tan grandes que sería engañoso calificarles de «modernos» a todos ellos. Sin embargo, tan dispares teólogos modernos se preocuparon todos ellos de un fundamental problema común: cómo hacer creíble el mensaje cristiano a lo que cada uno de ellos entendía que era la «mente moderna».

En este sentido, Friedrich Schleiermacher es generalmente reconocido como el «padre de la teología moderna». Cuando, en 1799, escribió sus «Discursos sobre la religión a sus cultos desdeñadores»¹, estableció la serie de asuntos a tratar durante toda una era. Más de cien años después, y en su introducción a una reimpression de tan histórico libro, el alemán Rudolf Otto señalaba que lo que Schleiermacher intentó no fue otra cosa sino «hacer regresar a sus verdaderos orígenes a una era aburrída de la religión y ajena a ella; y volver a insertar la religión, amenazada con el olvido, en el incomparablemente rico entramado de la retonante vida intelectual de los tiempos modernos». Los «Discursos», según el historiador Wilhelm Pauck, constituyeron un cambio decisivo en la historia de la teología, porque significaron «el primer esfuerzo creativo por interpretar la fe cristiana en relación con la visión 'moderna' del mundo».

No todos los teólogos han estado de acuerdo con Schleiermacher a la hora de determinar en qué consiste la visión moderna del mundo y cómo debería

producirse esa «reinserción». Algunos, como Karl Barth, rechazan de plano su método. Barth no podía soportar la «teología liberal», y probablemente le habría irritado muchísimo el simple hecho de que alguien le considerara «moderno», un término que a él le resultaba vacío e inservible. Pero el hecho cierto es que, a partir de Schleiermacher, todos los teólogos tienen en común un mismo interlocutor imaginario: el pensativo y preocupado hombre «moderno», atormentado por las dudas y temores acerca de Dios, «aburrído de la religión y ajeno a ella». Incluso aquellos que, como Rudolf Bultmann, apelaban a la decisión más que al intelecto, seguían empleando los métodos histórico-críticos y los movimientos filosóficos de moda, tales como el existencialismo, para hacerse comprender. A pesar de la diversidad de sus respectivos métodos de abordar la cuestión, el blanco al que apuntaban era siempre «la retonante vida intelectual de los tiempos modernos», los cultos desdeñadores de la fe.

La teología moderna representó una notable realización intelectual, porque logró crear una enorme variedad de respuestas plausibles al problema que se planteaba: cómo «interpretar la fe cristiana en relación a la visión 'moderna' del mundo». Ahora, el problema no es que las respuestas creadas por la teología moderna ya no sean creíbles. Lo que más bien sucede es que ha cambiado la pregunta. Toda moderna teología tenía un polo *theos* y un polo *logos*, una visión de la naturaleza de Dios y una teoría acerca de lo que esencialmente era el mundo moderno. Sin embargo —y aun cuando la neoortodoxia, el neoescolasticismo y la nueva teología en curso se diferenciaban entre sí a la hora de definir los citados polos—, las diferencias, vistas a la luz de la situación postmoderna, no parecen tan profundas como pudieron parecerse a quienes originariamente abogaron por cada una de ellas. Lo que todas estas discordantes corrientes tenían en común era un ardiente deseo de apelar a la pensativa, culta y escéptica «mente moderna». Ni Barth ni Maritain ni Tillich escribieron para las masas; no, al menos, para las masas de creyentes normales y ordinarios. Podría incluso sostenerse que escribían para aquella parte de sí mismos que sabía —desde dentro— lo que significaba ser un escéptico «hombre moderno».

Con el advenimiento de la cultura postmoderna, todos y cada uno de los tres componentes de la teología moderna —su polo-Dios, su polo-mundo y, lo que es mucho más grave, su interlocutor implícito— están puestos en cuarentena. Antes de que fuera plenamente absorbido el impacto de la Segunda Guerra Mundial, la descripción del mundo moderno que informaba la teología moderna comenzó a perder su credibilidad. Las dudas acerca de la verosimilitud de dicha visión del mundo se multiplicaban a medida que avanzaba la historia de la modernidad, revelando siniestros aspectos que no habían figurado en la moderna ecuación teológica. Cuando la revelación de lo sucedido en Auschwitz no aminoró la capacidad del mundo moderno para matar en masa ni la constatación de lo acaecido en Hiroshima inspiró la renuncia a seguir fabricando armas nucleares, algo comenzó a cambiar. Cada vez era mayor el número de personas que veían el *logos* moderno no como algo en lo que hubiera que tratar de reinsertar la religión, sino como una visión del mundo que, en sí misma, era fa-

¹ SCHLEIERMACHER, Friedrich, *On Religion. Speeches to its Cultural Despisers*, Ungar Publishing, Nueva York 1955.

talmente defectuosa. La mente moderna dejó de ser la destinataria de la reflexión para convertirse en el problema mismo, en el tema de dicha reflexión. La llamada crisis de la modernidad estaba encima mismo de nosotros, y un filósofo secular declaraba que jamás podría resolverse mientras el mundo no consiguiera ver que «la raíz de la crisis es el propio proyecto moderno en cuanto tal»².

Este fue el cambio que auguró el final de la teología moderna. Sin que se pusiera en duda su principal objetivo —la necesidad de adaptar la religión al mundo moderno—, la teología moderna se encontró a sí misma siendo más parte del problema que de la solución al mismo. Su polo-mundo yacía en ruinas.

Pero también el polo-Dios de la teología moderna comenzó a tambalearse. Anteriormente, la mayoría de los teólogos habían discrepado acerca de los pormenores de este segundo componente, dando lugar a muchas y diferentes «doctrinas sobre Dios». Pero todos ellos coincidían en que Dios era universal, igualmente abordable por todos y asequible a todos. No había mucho espacio en la teología moderna ni para un Dios partidario que se decantara de un lado en las contiendas históricas ni para un Dios al que los diferentes pueblos tuvieran que buscar de maneras radicalmente diversas. Sin embargo, ahora también quedaba cuestionado este supuesto de la universalidad.

De la periferia del mundo moderno y de los «ghettos» y *barrios* brotó una estridente recusación a este polo-Dios en forma de un *theos* que toma partido por los desheredados y contra los poderosos y al que sólo se puede conocer de muy particularísimas maneras. Todas las teologías modernas habían pretendido ser, en principio, universales y destinadas a todos los seres humanos dotados de fe y de razón. Pero esta pretensión de universalidad se veía ahora puesta en entredicho. Negros y mujeres, pobres y no-occidentales..., todos ellos insistían en que aquellas teologías supuestamente universales eran en realidad estrechas y «provinciales» —blancas, machistas, occidentales y «burguesas»— y absolutamente inapropiadas, porque parecían ignorar frívolamente su propia miopía. El polo-Dios de la teología moderna se vio zarandeado, para acabar derrumbándose en presencia de lo que, para muchos de sus «practicantes», parecía ser el renacimiento casi politeísta de unas perspectivas parciales y hasta idiosincráticas. ¿Era Dios negro, o pobre, o rojo, o femenino? Cada imagen parecía brotar de una base experiencial sumamente concreta.

La más enérgica recusación a la teología moderna no provenía del hecho de que se cuestionaran sus dos polos. Más bien se trataba de la forma en que la teología moderna concebía implícitamente a su «audiencia». La nueva generación de teólogos postmodernos —muchos de ellos latinoamericanos, africanos y asiáticos— se negaba a admitir que sus trabajos hubieran de dirigirse ante todo a los «cultos desdeñadores» de la religión. En lugar de ello, comenzaron a

forjar una teología en diálogo con los sectores desheredados y culturalmente dominados de la sociedad. Sus interlocutores eran ahora los «incultos desdeñadores», pero no desdeñadores de la religión, sino del propio mundo moderno. Esto es lo que constituía la auténtica diferencia.

Adiestrados en centrar su atención en el contenido de la teología más que en el proceso de teologizar, los teólogos modernos apenas percibieron este cambio. Con todo, la transformación de los interlocutores constituyó, con mucho, la más significativa «dislocación». Se podría tranquilamente discutir diversas ideas de Dios y del mundo dentro de los parámetros habituales en la teología moderna. Pero cuando se cambia el marco social e institucional dentro del cual procede toda la empresa teológica y se altera la definición de *para quién* y *por qué* se elabora la teología, cuando los teólogos se vuelven de los desdeñados a los desdeñados, entonces ha quedado alterado algo fundamental. Es el «juego» en sí mismo el que resulta alterado, no sólo las «jugadas» que son posibles dentro del juego. La teología moderna, con su asombrosa capacidad inventiva y creativa, podría haber sobrevivido a un cambio radical en sus paradigmas acerca de Dios y del mundo; a lo que no pudo sobrevivir fue a una redefinición fundamental de sus objetivos y su programa, de con quién debería ser discutida y por quién habría de ser considerada solvente. Pero ésta es justamente la clase de desafío que le plantearon las teologías postmodernas.

Hemos de tener sumo cuidado en no hacer una descripción monocromática de la teología moderna. Pensadores tan tremendamente dispares como Dostoyevski, Kierkegaard, Blake y Pío IX pusieron en entredicho el programa teológico moderno. Sin embargo, al leer hoy a estos hombres, suenan frecuentemente a modernos aun a su pesar, preocupados como estaban por la nueva era y por los errores que, en su opinión, estaban cometiendo sus contemporáneos al afrontarla. Lo que no está muy claro es la ayuda que cada uno de ellos puede aportar a la tarea que actualmente encara la teología: la de pasar, más allá del desafío de los «tiempos modernos», a la construcción de una teología capaz de hablarle a un mundo que ni los teólogos modernos ni sus críticos podrían haber previsto.

En esta última parte del libro voy a inspirarme en las ideas de algunos filósofos sociales contemporáneos que han reflexionado profundamente sobre el mundo en el que actualmente nos movemos. Pasaré luego a sugerir por qué ya no resulta adecuado el tipo de religiosidad que llegó a hacerse característico del mundo moderno. Y concluiré tratando de hacer ver que hay dos grandes realidades —el pluralismo religioso y la devoción popular— virtualmente ignoradas por la teología moderna y que habrán de tomar el lugar de los «cultos desdeñadores» de la religión como los principales interlocutores de una teología auténticamente postmoderna.

² WHITEBROOK, Joel, «Saving the Subject: Modernity and the Problem of the Autonomous Individual», en *Telos* 50 (invierno de 1981-82), p. 79.

16

«El Diablo es un modernista»

Modernismo (del latín *modernus* = propio del modo o estilo del presente; de *modus* = medida; cf. *modo* = ahora mismo). 1. Desviación con respecto a una conducta o práctica antigua y clásica; cualquier cosa recientemente realizada o introducida. 2. Carácter moderno; método o forma moderna de pensar o considerar las cosas.

—*International Encyclopedic Dictionary*, 1900 ed.

En su excelente libro sobre lo que él denomina «la experiencia de la modernidad», el escritor norteamericano Marshall Berman nos recuerda que fue Jean-Jacques Rousseau el primero en emplear la palabra *modernista* en el sentido en que nosotros hemos dado en emplearla hoy día¹. También señala Berman que Rousseau es una de las principales fuentes de «algunas de nuestras más importantes tradiciones modernas, desde la ensoñación nostálgica hasta la introspección psicoanalítica o la democracia participativa», y que, indudablemente, no supo a qué carta quedarse en todo este asunto. Berman podría haber añadido que tampoco estaba muy claro para Rousseau cuáles eran los rasgos característicos de la modernidad o el modernismo, y que este problema de definición nos ha perseguido desde entonces.

Mi primer contacto con la palabra «modernismo» se produjo en una iglesia baptista cuando yo no era más que un niño, y no podía haber estado más claro que, para el predicador que la escupió, la palabra no tenía la menor ambivalencia. Para mi generación y la de mis padres y abuelos, «modernismo», en su contexto religioso, significaba nada menos que «traición a la fe», astutas maquinaciones de hombres supercultos empeñados en echar abajo la verdad de la Biblia, negar la divinidad de Cristo y sembrar la duda en todo lo que se nos había enseñado que era fidedigno y verdadero.

Para Rousseau, el símbolo de la modernidad era la trepidante vida callejera de París, *le tourbillon social*, el torbellino de la sociedad. A Rousseau le

asustaba dicho torbellino, porque temía que pudiera privarle del sentido que tenía de sí mismo. En su novela *La nueva Eloísa* describe, a través del protagonista de la misma, Saint-Preux, cómo experimenta él el vértigo:

Estoy comenzando a sentir la embriaguez en que te sumerge esta agitada y tumultuosa vida. La multitud de objetos que pasan ante mis ojos me produce vértigo. De todas las cosas que hieren a mis sentidos, ninguna de ellas se adueña de mi corazón; y sin embargo, todas ellas perturban mis sentimientos, hasta el punto de hacerme olvidar quién soy yo y a quién pertenezco².

Miedo, vacilación, terror a perderlo todo: todas estas cosas experimenta Rousseau. Y, sin embargo, se sumerge en ellas.

Cuando, siendo niño, escuché a aquel predicador baptista describir la amenaza del modernismo, experimenté algo de ese temor y temblor... y atracción. Me parecía que, si el modernismo salía victorioso de su histórico combate con Dios, Cristo y la Biblia, entonces quedaría al descubierto un abismo sin fondo. Mis infantiles dedos se aferraban a los bordes del banco. No había ninguna duda de que los modernistas, orgullosos agentes de todo lo *maligno*, debían ser aniquilados. El estómago se me encogía ante las terribles y cósmicas dimensiones del combate. «El diablo», advertía el predicador, «es un modernista».

Sin embargo, al igual que Rousseau y Saint-Preux, también yo me sentía extrañamente atraído por el *tourbillon*. El diablo puede ser terriblemente seductor. Antes de que yo supiera en qué consistía realmente el modernismo, el estridente timbre de voz del predicador y la perentoriedad e importancia que le daba al asunto me trastornaron por completo. Aun suponiendo que los modernistas pudieran ser derrotados, ¿volvería alguna vez a ser la misma la túnica inconsútil de la verdad? Prescindiendo del final que pueda tener la épica historia del asalto del modernismo contra la tradición, hay un dilema que ya no dejará de obsesionar a la humanidad; dilema que consiste en saber si, una vez cuestionadas, indagadas y escudriñadas, las verdades tradicionales pueden seguir teniendo el mismo peso, aun cuando el desafío haya quedado fundamentalmente conjurado. El verdadero impacto del modernismo no depende de si se responde con éxito al irreverente cuestionamiento de la tradición, sino de que se haya planteado con anterioridad la duda... y se haya escuchado. El predicador había caído en la trampa. Al responder a los modernistas estaba haciéndoles el juego y, aunque venciera, perdería. La única inconsútil quedaría siempre con manchas y con remiendos.

A medida que fui creciendo y acudí sucesivamente a la universidad, al seminario y a la escuela de post-graduados, seguí sintiéndome fascinado por la paradoja del modernismo. En los cursos de literatura y poesía estudiábamos a autores como Proust, Joyce, Pound, Yeats, Gertrude Stein, etc., que, según de-

¹ BERMAN, Marshall, *All That Is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*, Simon and Schuster, Nueva York 1982.

² *Ibid.*, p. 18.

cion los profesores, eran «modernistas». Yo los leía con todo el fervor de un estudiante con ínfulas de intelectual, pero nunca conseguía atar los cabos y comprender qué tenían que ver aquellos «modernistas» con los satánicos patanes a quienes no dejaba de increpar el predicador de mi infancia en la iglesia baptista. También trabé conocimiento con la filosofía «moderna», que, según solían decirnos, comenzó con Descartes y con la preocupación por el problema de la capacidad de la mente para conocer. En el seminario estudiamos el «modernismo» como un movimiento representado por personas como Loisy, Blondel y Tyrrel en el ámbito de la Iglesia católica³. Más tarde oí hablar mucho de la «modernización», especialmente en los cursos de economía y ciencias políticas, relacionada con la industrialización, la formación del capital y el desarrollo económico. También llegué a estimar a Picasso, Miró, Dalí y lo que se llamaba arte «moderno», del mismo modo que disfrutaba con el jazz «moderno». Pero seguía sin entender cómo encajaba todo ello con el modernismo del que había oído hablar por primera vez, muchos años atrás, en los servicios litúrgicos vespertinos.

El «modernismo» significa el intento de adaptarse —en el arte, en la poesía, en la religión o en lo que sea— al mundo moderno, a ese mundo que se apoya en lo que yo llamo los «cinco pilares» de la modernidad. Visto desde este enfoque, el mundo moderno está (o estuvo —depende de hasta qué punto se opine que dicho mundo ya pasó—) constituido por: 1) los estados nacionales soberanos como unidades legalmente definidas del sistema político global; 2) la tecnología científica como principal fuente de los modos de idear la vida y de las posibilidades del mundo «moderno»; 3) el racionalismo burocrático como su principal modo de organizar y administrar el pensamiento y la actividad del hombre; 4) la búsqueda del máximo beneficio, tanto en los países capitalistas como en los supuestamente socialistas, como medio de motivar el trabajo y distribuir los bienes y servicios; y 5) la secularización y trivialización de la religión, y la utilización de lo espiritual con unos fines abiertamente profanos, como su más característica actitud frente a lo sagrado.

Estos son los cinco pilares —en otro tiempo arrogantemente erguidos, hoy un tanto inclinados— de la modernidad. Juntos todos ellos, soportan el peso de un imponente edificio de arte y de música, de literatura y de teología. Estas creaciones culturales, a su vez, refinan, informan y embellecen los citados pilares. También la teología moderna encuentra su sitio en todo este complejo. Descansa concretamente en la moderna separación entre Iglesia y Estado, que se supone funciona como la fundamental base institucional para segregar la reli-

³ DALY, Gabriel, en *Transcendence and Immanence: A Study in Catholic Modernism*, Clarendon, Nueva York 1980, expone de manera convincente que el modernismo católico tenía unos presupuestos totalmente diferentes de los del liberalismo protestante, y que, si acabó, no fue por agotamiento, sino por causa de la censura eclesiástica. Es por esto por lo que los teólogos latinoamericanos no rechazan a Blondel. Véase: GUILLEN PRECKLER, F., «Tradición y modernismo. El pensamiento de Mauricio Blondel», en *Christus XLVI*, 542 (México, febrero de 1981), p. 30.

gión del poder político y económico. A su nivel, tiene una relación de influencia mutua, como un distinto «campo» entre otros, con el arte, la filosofía y otros artefactos culturales.

Descrita de este modo, sin embargo, la «modernidad» parece algo abstracto y como meramente externo. Pero Rousseau sabía que no era así: «Todas ellas perturban mis sentimientos, hasta el punto de hacerme olvidar quién soy yo y a quién pertenezco». ¿Cómo podemos escudriñar la modernidad y comprender de algún modo por qué está fracasando, no ya como algo que funciona independientemente de nosotros, sino también como realidad subjetiva?

En algunos aspectos, podríamos decir que un gran aeropuerto comercial es la encarnación misma de la modernidad. Para ponderar como es debido esta concepción spengleriana de nuestra época, ¿existe acaso un lugar más indicado que la sala de espera de una de esas inmensas y áridas terminales aéreas del mundo moderno? Allí se encuentran reunidos y a la vista de todo el mundo todos los brillantes logros y los perversos defectos que han hecho del mundo moderno lo que es. Allí está presente la nación soberana, como puede comprobarse cuando unas voces invisibles anuncian, con ese tono sosegado e imparcial, la salida de los vuelos para las grandes capitales del globo (El Cairo, Londres, Yakarta, Lagos...). Cuando hacemos un vuelo internacional, llevamos en la mano nuestros pasaportes y visados, utensilios de papel que nos recuerdan que, por mucho que queramos ser ciudadanos del mundo moderno, es un gobierno nacional el que decide si podemos partir y adónde.

Allí brillan también en todo su esplendor la ciencia y la tecnología. Las cifras —el lenguaje predilecto de la *scientia* en esta nuestra era inexorablemente cuantificada— pretenden tener un mismo valor que las palabras. Tomamos, por ejemplo, el vuelo cuatrocientos trece y embarcamos a las catorce veinticinco por la puerta treinta y dos, que se encuentra en el corredor número tres. Allí está también la *techné*, si bien el ensordecedor estruendo de los enormes reactores se ve amortiguado por la perfecta insonorización de las paredes. El cielo, la lluvia y el viento son domesticados y mantenidos a raya por los ventanales a prueba de inclemencias. Por todas partes relucen las máquinas: los brillantes y lustrosos aviones; los ingeniosos mecanismos para trasladar a miles de personas a lo largo de interminables pasillos, de un piso a otro, para entrar o salir de los aviones...; las pantallas de los ordenadores, silenciosamente misteriosas, que extraen tu nombre y tu plan de vuelo de un enorme cerebro electrónico... La ciencia no tiene necesidad de pavonearse en un aeropuerto, porque ya lo impregna absolutamente todo.

Allí están también, rigiéndolo todo, el Sistema, el Procedimiento Standard, el Método Racional y el Modo Regular de Operación. Las sonrisas de los uniformados empleados que se encuentran tras los mostradores, escrupulosamente cualificados para desempeñar la función asignada, sirven para allanar los trámites sin invitar, eso sí, a la intimidad. Las pantallas de televisión ofrecen un interminable y parpadeante desfile de llegadas y salidas cuidadosamente dispuestas para ser rápidamente reconocidas. Kioskos, tiendas de regalos, cafeterías y

aseos están situados como si alguna deidad presciente hubiera sabido de antemano, con toda exactitud, cuándo y dónde iban a ser necesarios. Los espacios entre las personas están totalmente determinados por la función. ¿Quién va adónde, en qué compañía aérea y a qué hora? El momento de encontrarnos con nuestros compañeros de vuelo depende de en qué fase del perfectamente segmentado proceso de embarque nos hallemos. La conversación, si es que se da, es cortés y superficial. Todo el mundo comparte la sensación de que esta experiencia debería hacerse lo más transitoria posible.

El dinero también habla, si bien discretamente. Aquí, en el Gran Aeropuerto, el mundo entero está literalmente a nuestro alcance. En el plazo de unas cuantas horas podemos estar en cualquier continente, contemplar la nieve o el desierto, degustar «chapatis», «tacos» o pasta italiana, visitar mezquitas, templos hindúes o iglesias románicas. Es una posibilidad que habría hecho que se sintieran mareados Magallanes, Marco Polo o el propio Ali Babá. Lo único que tenemos que hacer es pagar; y a ser posible, no con papel moneda, sino con esa pequeña «perla preciosa» de plástico que nos permite acceder a un valioso tesoro universal y disfrutar una satisfacción momentánea a cuenta de una especie de impreciso «día del juicio» futuro. No tiene aquí mucha importancia eso del capitalismo, el comunismo o el socialismo. Lo de menos es que el dinero se cuente en rublos, en dólares, en pesos o en francos. Es dinero, cualquier dinero, lo que hace volar a estas «alfombras mágicas».

¿Y la religión? ¿Dónde está Dios en todo este asunto? En el aeropuerto Logan, de Boston, se ha tenido la previsión de reservar un pequeño espacio para lo divino. Deslizándose por un pasillo lateral, no lejos del lugar donde se recoge el equipaje, el cansado viajero puede rezar una oración a Nuestra Señora de las Líneas Aéreas. La capilla es moderna, casi elegante, en un loable esfuerzo por no resultar demasiado anacrónica en tan inverosímil escenario. Hay un sacerdote asignado al servicio de Nuestra Señora de las Líneas Aéreas. De vez en cuando se celebran allí funerales y hasta bodas. Rumores un tanto crueles afirman que el ser destinado allí es una especie de pequeño castigo que se impone a un clérigo que haya llamado la atención del obispo con excesiva frecuencia. Seguro que ni Ricci ni De Nobile en su empresa de llevar el evangelio a la China o a la India prácticamente sin ayuda de nadie, ni Adoniram Judson al arribar a la pagana Birmania, tuvieron ante sí una perspectiva tan poco halagüeña como la que le aguarda a quien es enviado a enseñar los caminos de Dios en el Gran Aeropuerto, el mundo moderno en miniatura.

Mientras aguardamos aquí sentados, entre impresionados e intimidados por lo que nos rodea, averiguamos, de un modo casi visceral, por qué se ha venido abajo este mundo. Descubrimos que, a pesar del orden y la normalidad que parecen reinar en la sala de espera, de vez en cuando, al igual que «el espíritu subterráneo» de Dostoyevski, sentimos el impulso de destrozarlo todo o, al menos, de volcar un cenicero. Pero también sabemos que no tenemos necesidad de hacerlo, porque, si miramos a nuestro alrededor, constatamos que, a pesar de su aparente impresión de permanencia, la terminal ya está en proceso de

descomposición, y que su tácita pretensión de competencia y eficacia no responde en realidad a lo que puede ofrecer.

Sabemos que ahí mismo, delante de nosotros, los cinco pilares de la modernidad están desmoronándose por dentro. ¿Soberanía nacional...? En esta tecnología misma y en las redes electrónicas que enlazan todos esos mostradores con sus congéneres de Calcuta o de Bangkok hay algo que ya está anunciando el óbito de los estados nacionales. Es lo único en lo que están de acuerdo los banqueros que retiran fondos de Zurich y hacen un depósito en Caracas con una misma señal de télex y los guerrilleros que efectúan escaramuzas a un lado y a otro de las fronteras del Líbano, El Salvador o Namibia. El único y verdadero problema radica en saber qué clase de comunidad mundial vendrá a sustituir al sistema en trance de extinción que ahora tenemos, y si habrá de desarrollarse con la suficiente rapidez para evitar que los estados nacionales se aniquilen unos a otros con los estertores de sus últimos coletazos.

Sabemos también que la tecnología científica, sea cual fuere su futuro en un mundo postmoderno, nunca podrá volver a pretender el prestigio y el poder de que ha gozado entre nosotros. ¿Por qué se ha demorado nuestro vuelo...? «Ha sido un fallo mecánico...» Nuestra mente, a la que pasadas experiencias le han enseñado a no pensar demasiado en tales casos, difícilmente se detiene a preguntarse qué habría ocurrido si el fallo se hubiera producido a cuarenta mil pies de altura o, sencillamente, al despegar. Sin embargo, se producen accidentes, que actualmente se atribuyen casi siempre a fallos humanos, no a fallos mecánicos. Pero aquí está el problema: son seres humanos los que tienen que manejar el gran sistema tecnológico; y los seres humanos se ven sorprendidos por el sueño, están sometidos a los diversos estados de ánimo, alimentan rencores y todo tipo de pasiones en su interior y llegan a perder la capacidad de raciocinio. Los seres humanos, con cada nuevo avance tecnológico, se matan, se torturan y se controlan unos a otros cada vez con mayor eficacia. Teniendo en cuenta todo cuanto se dice acerca del grado apropiado y los límites del crecimiento y acerca de las limitaciones que conlleva el paradigma científico, ¿cuál será el lugar de la ciencia en la era postmoderna?

Mientras seguimos sentados en nuestra silla de plástico y esperamos a que Alguien nos diga si va a salir nuestro vuelo y a qué hora, caemos también en la cuenta de que hemos sido «castrados». Al igual que los que están sentados a nuestro alrededor fumando, durmiendo o leyendo el periódico por enésima vez, tampoco nosotros tenemos capacidad alguna de influir en nuestra situación. No tenemos ninguna cohesión con nuestros compañeros de vuelo y, aunque la tuviéramos, la única manera en que podríamos alterar nuestra circunstancia, huir de nuestra absoluta dependencia de quienes gobiernan esta pequeña parcela del mundo, sería marchándonos. La verdad es que, en un aeropuerto, este síndrome puede alcanzar su más extremado límite. Pero el «estilo administrativo», el sistema supuestamente racional por el que se hacen plausibles las normas de dominación y de control, resulta ser la característica del mundo moderno que más enfurece a la gente.

A veces, el *demos* responde a la fría e inexpresiva mirada de la administración. Hace unos años, una serie de estudiantes norteamericanos que, por culpa de un error administrativo, se vieron obligados a esperar durante días en el aeropuerto de Londres, formaron una «cooperativa» al objeto de compartir los víveres y el dinero, resolver los naturales conflictos, negociar con la compañía aérea e incluso arbitrar una fórmula equitativa para decidir quiénes deberían ocupar las primeras plazas libres que se presentaran. Fue una valiente demostración que simboliza, a escala reducida, lo que millones de personas en muchas partes del mundo moderno han comenzado a hacer: crear pequeñas contra-instituciones, democráticamente estructuradas, que sirvan para modificar e incluso aniquilar la infernal maquinaria «oficial» en que se han convertido las instancias administrativas predominantes en todas las sociedades del mundo moderno.

Sean cuales fueren los criterios que se sigan, lo cierto es que, hoy, la mayor parte de la población del mundo es pobre. Casi la mitad pasa hambre a diario. Estas personas no aparecen con frecuencia por los aeropuertos, de modo que es muy raro que las veamos por allí; lo cual es un indicio de la habilidad con que la ciudad moderna aísla a los opulentos de los indigentes. Pero, a pesar de ello, hay cosas que nos recuerdan su existencia. Actualmente, en cualquier gran aeropuerto del mundo nos ponemos dócilmente en fila para pasar un control de seguridad en el que aburridos funcionarios registran nuestras carteras y someten a los rayos-X nuestros equipajes, con la consabida señal de alarma ante la presencia de algún objeto metálico sospechoso. ¿Por qué soportamos todo esto? Porque, a pesar de la sensación de normalidad que el aeropuerto se esfuerza por transmitir, vivimos en un mundo en guerra consigo mismo, en el que hay personas lo bastante desesperadas como para entrar en un avión, pistola en mano, y alterar los planes de viaje de cualquiera.

Muy pocas de las personas pobres del mundo son terroristas, y la mayor parte de los secuestradores de aviones no son pobres. Sin embargo, la barrera del control de seguridad, con sus impasibles inspectores y sus aburridos policías armados, nos revela algo que el Gran Aeropuerto preferiría que no supiéramos: que en el mundo moderno, por debajo de su superficie de poliuretano, hay lucha, conflicto y muerte; y que esta dramática realidad se produce, en su mayor parte, cuando unas personas corrientes y vulgares —pobres, eso sí, aunque en otros aspectos no muy distintas de aquellos jóvenes que formaron una «cooperativa» en el aeropuerto de Heathrow—, después de tratar por todos los medios de alcanzar los derechos que, como seres humanos, les corresponden, acuden contra su voluntad a los «objetos metálicos». La violencia institucional del hambre y la pobreza obligadas y la contraviolencia de la rebelión y la insurrección se han convertido en sendos rasgos distintivos e inseparables de nuestra era. Si combinamos toda esta serie de hechos (unos estados nacionales armados hasta los dientes, incapaces ya de mantener la paz; una tecnología que ya hace tiempo que ha perdido el control sobre el error y la malicia humanas; una tiranía administrativa que cada vez invade más profundamente lo que resta de

intimidación humana; y unos seres marginados y desesperados que, en última instancia, son quienes determinan quién ha de seguir viviendo y quién ha de morir), entonces resulta evidente que, o bien la edad moderna ha concluido, o bien será la última edad de todas.

¿Y qué ocurre con la religión? ¿Qué lugar ha ocupado en el mundo moderno y de qué manera puede contribuir a una nueva era? Consideraremos este asunto en el siguiente capítulo. Pero, antes, volvamos por un momento a Nuestra Señora de las Líneas Aéreas, tal vez con un talante más positivo. Por supuesto que la capilla parece el colmo de lo pintoresco y el más absoluto de los despropósitos. Pero al menos hay en ella un altar con una cruz, el símbolo del amor sin límites de Dios y de un hombre que se identificó con los inútiles y los miserables de su tiempo y no se dejó intimidar por las pirámides personales del poder. Hay también una imagen de María, que en otro tiempo entonara un cántico sobre el hartazgo de los hambrientos, el derribo de los poderosos y la severa sentencia que Dios impone a los ricos. ¿Será posible que, sin pretenderlo, el aeropuerto de la modernidad haya permitido que tenga un lugar en su complejo entramado la única posible energía capaz de salvarlo de sus propias contradicciones y ayudarles a extraer algo saludable de su espasmo de muerte? Tal vez Nuestra Señora de las Líneas Aéreas pueda ayudarnos en nuestra búsqueda de un cristianismo que haga frente al diablo del modernismo construyendo un mundo al que ese Viejo Tentador no pueda seguir afligiendo de la misma manera.

El mundo moderno fue el mundo de los estados nacionales soberanos, la mayor parte de los cuales no presentaban, hace tan sólo doscientos años, la configuración que actualmente presentan. Fue también la edad de la tecnología científica, que, a pesar de que sus raíces se remontan al Renacimiento, alcanzó su punto culminante más o menos en el mismo período (los dos últimos siglos). Fue igualmente la época de la burocracia racionalizada y, más recientemente, de la invasión administrativa de agrupaciones y actividades humanas que hasta entonces se regían por la tradición, lo cual va íntimamente relacionado con el cuarto elemento: la espectacular difusión del modo capitalista de producción y comercialización, que llegó hasta el último rincón del globo. Finalmente, fue la era no de la no-religión, sino de la religión trivializada e inocua. Quienes regían el mundo, aunque en principio intentaron desembarazarse totalmente de la religión, acabaron arreglándoselas para hacer uso de ella como un simple instrumento con fines seculares, especialmente el del mantenimiento de la virtud personal y el orden público.

Cuando se observa cómo estos pilares sostienen la cultura del mundo moderno, entonces se puede esbozar un bosquejo, al menos «en negativo», del mundo postmoderno. En primer lugar, no habrá de estar construido sobre la soberanía ilimitada de los estados nacionales individualmente considerados. Tanto la naturaleza del armamento moderno como la organización técnica de la sociedad universal hacen imposible tal opción. Cualquier mundo que intente perpetuar este modelo acabará inevitablemente convertido en cenizas radioacti-

vas. Ahora bien, el caso del estado nacional no significa que el patriotismo no haya de tener lugar en un mundo postmoderno. Tanto el ejemplo de Polonia como el de Nicaragua muestran que el patriotismo no tiene por qué ser identificado con la ideología derechista, que es lo que ha ocurrido desde finales del siglo XIX. Lo que queda por dilucidar, pues, es la forma que habrá de adoptar el sistema global postmoderno y el lugar que en dicho sistema ocupará el amor a la patria.

El mundo postmoderno, además, será un mundo en el que habrán de reducirse las exageradas pretensiones en favor de la ciencia y la tecnología. Ya hemos visto, en el pensamiento científico reciente, la presencia de un impresionante elemento de auto-crítica y la tendencia, cada vez mayor, a dejar de afirmar que la ciencia es el mejor o el único modo de conocimiento. El advenimiento de las armas nucleares y el reconocimiento de la finitud y la precariedad del planeta han dado también que pensar a algunos científicos. Ya no es tan evidente que el hecho de que algo *pueda* hacerse significa que *tenga* que hacerse. Con todo, aún se desconocen las respuestas a las preguntas acerca del verdadero papel de la ciencia y del lugar apropiado de la tecnología.

El crecimiento de las contra-instituciones —entre las que se incluyen las escuelas libres y alternativas, los grupos de apoyo y solidaridad, los grupos de terapia auto-dirigida (como Alcohólicos Anónimos y hasta esquizofrénicos anónimos), las cooperativas de músicos y las comunidades eclesiales de base— apunta a un período en el que los procedimientos administrativos en sentido descendente (de arriba abajo) ya no serán la forma predominante de ordenar la vida. Los signos de este cambio se detectan por todas partes. Y de un modo parecido, el tambaleante movimiento de los países «capitalistas» hacia una planificación cada vez más centralizada y la correspondiente tendencia de los países comunistas hacia la economía de mercado habrán de proseguir.

La gran pregunta, actualmente, no es si habrá planificación, sino quién planificará y en provecho de quién. Hasta ahora, parece que los que ya detentan el poder económico y político no tienen intención alguna de compartirlo voluntariamente con quienes querrían planificar las cosas de diferente manera. Esta es una de las razones por las que, en los aeropuertos, tenemos que someter nuestras maletas a la inspección de los rayos-X. No hay muchas probabilidades de que vaya a reducirse el conflicto en torno a este asunto, y es mínima la certeza de que disponemos acerca del tipo de sistema económico que habrá de hacer su aparición tras el crepúsculo del capitalismo.

Pienso, por último, que todos los indicios sugieren que la religión desempeñará en el mundo postmoderno un papel mucho más importante que el que desempeña en el mundo moderno «secularizado». El «cómo» lo hará es el problema que abordaremos a continuación.

17

La castración de Dios y el nacimiento de la religión moderna

Por su propia naturaleza, la religión es un poema metafísico casado con la fe. Y de este modo, es eficaz y popular; porque, excepto para una minúscula élite, la idea pura no es más que una palabra vacía, y la verdad, para ser sentida, debe adoptar un cuerpo. Debe haber rito, leyenda y ceremonia.

—Hippolyte Taine
L'Ancien Régime, 1876¹

Habitante de la activa ciudad portuaria de Rotterdam, el gran humanista cristiano Erasmo escribía en 1517 que él percibía la «inminente llegada de una edad de oro» en la que «las tres principales bendiciones de la humanidad iban a serle devueltas a ésta». Esas tres bendiciones eran la verdadera piedad cristiana, el saber y «la pública y duradera armonía de la cristiandad». Un cierto saber si que floreció, del mismo modo que se produjo una renovación de la piedad cristiana (aunque, en su mayor parte, no precisamente del tipo de piedad apreciada por el «irénico» Erasmo). Lo que no apareció por ninguna parte fue la armonía de la cristiandad. Erasmo no podía saberlo en 1517, pero lo cierto es que los ciento veinticinco años siguientes iban a ser testigos de una de las más terribles discordias de la historia del cristianismo, ya bastante pródiga en disensiones.

Siempre es arriesgado tratar de atisbar el futuro, aunque se trate de un futuro próximo. Y los esfuerzos por prever la configuración de la religión en el mundo postmoderno no son excepción a esa norma. Pero existe otra táctica susceptible de ser empleada. En cierta ocasión, un zoólogo singularmente reflexivo observaba que cuando los grandes reptiles —el tiranosaurio y el diplodocus— dominaban la tierra (una tierra fundamentalmente húmeda y cubierta de helechos), tal vez ni el más atento observador habría caído en la cuenta de la

¹ Citado en: CHADWICK, Owen, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, Cambridge University Press, Nueva York 1975, p. 209.

existencia de los diminutos mamíferos de sangre caliente que correteaban entre las patas de los gigantescos dinosaurios. Sin embargo, y debido a la hipertrofia de los grandes reptiles, a su incapacidad para evolucionar y a su desmesurado volumen y su torpeza, que a la larga desembocaron en su autodestrucción, fueron aquellos minúsculos marsupiales los que tuvieron la clave del futuro. En cualquier periodo de transición es aconsejable fijarse en las criaturas hábiles y veloces, que a primera vista pueden parecer débiles y vulnerables, pero que lo que intentan sobre todo es evitar ser aplastadas o devoradas por los gigantes monstruos que las rodean. Es muy frecuente que sean los titanes los que tienen los días contados, mientras son los ratones de campo los que heredan la jungla.

El historiador Arnold J. Toynbee formuló, a lo largo de su vida, una serie de discutibles generalizaciones y falsos juicios. Pero también hizo agudas observaciones, en relación con la historia de las religiones, que tienen una cierta afinidad con la teoría de los megalosaurios y los mamíferos. Sostenía Toynbee que, cuando una civilización mundial llega a la senilidad, hace su aparición un «proletariado interno» de carácter creativo. Esta célula germinal, normalmente inspirada por una visión religiosa, se convierte en un feto que va creciendo dentro del estado, pero que es lo suficientemente independiente de éste como para poder sobrevivir y, a la larga, constituye el núcleo espiritual de la subsiguiente civilización. Sin aceptar en todos sus pormenores la tesis de Toynbee, sí podríamos admitir que traza una verosímil visión general de la historia de Occidente, que desemboca en la aparición de nuestra actual metrópolis global. Y sugiere, además, que, para hacernos alguna idea de lo que nos espera a continuación, concentremos nuestra atención no en los brontosaurios, sino en las pequeñas y más ágiles marmotas, que, de lo contrario, podrían pasarnos inadvertidas.

Como creía el propio Toynbee, las minúsculas congregaciones cristianas —que con tanta rapidez crecían en Efeso, Roma, Corinto y Alejandría—, aunque difícilmente pudieron ser consideradas por sus contemporáneos como algo más que pequeños y molestos insectos, sin embargo, eran los diminutos progenitores de una nueva civilización, en quienes recaía una responsabilidad que excedía con mucho cuanto pudieran hacer pensar su tamaño o su fuerza. Ni siquiera el más presciente de sus contemporáneos podría haber predicho la importancia que habrían de atribuirles los historiadores futuros.

La conversión del emperador Constantino alteró radicalmente la posición del cristianismo. Es probable que los teólogos no dejen nunca de elucubrar acerca de si dicha conversión, acaecida en el siglo IV después de Cristo, supuso una oportunidad histórica para el cristianismo primitivo o si, por el contrario, sirvió para corromperlo casi antes de que comenzara. Lo que sí está más claro es que, coincidiendo con el fin de la edad moderna, está también llegando a su término el milenio y medio que algunos han denominado «la era constantiniana» y en el que la «cristiandad» ha suministrado su *ethos* a la civilización occidental. Estos desenlaces simultáneos significan que el cristianismo se encuentra actualmente en una situación bastante parecida a la que tuvo en la era pre-

constantiniana. Lo cual sugiere que, probablemente, tenemos más que aprender de aquellos a quienes inquietaba el pacto constantiniano que de aquellos otros a quienes dicho pacto les resultaba comfortable.

El malestar, o la inquietud, se manifestó inmediatamente. Nada más comenzar la era de Constantino y antes de que el «imperio eterno» degenerara en un simple recuerdo de lo que había sido, ya hubo hombres y mujeres que, abominando del pacto a que se había sometido la Iglesia —convertirse en la religión privilegiada, a cambio de proporcionar su ideología al Imperio—, se retiraron al desierto, donde, refugiados en cuevas y chozas, emprendieron la penosa tarea que se presenta siempre que se produce la decadencia de un imperio: la de «cribar» el legado de un periodo histórico para que sea reabsorbido selectivamente por el periodo siguiente.

Habría que discutir con mucho cuidado si Constantino le hizo o no un favor al cristianismo. Personalmente, yo no comparto la interpretación propuesta por aquellos cristianos que afirman que Constantino politizó y, consiguientemente, corrompió el Evangelio, que es esencialmente espiritual y a-político. La verdad es que Jesús fue ejecutado porque constituía una amenaza para el imperio romano, y el cristianismo constituyó un factor político desde sus primeros tiempos. Pero tampoco puedo aceptar un juicio benigno sobre el «compromiso constantiniano», porque la conversión del emperador y los subsiguientes acontecimientos forzaron al cristianismo a desempeñar un papel para el que no estaba debidamente dotado: el de construir una civilización. Consiguientemente, lo que conocemos como «civilización cristiana» de la época medieval era, en realidad, más romano y helenístico que cristiano. La Iglesia adoptó la «diócesis» —una creación romana— como su unidad jurisdiccional, y adoptó también la clásica teoría de la ley natural como la base de su ética. Su teología se hizo tan neoplatónica como bíblica. El papa se instaló en Roma «como el fantasma del desvaído emperador»... Con todo, el constantinismo no significó ni el absoluto desastre que algunos cristianos pretenden ni el comienzo de la edad de oro de la cristiandad que aún siguen celebrando algunos medievalistas. La verdad es que no consiguió traducir a civilización el mensaje verdaderamente único del cristianismo. Pero el fracaso no se debió a que el cristianismo se hiciera político, sino a que lo hizo incorrectamente.

Esto es lo que percibieron los primeros cenobitas y ermitaños, y por ello es por lo que se retiraron al desierto. La mayor parte de ellos creía que el que la Iglesia asumiera el poder imperial era un error. No se oponían en redondo a que el cristianismo desempeñara un papel en la tarea de formar una cultura; pero si se daban cuenta de que llevaría mucho tiempo el lograr el pleno aprovechamiento de los recursos del pasado y de su propia experiencia al objeto de integrar debidamente los elementos psicológicos, culturales y sociales de un mundo que era realmente nuevo. Esta fue la tarea que ellos emprendieron, aun cuando no fueran plenamente conscientes de ello. Ningún feto sabe que lleva en sí el futuro de la especie.

Hay, pues, una serie de importantes semejanzas entre las eras preconstantiniana y postconstantiniana. Una y otra representan un cristianismo sin cristiandad. Por eso conviene que volvamos por un momento a aquella primera época, al objeto de orientarnos para poder seguir adelante.

Erik Erikson, aquel intrépido «explorador» de los sucesivos estadios de la vida del individuo, observaba en cierta ocasión que la angustia que experimenta una civilización cuando pasa de una era a otra no es muy distinta de la que experimenta una persona cuando tiene que pasar de una fase a otra de su ciclo vital, como, por ejemplo, de la adolescencia a la juventud o de la madurez a la ancianidad. Del mismo modo que el franquear una fase personal de la vida reaviva recuerdos de fases anteriores, así también una cultura debe considerar el pasado a medida que avanza. Esto puede explicar por qué los sabios del Renacimiento se sentían atraídos por la antigua Grecia, y por qué los reformadores protestantes volvían constantemente a San Pablo y a San Agustín. El recuerdo del pasado puede suministrar al presente una energía emancipadora. A medida que la época moderna se aproxima a su ocaso, los negros se sienten fascinados por sus raíces africanas, la mujer intelectual trata de encontrar una era pre-patriarcal y los pueblos colonizados intentan rescatar su Machu Picchu.

Este acopio de energías para el siguiente movimiento —lo que Freud llamaba «regresión al servicio del ego»— no puede ser precipitado. La «fase prenatal» de la era venidera puede exigir un largo tiempo. Y, desde luego, una nueva época requiere al menos tres elementos antes de poder «valerse por sí misma»: 1.º) un *estilo personal* característico, un modo de ser individual que, a pesar de las innegables continuidades de la vida, de alguna manera sea significativamente diferente de cuanto le ha precedido; 2.º) un *sistema cultural integrador* —relatos y ritos, símbolos y valores— que exprese su historia colectiva y asegure firmemente su moral; 3.º) un *modelo organizativo*, un «andamiaje» social que sustente la estructura institucional, sin lo que ninguna civilización puede subsistir. Si nos fijamos en la época de la formación de la cristiandad, podremos comprobar que hay tres santos cuyas legendarias vidas sirven perfectamente para ilustrar los tres mencionados elementos (que, al mismo tiempo, constituyeron además los niveles a los que se produjo el largo proceso de gestación).

El primero es *San Antonio*, cuyas misteriosas tentaciones han servido de inspiración a generaciones enteras de artistas. San Antonio es el modelo de la búsqueda interior, el caballero errante en pos de una nueva identidad personal, que desciende audazmente a lo más hondo y oscuro de su propia psique y de la psique colectiva de su cultura y se encuentra con indecibles horrores. Sus combates nocturnos con sus demonios, tanto los más repugnantes como los más voluptuosos, pueden ser vistos hoy como una especie de valeroso «psicoanálisis-sin-psicoanalista», una exploración de una región en la que ace-

chan ogros e incubos, en orden a arrancar del terror el nuevo estilo de personalidad que cada sucesiva época requiere.

Al nivel del símbolo y de la metáfora religiosa se encuentra *San Jerónimo*, el traductor de los textos sagrados que constituían el fundamental legado espiritual de su cultura. Pero la traducción siempre conlleva algo más que palabras. Los verdaderos traductores deben ser capaces de captar la esencia de dos diferentes mundos culturales, que es precisamente lo que hizo San Jerónimo, el cual, al igual que San Antonio, enlazó el pasado con el futuro.

De este modo comenzó la búsqueda en el imperio cristiano de lo que nosotros ahora llamaríamos una «contracultura». Pero esta búsqueda tuvo lugar casi exclusivamente entre personas que se habían expatriado y entre grupos aislados, hasta que apareció una tercera figura: *San Benito*, cuya tarea consistió en suministrar un modelo organizativo práctico. Sólo gracias a esta aportación se convirtió la búsqueda monástica en movimiento monástico. De hecho, San Benito nunca fundó un monasterio, y su *Regla* no inició realmente nada, sino que suministró una forma de gobierno prudente y práctica. El hecho de que aún hoy continúe usándose a lo largo y ancho del mundo testifica su extraordinaria sensibilidad hacia los escollos que los seres humanos encuentran en su camino siempre que intentan vivir una visión común (y dormir bajo un mismo techo).

Lo que jamás previó San Benito al escribir su *Regla* fue que el movimiento que estaba ayudando a formar —a partir de una heterogénea serie de solitarios testarudos, soñadores introspectivos, rebeldes sociales y gentes fanáticas— constituía el caldo de cultivo de la siguiente fase de la civilización occidental. Sus gentes del desierto eran el equivalente de los mamíferos entre los dinosaurios.

En 1964, el papa Pablo VI proclamaba a San Benito «Patrón de Europa». Y hay que decir que la designación fue acertada. Cuando la *pax Romana* comenzó a tambalearse para acabar fracasando, los monasterios empezaron a desempeñar un nuevo papel. Bajo la instrucción de los discípulos que San Antonio y otros habían creado, e inspirándose en los textos traducidos por San Jerónimo y otros traductores, dejaron de ser simples lugares adonde retirarse del «caos» y se convirtieron en las fuentes dinamizadoras de la nueva cultura de la Europa medieval.

Los «refugiados» se hallaban siempre en el centro mismo. En las antiguamente paganas y lejanas tierras del norte de Europa, un monasterio benedictino —con su escuela y su biblioteca, con su avanzado descubrimiento de los métodos agrícolas y con un estilo de vida personal en el que se equilibraban la oración y el trabajo y que velaba tanto por la soledad como por la comunidad— solía ser el modelo que todos veían y emulaban. Al igual que anteriormente los incultos Hunos y Godos habían iniciado la imponente tarea de crear un lenguaje escrito, una historia y una épica nacional, los cultos monjes se esforzaban ahora por escribir —e incluso, en muchos casos, determinar— este nuevo tipo de memoria de grupo. Los relatos de los monjes y de las misiones, de San Patri-

cio y de los santos Cirilo y Metodio y los demás, eran integrados en las diversas épicas nacionales.

Si me he referido a los primeros tiempos del movimiento monástico, no es porque pretenda abogar por su restauración, sino porque creo que en el mundo de hoy tenemos un paralelo funcional de dicho movimiento. En un momento en que la edad moderna está tambaleándose, disponemos de un equivalente de aquellos grupos de «disidentes», que se hallan en la misma clase de situación —anárquica, pero llena de vigor— en que se hallaban los predecesores de San Benito. Tenemos actualmente una variedad de personas, integradas en comunidades de cristianos, que, bien sea porque así lo han decidido, o bien porque se han visto empujadas a ello, han vivido y siguen viviendo fuera de los centros de poder de la sociedad moderna y de su esquema de pensamiento teológico. Estos dispares grupos de despreciados y rechazados, de olvidados e ignorados —de campesinos y negros, de mujeres y pobres, de asiáticos, africanos y latinoamericanos— difícilmente pueden constituir hoy una comunidad dotada de cohesión, y ni siquiera de una nueva contracultura. Sin embargo, están embarcados en diversas maneras de realizar la obra de Antonio, Jerónimo y Benito. Están creando una nueva y vigorosa noción de lo que significa ser persona humana. Están construyendo una teología a base de traducir a una nueva clave las fuentes bíblicas y sus propias experiencias. Están elaborando un nuevo modelo de vida colectiva a través del movimiento de las comunidades cristianas de base. Una vez más, en la periferia y no en los centros del poder religioso y político está haciendo su aparición una fuente energética de renovación que, para una modernidad en decadencia, puede significar lo que el movimiento monástico y sus posteriores descendientes —los herejes y cismáticos, los valdenses y los franciscanos radicales, los «diggers» y los anabaptistas— significaron para anteriores épocas de decadencia.

Los arquitectos del moderno experimento secular supieron que estaba fallando, y lo supieron cuando apenas había comenzado. Después de que sus padres habían tratado de abolir la religión, la segunda y tercera generaciones de la burguesía la rehabilitaron, con una precipitación casi indecorosa, antes de que sus agnósticos abuelos se hubieran enfriado en sus no bendecidas tumbas. Por consiguiente, tenemos religión en el mundo moderno, claro que sí; pero lo importante de esa religión no consiste en si es católica o protestante. Lo destacable de la religión moderna en todas sus variedades es que se trata precisamente de religión *moderna*. Tanto la función a la que sirve como su significado para la gente se ven mediados por la configuración del mundo moderno. ¿Qué es lo que hace moderna a la religión moderna?

En 1876, cuando los Estados Unidos celebraban su primer centenario, el historiador francés Hippolyte Taine publicaba su obra *L'ancien Régime*. Taine había comenzado su carrera como un rabioso anticlerical y un fervoroso creyente en la Ilustración. Los bustos de Voltaire y Rousseau presidían su lugar de

trabajo. Pero, a medida que fue creciendo, y después de haber presenciado el baño de sangre en que degeneró la Comuna de París en 1870, comenzó a cambiar de opinión acerca de la religión y su relación con la sociedad. Lo que dijo en 1876 resume perfectamente lo que muchos de los revolucionarios decimonónicos llegaron a creer a este respecto (y lo que siguen creyendo hoy muchos conservadores):

Por su propia naturaleza, la religión es un poema metafísico casado con la fe. Y de este modo, es eficaz y popular; porque, excepto para una minúscula élite, la idea pura no es más que una palabra vacía, y la verdad, para ser sentida, debe adoptar un cuerpo. Debe haber rito, leyenda y ceremonia si es que hay que hablarle a la gente, a las mujeres, a los niños, a los simples, a cada hombre ocupado en el trabajo diario, a la propia mente humana, en la que las ideas, se quiera o no, se expresan en imágenes. A través de la forma visible, [la religión] puede descargar todo su enorme peso sobre la conciencia, servir de contrapeso al natural egotismo, moderar el alocado impulso hacia la pasión animal, orientar la voluntad hacia la abnegación y la piedad, hacer que los hombres se pongan enteramente al servicio de la verdad o de los demás, producir ascetas y mártires, hermanas de la caridad y misioneros. En cualquier sociedad, la religión constituye un instrumento sumamente valioso y natural. Los hombres la necesitan para hacerse una idea de lo infinito y vivir debidamente; si de pronto les faltara, sentirían un enorme y patético vacío en su alma y se lastimarian aún más unos a otros. Sería inútil tratar de arrebatársela. Y quienes lo intentaren, no lograrán afectar más que a su envoltura; la religión volverá a regenerarse, del mismo modo que se regeneran los tejidos después de una cruenta operación quirúrgica. Sus raíces son demasiado profundas como para tratar de extirparlas².

Es éste un párrafo realmente extraordinario. Si no fuera por su estilo lírico, podría perfectamente haber sido escrito por un neoconservador norteamericano de nuestros días, como podría ser Daniel Bell, el cual, en su influyente obra *El advenimiento de la sociedad postindustrial*, escribe: «La falta de un arraigado sistema moral de creencias constituye la más profunda contradicción cultural de la sociedad y el más serio desafío a su supervivencia»³. «El auténtico problema de la modernidad», escribía Bell en 1976, «es el problema de la creencia. Expresándolo en términos un tanto añejos, se trata de una crisis espiritual... una situación que nos retrotrae al nihilismo»⁴. Taine habría estado plenamente de acuerdo.

² *Ibidem*.

³ BELL, Daniel, *The Coming of the Post-Industrial Society*, Basic Books, Nueva York 1973, p. 480. (Trad. castellana: *El advenimiento de la sociedad postindustrial*, Alianza Ed., Madrid 1976).

⁴ BELL, Daniel, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Basic Books, Nueva York 1976, p. 28. (Trad. castellana: *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza Ed., Madrid 1977).

Al igual que Bell y otros muchos neoconservadores norteamericanos, Taine llegó a creer que el cada vez más amplio giro estaba resultando excesivamente amplio. Los excesos de insatisfacción y de inmoderación estaban socavando los cimientos de la sociedad, y se necesitaba que la religión —alguna religión— «sirviera de contrapeso al natural egotismo, moderara el alocado impulso hacia la pasión animal...» Como casi todos los revolucionarios desencantados, Taine llegó a creer que la gente necesitaba de la religión.

Lo que había sucedido entre Tom Paine e Hippolyte Taine, entre La Bastilla y la Comuna, fue que, a medida que fue avanzando la historia del mundo moderno, fue también haciéndose más necesaria de lo que nadie podía haber esperado una legitimación religiosa del derecho que asistía a sus gobernantes. La burguesía no tenía necesidad de la religión para convencerse a sí misma de que le asistía dicho derecho: tenía de su parte a la Razón y, por si fuera poco, había salido victoriosa del cruento combate con el *ancien régime*. Tampoco tenía necesidad de armamento espiritual alguno para persuadir a las derrotadas legiones de la monarquía y el feudalismo a que se mantuvieran apartadas de su camino: dichas legiones, sencillamente, no eran lo bastante numerosas como para inquietarla. Pero, a pesar de todo, si tenía necesidad de la religión, de la iglesia y de la teología para convencer a quienes habían quedado fuera del pacto de que no trataran de balancear la nave. Surgió entonces un nuevo tipo de mentalidad burguesa. Los antiguos y apasionados agnósticos y ateos desaparecieron cuando descubrieron que, verdadera o no, la religión era útil, y tal vez esencial. El anticlericalismo radical se debilitó, las logias masónicas se convirtieron en «clubs» sociales, y se permitió nuevamente al papa nombrar a los obispos. Y a medida que esto iba sucediendo, también los clericales fueron mitigando sus voces. Al mismo tiempo, los nuevos dirigentes del mundo moderno dieron en creer, si no en la esencia de la religión, sí al menos en su función.

No fue realmente Taine el iniciador del cauteloso retorno burgués a la religión. Al menos dos décadas antes, los más perspicaces de los antiguos agnósticos habían comenzado a llegar a algunas de las mismas conclusiones. En noviembre de 1848, un sacerdote parisino, el Abbé Maillard, escribía al obispo de Autun:

Por lo que se refiere a lo que ahora se llama la *classe bourgeoise*, tan hostil hacia la Iglesia hasta el mes de febrero, no creo que haya cambiado de opinión, sino que el recuerdo de la devoción del arzobispo le ha impresionado; y ahora tiene miedo... Hace un mes, estando yo reunido con varios industriales y terratenientes, todos y cada uno de ellos rivalizaban en desacreditar los sistemas de Proudhon, Cabet y otros, ...pero a ninguno de ellos (y les conozco perfectamente) parecían preocuparles Dios y el Evangelio. Se produjo una discusión sobre el socialismo y el comunismo, que inevitablemente no tardaron en ser sometidos a una auténtica avalancha de objeciones, unas serias y otras chistosas. El derecho a la propiedad quedó en pie como único dueño y señor, y fue proclamado, con el aplauso de todos, como sagrado, fundamental e inviolable⁵.

⁵ Citado en: McLEOD, Hugh, *Religion and the People of Western Europe 1789-1970*, Oxford University Press, Nueva York 1981, p. 104.

A medida que fue avanzando la conversación, los acaudalados señores insistieron en que el sacerdote expusiera sus puntos de vista. Y éste, al fin, indicó que, estrictamente hablando, la propiedad privada no tenía fundamento secular, y que únicamente la creencia en un Dios que premia a los buenos y castiga a los malos en una vida futura proporcionaba una base segura. La carta prosigue:

«Entonces, según usted», preguntó con aire de preocupación un gran industrial que poseía una fábrica valorada en más de un millón, «sin la religión, la propiedad ya no es un derecho y Proudhon tiene razón, ¿no es así? «Así es exactamente». ...Desde entonces, dos miembros de la empresa (uno de ellos el industrial) han venido a verme varias veces y han suscitado discusiones acerca de la religión de las que espero, con la gracia de Dios, los mejores resultados. Así es como están las cosas con la burguesía, que habrá de servirnos, por una parte, para contrarrestar las doctrinas que ella misma teme y, por otra, como una especie de policía espiritual, llamada a obtener que sean respetadas las leyes que la benefician. Pero hasta aquí es hasta donde llega su estima y su confianza en nosotros⁶.

Para la teología, semejante estima, aunque fuera limitada, llegó en el momento oportuno. Después de haber estado a un paso de perder del todo su influencia (porque ¿quién tiene necesidad de un especialista en las cosas del cielo y del alma, si ninguna de estas cosas existe?), he aquí que la teología se hallaba de nuevo en el estrado de siempre, justificando el proceder de Dios para con los hombres.

Los dirigentes del mundo moderno habían aprendido una lección, y la habían aprendido muy rápidamente. Habían averiguado que ningún régimen puede gobernar por la sola razón o por la sola fuerza bruta. A lo largo de la historia, toda casta de gobernantes ha tratado de ganarse la aquiescencia y, a ser posible, el afecto de los gobernados. La cultura simbólica de la sociedad suele proporcionar el medio de ganarse el corazón y la mente de las personas, y la religión suele ser su principal contenido. El mundo moderno no resultó ser una excepción. Sus manifiestas injusticias pedían a gritos algún tipo de teología, alguna explicación plausible de por qué un mundo que, según declaraban sus líderes, era tan «emancipatorio», a otros les parecía tan cruel.

Pero a la hora de asumir la onerosa tarea de hacer religiosamente plausible el nuevo mundo, siendo así que debió de parecer terriblemente duro —especialmente a las mujeres y a los trabajadores de Taine y a los bárbaros de Stuart Mill—, la teología arrastraba consigo un serio «handicap», porque ya se había visto despojada de su autoridad para hablar de aquellas realidades, como las minas y las fábricas, que hacían miserables a las gentes. Por otra parte, los gobernantes, que habían deportado a los teólogos de tales lugares, se mostraban

⁶ *Ibid.*, p. 105.

poco dispuestos a permitirles regresar a ellos, para que no se pusieran a hablar otra vez de la usura o del justiprecio.

La solución a este problema con el que tropezó la teología proporciona una clave imprescindible para entender por qué [la teología] siguió entonces el rumbo que siguió. Lo que hizo la teología fue «proyectar» su incómoda situación en una teoría acerca de Dios y el mundo. Ahora ya no era sólo la teología la que no tenía competencia ni interés alguno en la política, la ciencia, la tecnología y demás; también de Dios se podía afirmar lo mismo. Y se aseguraba a los fieles que los mencionados campos eran autónomos y tenían sus propios e internos mecanismos independientes, por lo que, si eran gobernados competentemente por expertos especializados, acabarían sirviendo al bien de la mancomunidad. Sólo había que tener paciencia, trabajar duro, no entrometerse en asuntos de los que uno no sabía nada y, sobre todo, «no remover las piedras». Arrojada a un rincón por el mundo moderno, la teología hizo de la necesidad virtud y, capitidismunida en su condición, se circunscribió al ámbito del ser de la divinidad.

Dios, hacedor del cielo y de la tierra, había quedado convertido en la deidad de la religión, únicamente accesible a través de lo que dio en llamarse «experiencia religiosa». Había nacido la religión moderna. Una fe que en otro tiempo había hablado de un Señor que erigía y derribaba emperadores, que condenaba la extorsión y la obtención indiscriminada de ganancias, se reducía ahora a interesarse por el «espíritu interior» o, como mucho, por las desavenencias que pudieran producirse entre los individuos. Dios no ponía ya en duda las estructuras institucionales del gobierno de los hombres o del modo de enriquecerse éstos.

Lo que hizo con Dios la burguesía del Abbé Maillard hace que, en comparación, lo que dice Nietzsche acerca del asesinato de Dios casi parezca un acto de bondad. Al menos, en el célebre relato de Nietzsche hay sangre y crueldad... y hasta un cadáver: «¡Dios está muerto porque lo habéis matado!» En el caso que nos ocupa, sin embargo, no hay pasión; lo único que hay es prudencia. Dios ya no es asesinado, sino «castrado». «¿Qué habéis hecho con Dios?», tendría que haberles preguntado Nietzsche a los patronos y a sus cómplices. «Lo habéis enjaulado, amansado y domesticado, y los sacerdotes os han prestado dócilmente su ayuda. El toro furioso se ha convertido en un apático buey. ¡Habéis castrado a Dios!»

Pero seguían en pie las viejas preguntas. ¿Por qué algunas personas parecían vivir tan bien y otras tan mal, a pesar de tan hábiles y sofisticados mecanismos? La teología aceptaba, prácticamente sin discusión, la solución burguesa: puesto que el único pecado auténtico era la ignorancia, la salvación había de venir de la enseñanza. Según decían los pedagogos, a través de la educación podía uno efectuar una nueva «subida al monte Carmelo» y acabar convirtiéndose en uno de los que se encuentran en la cima, especialmente si el estudio de los libros iba acompañado de honradez, perseverancia y buen humor. Es verdad que para las personas de color y otros «indígenas» el camino podía ser un

tanto arduo, dado que, desgraciadamente, eran tan desdichados que carecían tanto de escuelas como de la religión verdadera; pero, aun así, el camino estaba abierto a todos, en principio.

Aquí radicaba la esperanza. Por supuesto que determinadas razas y naciones llevaban ventaja sobre otras; pero ello se debía, en gran parte, a su propio esfuerzo y a su frugalidad. De todos modos, esas otras razas y naciones podían llegar a alcanzarlas. Lo que era injusto era condenarlas a una eterna inferioridad. Así fue como esta época llegó a ser la de mayor actividad misionera, y sólo quienes quisieran negar la esencial igualdad de todas las personas (una idea que constituye un logro de la Ilustración y de la doctrina moderna) rehusarían compartir el evangelio, la educación y el sistema parlamentario con las «razas inferiores».

El problema —con su solución teológica al enigma de cómo hacer que el mundo moderno pareciera admisible a los millones de personas que sólo percibían el lado oscuro de dicho mundo— es que sus propias y cansadas espaldas les decían que la solución no era verdadera. La razón de que muy pocos de los pueblos que habían quedado excluidos del magnífico «nuevo mundo» aceptaran el moderno «concordato» teológico, no hay que buscarla en el hecho de que fueran incapaces de comprender el razonamiento. La razón consiste en que éste les sonaba a falso, porque no correspondía a lo que su vida cotidiana les revelaba.

Y lo rechazaron de diferentes maneras. Algunos, aferrándose a las prácticas y creencias religiosas premodernas. Otros, especialmente los trabajadores urbanos de Europa (donde las antiguas formas eran menos accesibles), haciéndose ateos o, más frecuentemente, agnósticos «funcionales». Los africanos solían aceptar la nueva religión, pero conservando muchas de las creencias que tenían anteriormente. En muchos de los campos de misión, los conversos hacían lo que los latinoamericanos habían hecho siglos atrás; ocultar sus ídolos detrás de los altares. Las iglesias negras de los Estados Unidos nunca han aceptado la teología liberal moderna. Incluso cuando hizo su aparición un predicador de formación liberal como Martin Luther King Jr., consiguió que le escucharan los negros sólo porque siguió empleando el «lenguaje de Sión». Las mujeres, más estrechamente integradas en la sociedad moderna que otras «minorías», debido a la posición que ocupaban en la familia, continuaron, sin embargo, provocando y encabezando muchas de las rebeliones contra dicha sociedad. Anne Hutchinson, Mary Baker Eddy y Madame Blavatsky —unas veces con pleno éxito, pero frecuentemente pagando grandes costos personales— encontraron la manera de obviar el moderno consenso teológico. No debería sorprender el que, cuando el mundo moderno entra en su fase final, estos grupos, por otra parte tan dispares, hayan comenzado a descubrirse unos a otros por encima de las barreras que los separaban. No habían sido consultados a la hora de establecer el «concordato». Consiguientemente, no se sienten obligados a guardarle lealtad.

Este esbozo del papel que la religión acabó desempeñando en la última fase de la era moderna suscita una serie de inquietantes preguntas. ¿Tendrá necesidad de religión la era postmoderna? ¿Tiene esa necesidad cualquier civilización? Escribía Bonhoeffer que el mundo estaba entrando en una era de «absoluta ausencia de religión», y que el cristianismo debía despojarse del «ropaje externo de la religión». Pensaba que la tarea futura de la teología habría de consistir en una «interpretación no religiosa del Evangelio». Pero las preguntas siguen ahí. Y la historia del mundo moderno difícilmente les da respuesta, porque a quienes inicialmente trataron de construir una sociedad basada en la razón les asaltó el pánico en el momento en que *hoi polloi* —que aparentemente se habían limitado a vigilar La Bastilla— comenzaron por su cuenta a derribar a golpes una serie de puertas. Los dirigentes del mundo moderno quisieron entonces que volviera la religión a ese mundo del que habían tratado de desterrarla, a fin de que Dios sustentara la ley y el orden. Pero la cosa les resultó peor de lo que esperaban. Una vez puesto en marcha, ningún resurgimiento religioso puede ser fácilmente controlado. Las «disciplinas» de la vida espiritual no son algo que pueda ser recomendado únicamente para los demás. Los símbolos religiosos —a pesar de los diagnósticos del ya anticuado marxismo «vulgar»— desarrollan por sí mismos su propio dinamismo. Para la burguesía, pues, la religión se convirtió no sólo en un medio para mantener controlado al «populacho», sino también en el modo de controlarse a sí misma la propia burguesía, lo cual resultaba algo bueno y necesario no sólo para «ellos», sino también para «nosotros», porque mantenía a raya los instintos animales de todo el mundo.

Coherentes por encima de todo, los dirigentes de la modernidad estaban dispuestos a someterse a las normas que ellos mismos habían inventado. La primitiva imagen del burgués fanfarrón e iconoclasta, decidido a correr riesgos y a intentarlo todo de nuevo, daba paso ahora a la imagen del circunspecto oficinista granujiento con su inseparable paraguas perfectamente enrollado. El pirata se había convertido en una indefensa víctima, y la religión había sido la causante. No es de extrañar, pues, que antes de que el joven neurólogo de la Bergstrasse comenzara a escudriñar las inconscientes profundidades de la mente de sus pacientes, la religión hubiera sido casi totalmente identificada con el censurador «superego». Freud parece haber considerado la posibilidad de que la religión pudiera ser también relacionada, y aún más estrechamente, con el «id» o con el «ego». Pero nunca desarrolló esta idea más de lo que Marx elaboró su creencia de que la religión, en ocasiones, podía ser para las clases dirigentes mucho más que una simple legitimación. Ni uno ni otro consideraron seriamente la posibilidad de que lo que veían a su alrededor no fuera el cristianismo en su forma original, sino la característica expresión de la religión propia de la era burguesa, que desempeñaba el papel que los dirigentes de dicha era le habían asignado, tanto con relación a la sociedad como con relación a ellos mismos.

Esa disponibilidad a considerarse a sí mismo como parte de la crisis, a percibir tanto el *nihil* dentro de sí como la anarquía reinante en torno a uno mismo, es precisamente lo que distingue al auténtico conservador espiritual del

tantas veces cínico «neo». Ninguna persona auténticamente religiosa puede dudar del carácter fundamentalmente cristiano de la espiritualidad de T. S. Eliot, aun cuando sus «diagnósticos» y sus «recetas» le parezcan equivocados, porque su búsqueda de salvación personal y social fue llevándole a unos niveles de fe cada vez más profundos. Y es perfectamente comprensible, al mismo tiempo, que haya personas seriamente religiosas que suelen enfurecerse ante la tendencia de los neoconservadores, según ellos, a considerar que la religión desempeña lo que uno de sus críticos, Peter Steinfels, denomina función «esencialmente negativa»: [la religión] «contenía y difundía el fanatismo, la violencia, la crueldad, el frenesí y la emoción de masas que son inherentes a la condición humana... La religión va siempre vinculada a la restricción o, en el mejor de los casos, a un *aflojamiento temporal de tensión que hace posible la restricción*»⁷.

Sin embargo, por detrás de lo que comenzó como una reimportación un tanto cínica de lo sagrado para mantener a la gente a raya y convertirse después en la fe de toda una era, se oculta el confuso reconocimiento de una auténtica verdad. A fin de cuentas, el mismísimo Taine decía que la religión era necesaria en virtud de la propia naturaleza de la mente humana, «en la que las ideas, se quiera o no, se expresan en imágenes». Y en este punto, Taine parece exceder la idea hegeliana de que la religión es la filosofía de las masas, haciéndola aún más universal. La facultad que tienen los seres humanos de imaginar, simbolizar y «cosmovisionar» —lo que James Fowler denomina capacidad de «fideizar» (*Faith-ing*)— parece estar en interacción mutua con el razonar moral del individuo en cada fase del crecimiento humano⁸. La gente tiende a hacer sus opciones morales sobre la base de lo que muchas veces no son sino imágenes difusas y moralescentes de lo que es el mundo y de cómo encaja uno en él⁹. Dichas imágenes son casi siempre «alojadas» por la cultura en aquellos sistemas de símbolos y significaciones que reciben de los antropólogos el nombre de «religión». En este sentido, la moralidad emerge efectivamente de la «fe», y no sólo a nivel de masas, sino a nivel individual.

Habría mucho más que investigar en esa nueva disciplina del estudio comparado del desarrollo de la fe. Sin embargo, si los primeros indicios se mantienen en pie, Bonhoeffer se equivocó al prever una era totalmente «postreligiosa». Por eso, la tarea de una teología postmoderna no consiste en elaborar una interpretación «a-religiosa» del cristianismo, sino en recuperar la verdadera finalidad del mismo, superando la degradada condición de medio consciente de autodisciplina personal y de control social en que le ha sumido la modernidad. Consiste en comenzar a explorar todas las consecuencias que se derivan de la afirmación de Pablo Richard de que «para quienes padecen su injusticia, la re-

⁷ STEINFELS, Peter, *The Neo Conservatives. The Men Who Are Changing America's Politics*, Simon and Schuster, Nueva York 1979, p. 182.

⁸ FOWLER, James, *Stages of Faith*, Harper and Row, San Francisco 1981.

⁹ PARKS, Sharon, «Faith Development and Imagination in the Context of Higher Education», Universidad de Harvard (Tesis. 1979. Microfilmada).

conciliación entre religión y mundo moderno es una sacralización de la opresión».

La mencionada tarea comienza cuando uno comprende que quienes forzaron el retorno de la religión al mundo secularizado de la Europa del siglo XIX hicieron lo que había que hacer, aunque por razones equivocadas. Sabían que «nadie vive sólo de pan». Pero, en lugar de volver a «la Palabra que sale de la boca de Dios»— que así es como prosigue el versículo evangélico—, introdujeron una palabra con unas funciones tan limitadas y con un contenido tan diluido que sólo podía servir a la superficial finalidad con que fue introducida: mantener a los «indígenas» en su sitio y moderar los precipitados impulsos de unos y otros. Los artífices del mundo moderno comprendieron lo que mi viejo maestro Talcott Parsons dijo en cierta ocasión haber aprendido de Emile Durkheim: que no basta con decir que la religión es un fenómeno social. Más verdad es que la sociedad es un fenómeno religioso. Y esto significa que, en el mundo moderno en trance de hacerse postmoderno, la teología tendrá que ocuparse de la religión.

18

La resurrección de la vida

En el siglo VI, San Benito abandonó la ciudad mundana y se refugió en las montañas, con la finalidad de poder disponer de un entorno propicio para buscar a Dios y vivir el Evangelio. Esto le llevó a crear una comunidad de hombres que vivieran la misma vida que «los pobres de la tierra». Quizá hoy optara San Benito por abandonar el campo y las montañas, donde actualmente abundan los elegantes y confortables chalets. Quizás abandonara todos esos lugares, donde los ricos y los poderosos han elegido establecer su residencia, y se fuera a vivir entre las masas dependientes y explotadas de la ciudad, en busca del «lugar adecuado» donde releer el Evangelio.

—Giovanni Battista Franzoni
(de la Comunidad Cristiana de S. Pablo, Roma)¹

El que nuestro naciente período postmoderno vaya a ser un período religioso no constituye necesaria y absolutamente una buena noticia. La religión tiene sus ventajas y sus inconvenientes; es una fuente de bien y de mal; da lugar a lo más sublime y a lo más perverso: San Francisco y Torquemada, hospitales e inquisiciones, *La nube del no-saber* y *Los protocolos de los ancianos sabios de Sión*. Pero, supuesto que hemos de tener religión en la era postmoderna, el objetivo de la teología no puede ser hoy la búsqueda bonhoefferiana de un «cristianismo no-religioso». Lo cual, sin embargo, no significa sin más que la teología deba limitarse —como en ocasiones lo ha hecho la teología liberal moderna— a ocuparse de la «experiencia religiosa», o del contenido interno de la fe, o del *kerygma* primitivo, ignorando al mismo tiempo el trascendental asunto de los papeles que la religión desempeña actualmente en la sociedad. Antes de pasar a considerar los recursos que habremos de necesitar para emprender esta tarea teológica postmoderna, tenemos una más importante lección que aprender de nuestros predecesores. Una lección que tiene que ver con la clase de religión o de religiones con que habremos de encontrarnos en el mundo postmoderno.

¹ FRANZONI, Giovanni, «The Earth is God's», en *NTC Summer Special 1978 V*, 13 (julio de 1978: Italian Ecumenical News Agency, 00184 Roma, via Firenze 38, Italia).

Augusto Comte es conocido como el fundador del positivismo. Esta palabra ha llegado a significar hoy muchas cosas. Pero, para Comte, significaba simplemente que el único camino hacia la verdad pasa por la experimentación científica. Abrigaba la vehemente esperanza de que la ciencia pudiera establecer la ética; pero su minuciosa investigación de la historia de la ética le llevó a la desagradable conclusión de que los fríos datos empíricos no impulsan a la gente a la moralidad, sino que la gente necesita algo más cálido, algo que Comte denominó «afecto». Y a través de ulteriores estudios históricos llegó a creer que la religión era la única fuente lo bastante poderosa como para inspirar y, a la vez, disciplinar los afectos.

Pero aquí tropieza Comte con una dificultad. Como científico, sentía que no podía creer en los milagros y en los absurdos de la religión. Además se temía que, a medida que se difundiera el conocimiento científico, nadie podría creer en tales cosas. De ahí el dilema: la moralidad tenía que ser sustentada por la religión; pero ésta no podía ser el cristianismo, que era la única que Comte conocía.

Comte se resistía a desdecirse de la desasosegante lógica de su razonamiento; lo único que se podía hacer era inventar una nueva religión en la que todo el mundo —incluidas las personas más científicamente capacitadas— pudiera creer. Según Comte, tendría que ser una religión en la que el objeto de devoción fuera la humanidad, no Dios.

Hoy día, a excepción de unos cuantos especialistas, nadie ha oído hablar de la «nueva» religión de Comte (que tenía su misa, su santoral y todo lo demás...). Por el contrario, la antigua religión, la que él creía que iba a desaparecer, sigue sumamente viva e incluye entre sus fieles a muchas personas a las que el propio Comte habría reconocido su talante científico. La lección de la heroica y, a la vez, tragicómica historia de Augusto Comte es que tenía razón cuando reconocía que la moralidad y la religión están inextricablemente entrelazadas; percibía correctamente que los «afectos» desempeñan un papel decisivo en la vida ética de cualquier colectividad; y, al igual que Taine, sabía que «la propia mente humana», y no sólo las mujeres y los salvajes, piensan en imágenes. En lo que se equivocó, a pesar del coraje que supone el intentarlo, fue en pretender inventar una nueva religión².

Como cualquier otro mundo, el mundo postmoderno tendrá necesidad de religión. Pero ¿necesitará una religión nueva? Dado que las religiones, como han demostrado Comte y otros muchos, no pueden ser inventadas, la pregunta debe adoptar una forma algo diferente: ¿Es posible que haga su aparición una nueva visión religiosa que nos ayude a salir de la edad moderna, agonizante y obsesionada por su propia muerte, y acceder a la siguiente era?

No se puede simplemente pasar por alto la posibilidad. En el pasado han aparecido nuevas religiones, y el cristianismo es una de ellas. De hecho, si nos

atenemos a lo que hay, es una de las más recientes. En otro tiempo, hubo quienes vieron en el comunismo o en el socialismo las creencias del futuro. Hoy son pocos los que lo ven así. Algunos han tratado de inventar un sistema de creencia universal que reuniera diversos elementos de las creencias existentes, como sería el caso del baháismo, una especie de «esperanto espiritual». Tanto el baháismo como el esperanto gozan de suficiente salud, pero difícilmente pueden pretender haber «arrasado». Algunas feministas han intentado reanimar o crear un culto contemporáneo de «la diosa», pero, hasta ahora, sus esfuerzos sólo han servido para ganarse a un reducidísimo número de mujeres.

Supuesto que no existen indicios de que haya alguna nueva religión acechando el momento propicio para hacer su aparición y animar la era postmoderna, la siguiente pregunta lógica sería: ¿qué clase de recursos espirituales están manifestándose —en el caso de que los haya— que puedan proporcionar la base de ese nuevo mundo que necesitamos y deseamos? Volvemos de nuevo a lo de los dinosaurios y los ratones de campo.

No pretendo insinuar que el cristianismo haya de suministrar todos los recursos religiosos que precisa el mundo postmoderno. Si creo, sin embargo, que el cristianismo puede ofrecer una aportación decisiva a esa nueva civilización global, y que lo hará de una manera totalmente distinta de como lo ha hecho durante la era moderna. Pero sólo un cristianismo radicalmente transformado y «des-modernizado» podrá seguramente hacer dicha aportación. Ahora bien, ¿es posible un cristianismo postmoderno o «des-modernizado»?

A primera vista, la perspectiva no parece muy halagüeña. La mayor parte de las instituciones del cristianismo y de sus formulaciones doctrinales y éticas están tan identificadas con el agonizante mundo moderno que resulta difícil ver cómo podrían hacernos cambiar o sernos de utilidad en un futuro postmoderno. Pero hay teólogos que, aun cuando han perdido la esperanza en la religión moderna, incluida su variante cristiana, no han renunciado a un cristianismo liberado de su actual cautiverio. Pablo Richard insinúa que el único modo de recuperar lo que él llama la «esencia liberadora» del cristianismo de su alianza con el mundo moderno consiste en ver a éste desde la perspectiva de quienes son cristianos, pero en un cierto sentido no son «modernos». Hemos de volver a repensar el Evangelio desde el punto de vista de quienes han sido excluidos del mundo moderno o pisoteados por él, porque, según Richard, ellos constituyen lo «absolutamente otro» de este mundo y, puesto que no han internalizado plenamente la síntesis mundo moderno/teología liberal, se encuentran en la única posición desde la que es posible transformarlo o subvertirlo³.

Para Richard, lo «absolutamente otro» del mundo moderno son los pobres. Yo añadiría de algún modo a esos «otros» de lo que hablan Taine y Stuart Mill (las mujeres, los «bárbaros», las «sencillas gentes trabajadoras...»). Todos ellos han internalizado en alguna medida el cristianismo moderno, que constitu-

² COMTE, Augusto, *Curso de Filosofía positiva*, Ed. Magisterio Español, Madrid 1977; *Catecismo positivismo*, Ed. Nacional, Madrid 1982.

³ RICHARD, Pablo, «El Evangelio entre la Modernidad y la Liberación», en *Servir* XIV, 76 (1978), p. 471.

ye la ideología religiosa actualmente dominante y que nadie que viva en el mundo moderno puede ignorar enteramente. Pero estos «otros» no lo han absorbido del todo e incluso, frecuentemente, han contado con sus propias interpretaciones de determinados aspectos del mismo como fuentes alternativas de sentido y de identidad. No han faltado quienes han llegado a aprovecharse del cristianismo como una poderosa instancia para la subversión y la rebelión. Estos «otros rostros de Cristo», encarnados tanto en las comunidades religiosas como en la reflexión teológica, al haberse resistido a ser utilizados para hacer creíble la modernidad, constituyen la única plataforma de lanzamiento segura para ir más allá de dicha modernidad. Son estas interpretaciones las únicas que pueden facilitar la aportación cristiana al núcleo religioso esencial de un mundo auténticamente postmoderno.

El principal estímulo para la renovación del cristianismo ha de venir de la base y de la periferia, de aquellos sectores del mundo cristiano que se hallan al margen del consenso moderno-liberal. Y lo cierto es que dicho estímulo ya está viniendo de aquellos lugares donde los cristianos son pobres, especialmente de América Latina; de aquellas áreas donde viven como pequeñas minorías rodeadas de culturas no-cristianas, como es el caso de Asia; de aquellas iglesias que viven sometidas a dictaduras políticas, como ocurre en el mundo comunista y en muchas partes de la América Central y Meridional; de las iglesias norteamericanas formadas por negros y por blancos pobres; de aquellas mujeres que sufren la agonía de lo que significa ser creyente y ser mujer en una iglesia que durante dos milenios ha perpetuado el sistema patriarcal. Todas éstas son gentes sumamente dispares; pero tienen en común todas ellas el hecho de haber sido sometidas a todo tipo de transacciones, sucesivamente incluidas y excluidas de la modernidad y su aura religiosa. Su forzado arrinconamiento en los laterales (o, mejor, en los sótanos, las cocinas, los bajos fondos y las miserables colonias) de la modernidad es lo que ahora les permite ofrecer una versión del cristianismo que es liberadora porque no se ha visto sometida al estrecho tamiz de ningún «concordato» ni ha sido deformada por la limitadísima función que el mundo moderno ha asignado a la religión y a la teología.

La fórmula de Pablo Richard para la elaboración de una teología postmoderna proporciona precisamente la base estructural requerida. Una teología postmoderna que pretenda ser viable no podrá ser creada ni por quienes se han retirado totalmente del mundo moderno ni por quienes lo han aceptado incondicionalmente, sino que deberá venir de quienes, viviendo en él, nunca han formado parte de él plenamente, como las mujeres del poema de Adrienne Rich, que, a pesar de haber vivido de lleno la tragedia, no vieron sus nombres inscritos en la lista de bajas. Deberá ser creada por quienes, al igual que los cristianos norteamericanos de raza negra, se han negado a aceptar el evangelio del negrero, pero sin por ello haber rechazado en su integridad el Evangelio. Como observa Marshall Berman en su obra *Todo lo que es sólido se disuelve en aire*⁴,

⁴ BERMAN, Marshall, *All That Is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*, Simon and Schuster, Nueva York 1982.

los modernistas del siglo XIX siempre supieron comprender tanto el peligro como la promesa que encerraba el espíritu moderno. La actitud del «todo o nada» —que o todo lo canoniza o todo lo anatematiza— no se manifestó hasta el siglo XX. Sin embargo, lo que hace falta no es una especie de prudente término medio, de mitigado equilibrio entre lo que ha tenido de bueno y de malo la teología liberal moderna, sino una teología forjada por quienes han sido a la vez bendecidos y maltratados, acariciados y pisoteados por la religión de la era moderna.

La teología moderna se sintió hechizada por la mente. Centró su atención en las ideas y se preocupó especialmente por el problema del bien y del mal. La teología postmoderna habrá de centrar su atención en el cuerpo, en la naturaleza de la comunidad humana y en el problema de la vida y la muerte.

Y esto no es sólo una predicción. Cuando se examinan las teologías que brotan de las diversas comunidades cristianas «marginadas», se observa que en todas ellas ocupa un lugar central la Resurrección o algo claramente análogo a ella. Los latinoamericanos no han dejado de insistir en una «teología antifetichista de la vida», contra lo que ellos consideran una cultura de mercaderías sin vida y de muerte gris. Los asiáticos hablan de la presencia en sus congéneres hindúes y budistas de un espíritu de Dios vivificante. Los negros deploran la falta de «alma» que se detecta en un mundo «empalidecido». Las mujeres hablan frecuentemente de la necesidad de devolverle al cuerpo humano todos sus sentidos, porque son absolutamente sensibles ante un cristianismo que se ha hecho excesivamente árido y cerebral. La gente pobre de raza blanca en la Iglesia no teoriza demasiado al respecto; pero al observador perteneciente a la clase media siempre le impresiona la tremenda energía que se manifiesta en las danzas, los gritos y las declaraciones extáticas del pentecostalismo de las clases bajas, por ejemplo.

El fundamento religioso de una nueva civilización mundial no necesita ser inventado, porque ya existe. Los ratones de campo ya andan pululando entre los mamuts. Las insignificantes congregaciones de Corinto, Roma y Efeso florecieron en las cavidades e intersticios de un imperio que se rompía en pedazos. Incluso parece que «en la casa del César» había un minúsculo grupo de «santos». Posteriormente los monasterios, y más tarde aún los conventículos de la Reforma Radical, se convirtieron en el caldo de cultivo o semillero de la siguiente fase de la historia. Pues bien, hoy, los rudimentos de una civilización postmoderna están retoñando en los márgenes y en las «grietas».

Los tres ingredientes necesarios para que una era caracterizada por una civilización llegue a su punto de despegue (un *estilo de existencia personal*, una *visión teológica* y una *forma colectiva*) están todos ellos apareciendo entre los «parias» militantes de la modernidad.

1. Al nivel del *estilo personal de vida*, podemos comprobar la aparición de una forma de «espiritualidad mundana», de «misticismo comprometido», que

está tomando el lugar de los modos monásticos y pietistas heredados de los períodos medieval y moderno. El título de un reciente libro sobre dirección espiritual, *Invitar a la mística, apoyar al profeta*⁵, revela el centro de atención de la nueva espiritualidad moderna. A diferencia de la de San Antonio, esta nueva espiritualidad se nutre no de un decidido abandono del mundo, sino de un constante avanzar y retirarse, un constante meterse en el dolor y el conflicto del ámbito de lo secular y un no menos constante acudir al remanso de la soledad y de una comunidad que proporcione apoyo y protección. Una biografía de San Antonio dice de él que «pasó casi veinte años... consagrado a la vida ascética, sin arriesgarse a salir al exterior y dejándose ver sólo muy de vez en cuando». Finalmente, sus amigos, profundamente preocupados por él, echaron abajo la sólida puerta que él mismo había cerrado entre sí y el exterior. Entonces, prosigue el biógrafo, «Antonio salió de allí como de un lugar sagrado, tras haber sido introducido en los misterios divinos e inspirado por Dios»⁶.

La espiritualidad postmoderna comienza dando por sentado que es necesario tener momentos de soledad, pero que no hay por qué retirarse a una celda durante veinte años para encontrar a Dios, porque Dios está presente en medio de la confusión y la complejidad del mundo. Y a Dios no se le encuentra dándole la espalda a ese mundo, sino zambulléndose en él con la certeza de que el encuentro del hombre con la divinidad tiene lugar en el encuentro mismo del hombre con el hombre, y de manera especial en el esfuerzo por crear los signos del advenimiento del Reino de Dios, que es reino de paz y de justicia. Escribiendo desde la atormentada tierra salvadoreña, dice Jon Sobrino:

La verdadera novedad del nuevo estilo de vida está programáticamente detallada en el Sermón de la Montaña... Lo esencial es la afirmación de que el amor, el servicio y la verdad constituyen la única clase de poder capaz de anticipar el reino. Visto a esta luz, el mandamiento del amor a los enemigos expresa la absoluta radicalidad de la exigencia de Jesús... El amor al enemigo verifica la conversión de uno, porque el enemigo es la personificación más extremada y aguda del otro⁷.

Debemos subrayar que no estamos hablando aquí de una insólita espiritualidad teórica que esté siendo elaborada por una nueva casta de teólogos, sino de una forma de disciplina que está manifestándose en el vivir humano cotidiano. Teólogos como Jon Sobrino serían los primeros en reconocer que lo que están haciendo no es recomendar o crear un estilo de espiritualidad, sino aclarar y comentar una espiritualidad que está brotando en medio de ellos.

⁵ DYCKMAN, Katherine Maria y CARROL, L. Patrick, *Inviting the Mystic, Supporting the Prophet: An Introduction to Spiritual Direction*, Paulist Press, Ramsey (New Jersey) 1981.

⁶ Citado en: BOYER, Ernest, «Edges and Rhythms: The Spiritualities of Solitude and Community», en *Sojourners* (junio de 1982), p. 14.

⁷ SOBRINO, Jon, *Christology at the Crossroads: A Latin American Approach*, Orbis Books, Maryknoll (N. Y.), p. 56. (El original en castellano lleva el título de *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*, México 1977).

Y está brotando entre aquellas comunidades, congregaciones, culturas y pueblos que, a la vez que han querido positivamente aferrarse con firmeza al mensaje cristiano, han rechazado la imperante interpretación moderna de lo que dice el Evangelio. ¿Habría que sorprenderse, pues, de que entre los «santos» ejemplares del mundo moderno se incluya a un predicador negro (Martin Luther King Jr.), a una mujer (Dorothy Day) y a un latinoamericano (Monseñor Oscar Arnulfo Romero)? Todas éstas fueron personas de una profunda fe, las cuales, en lugar de buscarse una cueva o de aceptar el aislamiento institucional que nos separa a la mayoría de nosotros de la agonía del mundo, se zambulleron de lleno en dicho mundo. Pero no lo hicieron simplemente como «activistas» o «agentes transformadores», sino como seguidores de Jesús dispuestos a correr los riesgos que conlleva el ser discípulos.

2. Al nivel *teológico*, la nueva visión religiosa puede detectarse en el animado intercambio dialogal que tiene lugar entre las comunidades de esos cristianos que hemos dado en llamar «los otros» y en el interior de cada una de dichas comunidades. Las teologías que emanan de estas comunidades son lo que —empleando con bastante libertad el término— denominamos «teología de la liberación». Ahora bien, no se trata de una «escuela de pensamiento» unificada. No se trata de una única teología. Lo que sí tienen en común todas estas teologías es la firme determinación de independizarse de las consabidas escuelas de teología que han sido incubadas en las universidades europeas y norteamericanas, elaboradas casi exclusivamente por varones de raza blanca e ideadas para responder a lo que se considera que son las necesidades de unos lectores cultos y «pensantes» (léase: capaces de dudar y de hacer preguntas).

Lo que también tienen en común las teologías de la liberación es el ferviente deseo de hacer una nueva valoración del cristianismo y otras tradiciones religiosas desde la perspectiva de quienes, históricamente, se han visto impedidos de efectuar una reflexión teológica y una formulación de símbolos religiosos. A pesar de sus diferencias, todas las teologías de la liberación desean realizar lo que los latinoamericanos denominan una *ruptura*, un desenganche radical de los métodos, las imágenes y los programas de las teologías actualmente imperantes. Lo cual no significa un intento de huir de la teología cristiana en cuanto tal, sino únicamente de aquellos aspectos o partes de la misma que les han ocasionado daño. Consiguientemente, las mujeres, los negros y los asiáticos difieren acerca de cuáles son exactamente los rasgos de esa herencia teológica de los que desean liberarse; y esto es lo que propicia la existencia entre ellos de un conflicto creador.

Hay quienes opinan que estas diversas tendencias teológicas no sólo están escasamente relacionadas entre sí, sino que además se mueven en direcciones abiertamente diferentes y, en último término, son inconciliables. Tomemos, por ejemplo, la teología asiática de la liberación, que podemos encontrar en las iglesias cristianas de países con tradiciones religiosas predominantemente hinduis-

tas o budistas⁸. Algunos de los teólogos embarcados en esta tarea afirman que las teologías occidentales de la liberación, especialmente la teología norteamericana de la negritud y la latinoamericana, son demasiado estrictas y acriticamente cristianas, demasiado «occidentales» y, tal vez, hasta imperialistas. Y acusan especialmente a los latinoamericanos de no mostrar interés por el desafío que supone el pluralismo religioso. Los latinoamericanos, por su parte, se quejan de que la preocupación por el pluralismo religioso puede llevar a una especie de estúpida tolerancia y puede proporcionar una estupenda excusa para no hacer frente al problema de la justificación religiosa de las sociedades injustas.

Las mujeres han acusado a los negros y a los latinoamericanos de no ser capaces de ver el sexismo existente no sólo en las teologías dominantes que ellos critican, sino también en sus propias teologías. Los negros, por su parte, han criticado a las teólogas feministas (la mayoría de las cuales son blancas y procedentes de las clases medias cultas) de ignorar el racismo.

Pero, a pesar de todas estas fricciones, yo no creo que estas diversas teologías de la liberación sean necesariamente antagonistas. Más bien, son particularistas; es decir, no pretenden ser universalmente aplicables, sino la expresión de situaciones muy concretas. Lo cual sugiere que la teología del mundo postmoderno no será tan coherente ni tan sistemáticamente unificada como intentan serlo las teologías modernas, sino que serán capaces de soportar un mayor grado de discontinuidad y de falta de cohesión. Para lo cual existe una muy buena razón. Las personas que han vivido en el seno de sectores oprimidos y dominados de cualquier sociedad saben perfectamente que los sistemas y símbolos que insisten en la universalidad y en la complección acaban muchas veces dando, a cambio, diversidad y particularidad. Sean cuales fueren sus pretensiones de imparcialidad y de capacidad de abarcarlo todo, a la hora de tratar con la polvorienta y sucia realidad los sistemas unitarios de pensamiento suelen convertirse en ideologías de dominación. El esfuerzo de la teología moderna por serlo absolutamente todo para todas las personas y en todas partes tal vez sea una de las características de su modernidad que no vayan a sobrevivir en un mundo postmoderno, en el que habrá de prosperar necesariamente lo particular y concreto. Asimismo, es probable que lo narrativo ocupe el lugar que en la teología moderna tiene lo que podríamos llamar «obsesión por la sistematización y la coherencia interna», cosas ambas que tienden a vaciar de emoción y colorido a las expresiones religiosas. La teología postmoderna habrá de desarrollarse y florecer a partir de las narraciones.

3. Al nivel de la *forma colectiva*, los recursos necesarios para un cristianismo postmoderno tampoco tienen que ser inventados, porque ya están brotando con fuerza entre las grietas abiertas en el pavimento de la modernidad.

⁸ Véase: SONG, C. S., «Many Peoples and Many Languages» (mimeografiado), 1982; BALASURIYA, Tissa, *The Eucharist and Human Liberation*, Orbis Books, Maryknoll (N. Y.) 1979; ANDERSON, Gerald H., *Asian Voices in Christian Theology*, Orbis Books, Maryknoll (N. Y.) 1980; ENGLAND, Jhon C. (ed.), *Living Theology in Asia*, Orbis Books, Maryknoll (N. Y.) 1982.

Estas nuevas estructuras de existencia social cristiana adoptan tantas formas como la teología de la liberación; ahora bien, todas ellas comparten las características que veíamos al hablar de las llamadas comunidades de base. Al igual que la teología de la liberación, el movimiento de las comunidades de base ha nacido a lo largo de las dos últimas décadas, y concretamente entre los empobrecidos y desarraigados cristianos de las aldeas rurales y las *favelas* urbanas de América Latina. El movimiento ha crecido espectacularmente y se ha extendido a Europa, Asia y América del Norte. Lo constituyen centenares de miles de grupos locales que centran su atención en el estudio de la Biblia y en la acción política, y son frecuentemente críticos con respecto a las ideas, las pautas de organización y las prácticas litúrgicas de los sectores más «instalados» de la Iglesia⁹.

A lo largo de la historia, ningún movimiento religioso ha conseguido llegar muy lejos a base únicamente de ideas. Las religiones, a diferencia de las filosofías, van siempre inseparablemente acompañadas de ritos y prácticas simbólicas, de canciones y narraciones. Sólo cuando sus ideas van asociadas a las citadas realidades colectivas —que nacen de aquellas y las influyen—, se hace realmente significativo un movimiento religioso. Ese vehículo lo están proporcionando hoy las comunidades cristianas de base del Tercer Mundo y sus análogos en otros lugares del planeta. Ya visitábamos «La Chispa» y examinábamos de cerca el movimiento de las comunidades de base. Lo único que pretendo ahora es recordar dos rasgos que subrayan la importancia de dichas comunidades como futura forma de realidad cristiana colectiva.

El primero de tales rasgos es que, al igual que las diversas teologías de la liberación, también las configuraciones sociales del cristianismo postmoderno difieren entre sí, debido a que unas y otras recusan diferentes distorsiones o falseamientos del moderno cristianismo liberal. Las mujeres, como es lógico, tienden a urgir de la jerarquía aquellos cambios que les permitan ejercer en igualdad de condiciones la responsabilidad y el liderazgo en las iglesias. Frecuentemente apoyan la ordenación sacerdotal de las mujeres y piden que se reformen los cánticos y las oraciones en el sentido de que adopten un lenguaje menos exclusivo, es decir, que no haga uso constantemente del masculino para referirse a todos los fieles y que no se refiera siempre a la divinidad en ese mismo género. Las iglesias «negras» conservan y fomentan celosamente, en el culto y la predicación, las características típicamente afro-americanas que suelen ser despreciadas por las congregaciones de mayoría blanca. Las comunidades de base suramericanas impugnan la tradicional alianza política entre la jerarquía y la oligarquía. Los grupos populares europeos luchan por la participación de los laicos en un contexto en el que las iglesias han estado siempre excesivamente dominadas por el clero. Así pues, unos y otros buscan insistentemente el equi-

⁹ BAVAREI, Michael, *New Communities, New Ministries: The Church Resurgent in Africa, Asia and Latin America*, Orbis Books, Maryknoll (N. Y.) 1983.

valente de la *ruptura* teológica propiciada por la teología de la liberación a nivel intelectual.

El segundo rasgo consiste en que, del mismo modo que la Resurrección de Cristo y del cuerpo humano viene a constituir un motivo central en la teología del cristianismo postmoderno, así también la resurrección del «cuerpo místico», el re-nacimiento de la comunidad colectiva, está convirtiéndose en la principal característica organizativa de estas nuevas «células». En la época moderna, las iglesias cristianas vinieron a ser un conglomerado de individuos. Las congregaciones se convirtieron en otros tantos grupos de personas aisladas (o, a lo más, de familias) que daban origen a una iglesia mediante una especie de contrato social (una idea dotada de un «pedigree» inequívocamente moderno). Sin embargo, en las todavía recientes comunidades de base, los vínculos son a la vez más particulares y más «holísticos» (del griego *holos* = todo entero). Las mujeres han descubierto su hermandad. Los negros afirman su afinidad con aquellos otros cuyo color ha hecho que su historia sea lo que es. Los pobres descubren una cercanía a aquellos otros que comparten su situación de desheredados. La palabra «solidaridad», que hunde sus raíces en el movimiento obrero, ha sido empleada a veces para describir este descubrimiento de una profunda vinculación, a la que los primeros cristianos se referían cuando hablaban de que eran «miembros los unos de los otros». En la teología cristiana clásica, esta extraordinaria ligazón no era entendida como resultado de una simple consanguinidad natural, sino como algo propiciado por los dones del Espíritu y por la presencia en la asamblea de Aquel que había resucitado de entre los muertos. Las teologías de los movimientos cristianos postmodernos celebran la vida en oposición a la muerte. Su estilo de organización subraya la comunidad frente al individualismo, y los modos orgánicos frente a los modos mecánicos de vivir juntos. Su disciplina espiritual insiste en el abandono de la celda y del claustro para zambullirse en la agitada corriente de la vida. Dondequiera que uno mire, descubre el mensaje de la Pascua, el mismo que animó a la Iglesia primitiva y que parece constituir la proclamación central de las iglesias postmodernas.

19 Hacia una teología postmoderna

¿Cuáles son las ideas con las que se han identificado los que durante siglos se han resistido a la modernización capitalista? (...) Tales movimientos han sacado su vigor principalmente del potencial de las ideas tradicionales, de las ideas religiosas.

—Jürgen Habermas

Durante siglos, el principal interlocutor de la teología ha sido la filosofía. Agustín discutió con los neoplatónicos; Tomás de Aquino se pasó la vida dialogando animadamente con Aristóteles; los teólogos del siglo XIX se las tuvieron que ver con los filósofos idealistas, y los del XX con los existencialistas. Sin embargo, cuando se divisa el final del camino de la teología moderna, resulta evidente que tanto la teología como la filosofía necesitan desesperadamente nuevos interlocutores. Por lo que se refiere a la teología, esos interlocutores están siéndolo las religiones del mundo y las tradiciones de la piedad popular. Y la filosofía puede llegar a tomar la misma decisión, dado que, al igual que los teólogos, los filósofos parecen ser cada vez más conscientes de que «estamos asistiendo al final de una época, y el proyecto de la modernidad ha llegado a su término»¹.

Al igual que los teólogos, los filósofos no dejan de discutir acerca del camino que hay que seguir ahora. Una estrategia —avanzada por aquellos a quienes determinados críticos denominan «antihumanistas»— consiste en afirmar que todo el asunto de la modernidad ha constituido un absoluto desastre desde sus comienzos; que el diablo es ciertamente un modernista. Mejor dicho: que lo moderno es el diablo. «La crisis de la modernidad no puede solucionarse mediante la realización del proyecto moderno», afirma Joel Whitebrook al resumir su postura, «porque dicho proyecto constituye precisamente la raíz de la crisis»².

¹ WHITEBROOK, Joel, «Saving the Subject: Modernity and the Problem of the Autonomous Individual», en *Telos* 50 (invierno 1981-1982), p. 79.

² *Ibid.*, p. 75.

En su libro *El crepúsculo de la subjetividad*, Fred Dallmayr describe la citada postura del siguiente modo:

...el malestar de la vida moderna, de la vida contemporánea, podemos hacerlo remontar, ya sea directa o indirectamente, a su talante antropocéntrico y subjetivista o, por el contrario, a su preocupación por el sujeto pensante; según algunos, el citado malestar ha alcanzado ya una fase crítica, con el consiguiente resultado de que el «final» o la «muerte» del hombre es inminente (si es que no es ya un hecho consumado) (...). El remedio radica en cambiar radicalmente de objeto de atención, con el fin de dis-locar o «des-centrar» al hombre en favor de las estructuras englobantes de las relaciones sistemáticas³.

Así, pues, para esta corriente de pensamiento, cuyo máximo representante intelectual es el ya desaparecido filósofo alemán Martin Heidegger, el volver atrás es la única forma de ir hacia adelante. Debemos comenzar por reconocer no sólo que la modernidad ha periclitado, sino que debía hacerlo.

Para un segundo grupo de pensadores, la edad moderna no ha constituido un fracaso absoluto, sino un perfecto híbrido: mitad demonio, mitad ángel de luz. Ha habido en ella elementos liberadores y elementos sofocantes. Y se ha dado en ella una verdadera batalla entre dos tendencias perfectamente definidas, una de las cuales, la ilustración, ha representado a «los malos» de la película, y la otra, el movimiento Romántico, a «los buenos». Esta visión del mundo moderno subraya que, sean cuales hayan sido sus fallos, ha creado una serie de imágenes convincentes acerca de cómo podría ser un mundo mejor, ha elevado el ideal de la libertad y ha propiciado la posibilidad de la persona individual como agente moral.

Una de las principales objeciones de este segundo grupo frente al primero consiste en que «el descentramiento del sujeto», por el que abogan los antimodernistas de la «línea dura», podría desembocar en un auténtico desastre. Podría no sólo acabar descentrando a la persona, sino también perdiéndola. Según esta segunda tendencia, la edad moderna ha realizado muchas cosas, aun cuando ahora se halle en crisis. Sus escritores y poetas nunca olvidaron que los seres humanos no son pura inteligencia, sino que además abrigan unos deseos y unas ansias que no se pueden ignorar (que es lo que han tendido a olvidar los pensadores de la Ilustración). Puede haber sido este reconocimiento romántico de las «razones del corazón» lo que ha hecho que pensadores como Franz Rosenzweig, Martin Buber y Ernst Bloch sean sumamente benévolos con la religión. Todos ellos han desconfiado de muchas de las características del mundo moderno, pero también han sabido ver en él una oportunidad para hacer realidad parte de las promesas de la fe y de la emancipación del hombre.

La tercera postura, cuyo más característico representante es hoy Jürgen Habermas, sostiene que, aun cuando la modernidad se encuentra en verdaderas

dificultades, el camino hacia adelante no es otro sino el camino hacia adelante. Es decir, debemos seguir la trayectoria establecida por ese vasto y ambicioso «proyecto moderno»⁴. Para Habermas, no hay nada esencialmente erróneo en la idea fundamental de la modernidad; lo único que ocurre es que otras poderosas fuerzas, en particular el consumismo capitalista, la han privado de contenido y la han deformado. A Habermas le preocupa especialmente el hecho de que lo que en el actual mundo moderno pasa por «razón» no responde en absoluto a la idea de razón que tenían los que con tanto entusiasmo la exaltaron originalmente. La razón se ha reducido al «cómo», es decir, a lo que Habermas denomina «razón instrumental»; por eso es preciso que recuperemos la original idea moderna de un tipo de razón —que Habermas llama «razón práctica»— que no se pregunta únicamente «¿cómo?», sino también «¿por qué?», y que se compromete con una determinada ética y unos determinados valores. Ni ángel ni demonio; el mundo moderno se asemeja más a un viajante despistado que ha perdido su camino y necesita que le orienten.

También está convencido Habermas de que, aun cuando el mundo moderno se encuentra mortalmente amenazado por la asfixiante omnipresencia del factor «administrativo», sin embargo, son los ideales morales y las sanciones legales de la propia era moderna los que permiten la aparición de auténticos contra-movimientos que podrían liberarnos de sus deformaciones. Y fundamenta su teoría en algo análogo al viejo concepto de «ley natural»: lo que él denomina teoría de la «praxis comunicativa».

Lo que Habermas quiere decir es que la clave secreta de la naturaleza humana y la norma de toda sociedad deben partir del hecho de que las personas se hablan unas a otras, se comunican. Las personas consultan, conversan, discuten, insinúan, preguntan, solicitan, negocian... y todo ello lo hacen mediante el lenguaje. Sostiene Habermas que allí donde las personas son libres para conversar y posteriormente llevar a cabo las decisiones tomadas, y allí donde las estructuras sociales tienen en cuenta y fomentan tal conversación, allí florecen la comunidad y la justicia. Sin embargo, cuando ese tipo de conversación libre está prohibida, como sucede en las sociedades totalitarias, o se ha hecho de ella algo inútil e irrelevante, como es el caso de las sociedades «administratizadas», la libertad languidece. Las personas sólo pueden conversar libremente cuando se encuentran unas con otras en plano de igualdad, cuando no existe ninguna amenaza tácita contra el hecho de hablar con libertad. La lógica interna de la comunicación humana consiste en que el derecho de las personas a crear, conservar y cuidar los lugares y las asociaciones para este tipo de conversación, no sólo no debe ser restringido, sino que incluso debe ser renovado y profundizado constantemente. Para Habermas, «en el principio fue la palabra», y aunque la palabra no sea Dios (Habermas no es creyente), sí es la norma por la que se juzga todo lo demás.

³ DALLMAYR, Fred, *The Twilight of Subjectivity: Contributions to a Post-Individualist Theory of Politics*, University of Massachusetts Press, Amherst 1981.

⁴ HABERMAS, Jürgen et. al., «The Dialectics of Rationalization: An Interview», en *Telos* 49 (1981).

La teoría de Habermas recuerda la obra de John Rawls, de Harvard, el cual afirma que, en la gramática y en la lógica del propio discurso moral, pueden discernirse unas normas de carácter interno, algo que San Pablo podría haber identificado como «la ley que hasta los paganos llevan impresa en sus corazones». Al igual que la teoría de Rawls, la de Habermas propicia —al contrario de lo que sucede con otras muchas teorías— una apertura a las preguntas teológicas. Básicamente, la posición de Habermas con respecto a la modernidad se caracteriza por una moderada confianza en que se ha tratado y sigue tratándose de un «proyecto» plausible, y que los seres humanos poseen la suficiente capacidad interior como para llevarlo a cabo.

Cuando se examinan estas tres posturas —la antimodernista, la modernista ambivalente y la «modernista crítica» de Habermas— desde una perspectiva teológica, ¿cuál de ellas resulta más aceptable? ¿Cuál de ellas encierra una más firme promesa de poder ayudar al cristianismo a realizar su aportación al mundo postmoderno?

Muchos de los críticos religiosos de la modernidad —tanto cristianos como musulmanes, hindúes o budistas— se decantan del lado de la primera postura. Para ellos, todo el «proyecto moderno» es un grotesco error que no puede ser reparado, sino que debe ser sencillamente abandonado. Tal vez sea por esto por lo que muchos pensadores religiosos contemporáneos encuentran una resonancia en Heidegger (aunque también éste, igual que Habermas, insistió en que era ateo). Sin embargo, su rechazo de la modernidad es demasiado radical, demasiado extraño y demasiado desprovisto de matices. Puede que el diablo sea un modernista, pero ciertamente no le pertenece todo el mundo moderno. Personalmente, soy también bastante escéptico con relación a las tendencias «anti-ilustracionistas» del grupo de los modernistas ambivalentes. La historia del nazismo me ha convencido de que la excesiva fascinación por las fuerzas oscuras y los sentimientos rudimentarios de un *Volk*, cuando no está sometida a la disciplina de un pensamiento crítico sin trabas e incluso de la «razón», puede preparar el camino hacia el desastre. Desconfío profundamente de eso que llaman «pensar con la sangre». Si apruebo, de todos modos, la importancia que esta segunda postura concede al utopismo; ahora bien, la utopía tiene que dejar espacio para descubrir los mitos destructivos y desenmascarar los sentimientos fraudulentos.

La idea de Habermas de que los beneficios morales y legales de la modernidad son auténticos beneficios que no deberían perderse, y que además pueden proporcionarnos una fundamental apertura que nos permita reunir los recursos necesarios para avanzar hacia la postmodernidad, es una idea válida. También coincido con Habermas en la importancia que concede a la comunicación humana en comunidad. Pero, tal vez porque yo me baso en una visión más teológica de la naturaleza humana, no comparto su confianza en que una mera «conversación razonable», alejada totalmente de una tradición moral y religiosa, pueda conseguir todo lo que él espera. Las personas necesitan, para conversar, unos más amplios marcos de referencia éticos y simbólicos, que son los

que han de ser comunicados a través de las escrituras, las narraciones, los ritos y las tradiciones.

Si hago incondicionalmente mía la creencia de Habermas de que es preciso impedir que la razón sea reducida a unas funciones meramente instrumentales. Pero, en lugar de limitarse a recuperar la «razón práctica», habría que añadir a esa labor restauradora lo que Fritjof Schuon denomina «inteligencia contemplativa»: ese componente que los filósofos de antaño no sentían reparo alguno en llamar «sabiduría». Lo cual llevaría consigo la recomposición de la fragmentada mente moderna, de tal modo que se reconociera como objeto apropiado para la inteligencia humana no sólo el ámbito de la moral, sino también el ámbito del «sentido».

Al igual que todos los pensadores éticos que critican a la sociedad, Habermas tendrá que acabar revelando de dónde toma él las normas morales de las que hace uso. Por lo general, según él, provienen de los valores implícitos que se hallan presentes en la comunicación humana. Pero en una entrevista que le hicieron en Berlín en 1981, al preguntarle qué ventaja real creía que tenía su teoría de la praxis comunicativa sobre otras anteriores teorías críticas de la sociedad, Habermas declaró que la ventaja de una teoría de la praxis comunicativa consiste en que «los contenidos normativos de una vida social humana pueden ser introducidos de una manera libre de toda sospecha... sin necesidad de recurrir a una filosofía de la historia para introducirlos, por así decirlo, de contrabando»⁵. Las anteriores teorías nos habían permitido hablar únicamente de «agentes, ...actos, consecuencias», etcétera; es decir, el vocabulario de la mayor parte de las actuales éticas filosóficas. Pero, gracias a la teoría de la praxis comunicativa, ahora es posible «hablar también de las características de los mundos-de-vida en los que se mueven tales agentes».

Si seguimos examinando lo que para Habermas significan esos «mundos-de-vida», nos hallaremos de pronto en un territorio perfectamente conocido por los teólogos. Dice Habermas:

¿Cuáles son las ideas con las que se han identificado los que durante siglos se han resistido a la modernización capitalista?

Bien avanzado el siglo XIX, ya no se identificaban tanto con los ideales de los movimientos de emancipación burgueses, y ciertamente no con las ideas del socialismo. Tales movimientos han sacado su vigor, por el contrario, principalmente del potencial de las ideas tradicionales, de las ideas religiosas, de la ley natural fundada en la religión, etc. No me refiero únicamente a las Guerras Campesinas, sino que más bien todo ello se extiende hasta el movimiento de los artesanos del siglo XIX. Estos movimientos son propiciados tanto por provocaciones directas de los sentimientos de injusticia como por la necesidad de espontaneidad y de expresión⁶.

⁵ *Ibidem.*

⁶ *Ibidem.*

Tal vez no caiga en la cuenta Habermas de que muchas de las ideas tradicionales y religiosas en que en otro tiempo se inspiró la gente para oponer resistencia a la «modernización capitalista» (así como a otros aspectos de la modernización) siguen aún vivas. Para millones de personas, las ideas religiosas no han dejado nunca de ser las fuentes de donde han sacado fuerza e inspiración. Baste únicamente mencionar a Polonia y a El Salvador para comprender lo que todo esto sigue significando hoy.

En su entrevista, prosigue Habermas indicando cómo los mismos mundos-de-vida tradicionales se encargaron de poner rigurosos límites a la eficacia política de tales movimientos. Lo cual, sin embargo, no hace sino resaltar la importancia que tiene el entender cómo escapan hoy a estas limitaciones los movimientos religiosos tradicionales. Se podría incluso argüir que la más eficaz resistencia frente a los elementos destructores de la modernidad —el desgobierno administrativo y el hambre que afecta a los estratos más deprimidos— proviene «no ciertamente de aquellos sectores que profesan las ideas del socialismo», sino de los «mundos-de-vida» de motivación religiosa. Sería como para mover a risa a los dioses el que la esperanza de Habermas de que «el proyecto de la modernidad habrá de llevarse a cabo» se hiciera realidad por hacerlo posible precisamente los marginados que sufren el desprecio y el rechazo de la modernidad.

Y esto es algo que podría ocurrir perfectamente. La teología cristiana postmoderna, que ya está brotando en la base y en la periferia, deberá llegar a un acuerdo con dos realidades absolutamente formidables: el pluralismo religioso en general y la religión popular. Los «mundos vividos» de los que habla Habermas no se encuentran en la mente de los teóricos sociales, sino en las narraciones y costumbres de personas muy concretas a lo largo y ancho del mundo. Y estas estructuras simbólicas de los mundos vividos son algo que casi siempre se conserva y se desarrolla en la religión, no sólo en la religión «elaborada» de la que hablan los libros de texto, sino también en esa común religión popular que tantas veces pasa inadvertida. Vamos, pues, a dejar por el momento a los filósofos para pasar a la «conversación» que la teología cristiana debe entablar con las restantes creencias del mundo y con la religión popular, preguntando a cada una de ellas qué es lo que pueden enseñarnos acerca de la liberación de la humanidad con respecto al tambaleante «proyecto de la modernidad».

20

Cuando hablan las viejas «runas»* La teología postmoderna y las religiones del mundo

En una época en que la sociedad occidental ya no es el mundo entero, sino una pequeña parte —a menudo muy arrogante— de un mundo humano mucho más vasto, que además es víctima de las exigencias y prácticas occidentales, la pretensión del cristianismo de que «en ningún otro hay salvación» tropieza con una oposición evidente: el «imperialismo cristiano» constituye una constante acusación.

—Edward Schillebeeckx
*Jesús. La historia de un viviente*¹

El mundo postmoderno es un mundo pluralista desde el punto de vista religioso. Pero tanto el renaciente fundamentalismo político como la teología de la liberación de las bases populares son movimientos inequívocamente cristianos. Ambos adquieren particular vigor en aquellos continentes cuyas tradiciones religiosas y culturales son predominantemente cristianas. Además, tanto el fundamentalismo como la teología de la liberación tienden a ser teologías esencialmente centradas en Cristo. El fundamentalismo combate lo que sus portavoces denominan la «anodina paternidad de Dios» propia del pensamiento liberalista. La teología de la liberación, por su parte, insiste en la figura de Jesucristo frente al excesivo culto a los santos y el fatalismo religioso. Sin embargo, a medida que crecen y se difunden a otras áreas del mundo, ambos movimientos están descubriendo la necesidad de abordar en su conjunto la heterogeneidad espiritual. ¿Será capaz alguno de estos dos movimientos de hacer frente satisfactoriamente a este ineludible hecho de la vida contemporánea? Es ésta una

* *Runa*: signo de escritura del antiguo alfabeto teutónico, empleado especialmente por los escandinavos y los anglo-sajones, que se remonta al siglo II. Eran una derivación de los caracteres romanos o griegos, adaptados a un tipo de escritura cuneiforme. (Nota del traductor).

¹ SCHILLEBEECKX, Edward, *Jesús. La historia de un viviente*, Ed. Cristiandad, Madrid 1981, p. 21.

pregunta que está por responder. Pero la respuesta que se dé constituirá uno de los principales «tests» de la capacidad de uno y otro movimientos para salir de sus respectivos límites «regionales» y ejercer más extensamente su influjo.

No puede haber la menor duda acerca del carácter religiosamente heterogéneo del incipiente mundo postmoderno. No sólo vivimos en un planeta en el que coexisten múltiples espiritualidades, sino que el fenómeno del creciente pluralismo alcanza prácticamente a cada continente, cada nación y cada ciudad. Como consecuencia de la actividad misionera cristiana del siglo XIX, las migraciones a nivel mundial y la difusión en Occidente de las prácticas religiosas orientales, el anterior fenómeno de las «esferas de influencia» ya no tiene tanta validez. Ahora ya no puede pensarse aquello de que el cristianismo es para el Occidente, el budismo para el Sudeste asiático, el islamismo para el Oriente Medio, etc., etc. Actualmente, hay de todo en todas partes. Hay presbiterianos nacidos en Camboya, budistas de la tercera generación en los Estados Unidos y templos hindúes en el Caribe. Las religiones-ghetto —que cuentan con el factor del aislamiento para poder sobrevivir— están desapareciendo. Los muchachos del «Hare Krishna» cantan su salmodia en la Plaza de San Pedro de Roma; el cristianismo está resurgiendo en la China continental; y los jóvenes intocables de la India, que a sí mismos se denominan «panteras», han comenzado recientemente a convertirse al budismo con objeto de sustraerse al sistema hindú de las «castas». Hoy día, las religiones coexisten y se influyen mutuamente, con independencia de que lo aprueben o no los teólogos, los mullahs o los obispos.

El pluralismo religioso es un hecho irreversible. Pero, a la hora de afrontarlo realmente, tanto el fundamentalismo como la teología de la liberación tendrán que superar unos obstáculos formidables. El fundamentalismo ha sido la rama del cristianismo que se ha mostrado menos comprensiva hacia otras tradiciones religiosas. Por lo general, los fundamentalistas han considerado como idólatras, paganos o infieles a los budistas y a los musulmanes. Por su parte, la teología de la liberación, en tanto que procede del contexto latinoamericano, se encuentra limitada por la relativa uniformidad religiosa de aquel continente. A diferencia de los africanos o los asiáticos, los cristianos sudamericanos no han tenido, durante siglos, que hacer frente a una presencia vigorosa de religiones «rivales», puesto que los indios indígenas y los esclavos africanos estaban confinados en los alrededores de la sociedad y, en cualquier caso, frecuentemente hacían suya la religión cristiana. Ni el fundamentalismo ni la teología de la liberación parecen, pues, estar especialmente dotados para hacer frente al pluralismo religioso, y hasta hace muy poco ninguno de ambos movimientos había hecho demasiado por superar esta limitación.

Sin embargo, en los modernos círculos teológicos académicos el panorama es totalmente diferente. En la última década, el pluralismo religioso ha constituido la cuestión más debatida de todas. Si se revisan los títulos de los artículos publicados durante los diez últimos años en las más influyentes revistas de estudios teológicos y religiosos, si se hecha una ojeada a los catálogos de li-

bros sobre religión que se han impreso, si se fija uno en los cursos que ofrecen los seminarios y los departamentos de religión de las universidades, puede uno sacar la impresión de que el pluralismo religioso es lo único de lo que merece la pena hablar. Y no es que sea algo meramente «añadido» o «restringido», como sucedía antaño en los cursos de estudio comparado de las religiones. Nada de eso. El pluralismo religioso está modificando prácticamente todos los campos del estudio religioso. En lugar de insistir en la unicidad de la antigua fe hebrea, los especialistas en Antiguo Testamento no dejan de buscar paralelos en las religiones cananeas. Los dioses de los sirios y los babilonios, que en otro tiempo eran considerados como algo periférico, son actualmente estudiados con enorme interés y comprensión. Los estudiosos del Nuevo Testamento comparan las epístolas paulinas y los evangelios sinópticos con los pergaminos gnósticos y con los textos hindúes o budistas. Los moralistas se sienten fascinados por los modelos de ética y los códigos legales de otras tradiciones religiosas. Los filósofos de la religión escudriñan minuciosamente textos occidentales y asiáticos en busca de valores de carácter universal. La psicología de la religión, la fenomenología de la religión y las prácticas espirituales son sometidas a estudios comparados por los especialistas en los respectivos campos².

Ahora bien, las religiones sólo pueden ser comparadas y contrastadas hasta cierto punto. Los estudiosos de la religión no son máquinas. Son personas que tienen que hacer frente a los mismos interrogantes sobre la vida y la muerte, lo justo y lo injusto, etc., de que se ocupan las diversas religiones. No pueden evitar, pues, plantearse el problema de la verdad. Los economistas que investigan teorías contrapuestas acerca del ahorro o de la inflación tienen que decidir cómo invertir ellos su propio dinero. Del mismo modo, los que abordan el estudio de las religiones comparadas tienen que decidir, a fin de cuentas, cómo van a vivir su propia vida y cómo van a tomar sus propias decisiones. Tienen que preguntarse qué tipo de fe ha de orientar sus opciones fundamentales. Esta ineludible necesidad de optar ha llevado al estudio académico de la religión a reconocer francamente que nadie puede estudiar la religión de un modo meramente descriptivo. Lo cual, a su vez, hace cada vez menos plausible los mitos modernos de la neutralidad y la objetividad.

Ni los fundamentalistas ni los teólogos de la liberación han pensado jamás que el estudio de otras religiones pueda hacerse de un modo neutral. Para unos y otros está en juego algo que es tremendamente importante: la salvación de las almas del infierno o la liberación de quienes son víctimas de la opresión.

² Véase especialmente: SMART, Ninian, *Reasons and Faiths*, Routledge & Kegan Paul, Londres 1958; HIER, John (ed.), *Truth and Dialogue in World Religions*, Westminster, Filadelfia 1974; RUPP, George, *Christologies and Cultures. A Typology of Religious Worldviews*, Motron, La Haya y París 1974; SAMARTHA, Stanley J., *Course for Dialogue. Ecumenical Issues in Inter-Religious Relationships*, Orbis Books, Maryknoll (N. Y.) 1982; BERGER, Peter (ed.), *The Other Side of God. A Polarity in World Religions*, Anchor Press, Garden City (N. Y.) 1981, donde se incluye mi artículo «The Battle of the Gods? A Concluding Unsystematic Postscript».

Aunque resulte paradójico, el actual auge de los estudios «académicos» sobre el pluralismo religioso está llevando a adoptar un enfoque que resulta semejante al de las teologías más orientadas hacia la praxis. La crisis es auténtica y, aunque es sumamente dudoso que los fundamentalistas vayan a contribuir de modo significativo a resolverla, las teologías de la liberación sí podrían hacerlo.

«QUE HABLEN LAS VIEJAS RUNAS»

Los teólogos modernos están empezando a constatar que han llegado a un momento crítico en el estudio de las religiones del mundo. En la primavera de 1982, después de haber empleado una serie de años en investigar la compleja producción bibliográfica publicada al respecto durante la pasada década, un especialista llamado Carl Raschke trató de encontrarle un sentido al fenómeno. Raschke comprendió que había que hacer frente, por fin, al problema de las distintas pretensiones de veracidad que reivindicaban para sí unas y otras tradiciones³.

Raschke enumera cuatro formas de afrontar el «problema de la verdad» por parte de los estudiosos de la religión. La primera consiste en estudiar de un modo atento y benévolo las diversas expresiones de fe a base no sólo de observar, sino de «sentir» la manera en que dicha fe incide en la singular y concreta realidad de quienes la profesan. Este método da por sentado que habría que escuchar sin prejuicios, porque, muchas veces, lo que la gente verdaderamente cree no coincide con lo que los teólogos afirman que deberían creer. Habría, pues, que estudiar las diversas creencias sin establecer juicio alguno acerca de su validez o su verdad.

Este primer modo de enfocar el asunto exige una cierta mezcla de capacidad de atención, interés y solicitud por el tema y «suspensión del juicio». En realidad, puede uno ponerlo en práctica visitando un templo de adoradores de serpientes en Virginia occidental, balanceándose con los devotos de Krishna en un templo de Vrindavan, oyendo cantar a los monjes tibetanos o meditando un oscuro texto escriturístico. Ahora bien, no se trata del frío y objetivo distanciamiento propio de la observación analítica. Lo que requiere este método es una disciplinada capacidad para entrar, escuchar y contemplar sin evaluar. Es un método adoptado casi instintivamente por la mayor parte de los estudiantes norteamericanos de fenomenología religiosa.

El inconveniente de este método es que, antes o después, quienquiera que investigue la fe debe afrontar los problemas de la vida y la muerte. Merece la

³ RASCHKE, Carl A., «Religious Pluralism and Truth: From Theology to Hermeneutical Dialog», en *Journal of the American Academy of Religion* (Marzo de 1982), p. 35.

pena considerar con atención por qué los muchachos iraníes de trece años se internan en un campo de minas iraquí con la seguridad de que, si saltan hechos pedazos, serán recompensados por Alá con la vida eterna. La verdad es que, por su propia naturaleza, la fe religiosa tiene que ver con aquellas cosas por las que uno está dispuesto a vivir y a morir; por eso es por lo que, inevitablemente, brota la pregunta: «¿Es verdad?».

El segundo de los métodos que enumera Raschke también me resulta familiar, porque ha venido a ser asociado al nombre de mi colega, el profesor Wilfred Cantwell Smith, ex-director del Centro para el Estudio de las Religiones del Mundo en la Universidad de Harvard⁴. La originalísima aportación de Wilfred Smith suele sintetizarse en la siguiente frase: «no hay que estudiar las 'religiones', sino a la gente». Según él, la misma palabra «religión» es en sí misma una engañosa abstracción. Para Smith, lo que habría que estudiar sería la «fe». Y la fe sólo puede hallarse en los seres humanos y en las huellas que éstos dejan en los ritos, las escrituras y las costumbres. Según Smith, la fe es esa enorme confianza y alegría que constituyen lo único que permite a los seres humanos sentirse a gusto en el universo y descubrir un sentido, tanto en el mundo como en sus propias vidas. Además, esta confianza ha de ser lo bastante profunda como para que —a diferencia de lo que ocurre con una creencia, una opinión o una idea— permanezca constantemente estable, con independencia de lo que suceda al nivel de los acontecimientos inmediatos.

Tampoco este enfoque consigue el objetivo de suministrar modo alguno de hacer frente al problema de la verdad. Wilfred Smith pretende que el método sea algo más que descriptivo. Opina que cuando las personas religiosas desechan abstracciones como el budismo o el cristianismo y se enfrentan honradamente consigo mismas y con los demás como criaturas de fe, no puede dejar de producirse una cierta «convergencia», que consiste en experimentar la existencia de una fuente común de confianza. Pero Smith nunca ha conseguido mostrar cómo se produce dicha convergencia. El esperar que se produzca puede, en sí mismo, ser cuestión de fe, algo que, con el profesor Smith, puede uno afirmar y esperar, pero que no es posible demostrar a «los de poca fe».

El tercer método, según Raschke, lo ilustran perfectamente aquellos estudiosos que afirman que, por debajo de las infinitas particularidades de las diversas expresiones de fe, subyace una única y primordial tradición⁵, la cual no es fácilmente visible, pero está ahí. Sería, por decirlo así, el «estrato fundamental», del cual las distintas «religiones» del mundo no serían sino otras tantas «estalagmitas» superficiales, y que puede ser descubierto por el cuidadoso y experto geólogo de la fe. Para los pensadores de esta «escuela», el cristianismo y las de-

⁴ SMITH, Wilfred Cantwell, *Faith and Belief*, Princeton University Press, Princeton (N. J.) 1979; *Towards a World Theology: Faith and Comparative History of Religion*, Macmillan/Westminster, Londres/Filadelfia 1981.

⁵ Véase especialmente: SMITH, Huston, *Forgotten Truth*, Harper & Row, Nueva York 1976.

más tradiciones son variantes de algo mayor y más global (la revelación total de Dios a todas las criaturas, o la universal capacidad humana de religiosidad).

Esta postura de «la unidad por detrás de la diversidad» goza de muy amplia aceptación, tanto entre los expertos como entre la gente «de a pie». Un ejemplo clarísimo es el del profesor John Macquarrie, de la Universidad de Oxford. Adoptando un método filosófico, Macquarrie ve el enigma del pluralismo religioso como algo análogo al antiquísimo debate en torno a «la unidad y la diversidad», que se remonta al menos a la antigua Grecia. Para Macquarrie, «Dios» es el nombre de la unidad última, que trasciende todas las aparentes contradicciones y diferencias. Escribe Macquarrie:

Estas religiones vivirán una junto a la otra en la tierra en un futuro no muy lejano. Pero habrán de tratar de unirse más y demostrar, mediante una vida y una acción comunes, su fundamental compromiso con el Uno, sea cual sea el nombre que a ese Uno quiera darle cada religión (...). No hay ninguna fe que, por sí sola, haya llegado aún a comprender la plenitud del Uno (...). Por eso es por lo que cada fe debe ser sumamente respetuosa y estar dispuesta a aprender de las intuiciones espirituales de las demás⁶.

Esta postura es acertadamente descrita por Raschke como una «solución hindú» al problema del pluralismo, porque, efectivamente, afirma que el abigarramiento de tradiciones religiosas no es sino un «carácter secundario», pero que, en el fondo, todos los distintos ríos y riachuelos de la fe toman sus aguas de un solo e inagotable depósito. Todos los dioses no son sino «avatares» de la realidad divina.

También en este caso —al igual que sucedía cuando hablábamos de la confianza de Wilfred Smith en la «convergencia» de las personas de fe— podemos decir que esta tercera postura puede estar en lo cierto..., pero no puede demostrarlo. Al igual que la esperanza de Smith, también esta visión de una secreta unidad requiere un muy considerable «salto de fe». Ahora bien, en este caso el salto es hacia una fe que le resultaría mucho más aceptable a un hindú culto y moderno —cuya tradición ya postula la existencia de una única fuente divina con innumerables rostros— que a la mayor parte de los musulmanes o de los judíos ortodoxos. Sería un salto que podría interesar a las tendencias místicas de las religiones del mundo (sufismo, budismo esotérico, cristianismo gnóstico...), pero no a aquellas otras tendencias más «ortodoxas». Todo lo cual no significa que el enfoque sea incorrecto. Significa únicamente que postula una cierta respuesta (una respuesta «hindú») antes de ser cuidadosamente investigadas otras alternativas.

Por último, Raschke estudia un cuarto método de afrontar el pluralismo: el propugnado por el católico indio Raimundo Panikkar. Dicho método consis-

te en una forma de diálogo entre personas de diferente fe. Pero no se trata de un diálogo centrado en las diferencias y/o semejanzas existentes entre las diversas tradiciones religiosas. Lo que propugna Panikkar es un diálogo que atraiga a los interlocutores hacia ese «núcleo tácito» que todos ellos comparten⁷.

Para Panikkar —sacerdote y místico, hijo de padre hindú y de madre española católica—, la mayor parte de los diálogos entre personas religiosas se malogran cuando los interlocutores comienzan a argüir, comparar, defender, conceder..., como si fueran diplomáticos que negocian un tratado. Lo que Panikkar recomienda vivamente es un mayor respeto por el silencio, unas mayores dosis de reverente consideración mutua y de éxtasis compartido. No se trata ni de ocultar las diferencias ni deregonar a bombo y platillo las semejanzas, sino de permitir que unas y otras sean lo que realmente son. Se trata de esperar y escuchar. Es un procedimiento que recuerda enormemente el *ahimsa* (no-violencia) de Gandhi.

Evidentemente, todos los métodos mencionados por Raschke para hacer frente al dilema del pluralismo religioso tienen su fuerza. Pero, aun sumándolos todos, todavía sigue sin resolverse el problema de la verdad. Esto lo reconoce el propio Raschke, que sugiere que ha llegado el momento de que tanto el estudio de la religión como el diálogo entre personas religiosas se realicen fuera del ámbito de las meras descripciones y comparaciones. Quienes se embarquen en este tipo de actividad deberán reconocer que existe otra dimensión, que la realidad a que apuntan sus palabras y sus silencios debe también convertirse en parte del propio proceso. El diálogo debe dejar de ser una reflexión secundaria sobre la religión para convertirse en búsqueda religiosa. Y opina Raschke que, cuando esto suceda, también el diálogo se convertirá en ocasión de nueva revelación, de nuevo desvelamiento de la divinidad.

En opinión de Raschke, lo que él propone habrá de llevarnos «más allá de la teología». Llega incluso a insinuar la conveniencia de acuñar un nuevo término, «dialogía», con el fin de subrayar y hacer bien patente el cambio que todo ello supone. Es verdad que el camino que sugiere habrá de llevarnos más allá de la teología moderna y de los estudios modernos sobre la religión; pero ¿nos llevará más allá de la teología en cuanto tal? Según Raschke, la respuesta es «sí», porque, en su opinión, la teología conlleva necesariamente lo que él llama «circunscribir lo divino como objeto de reflexión», mientras que la dialogía «se abre camino a través de todas las representaciones 'standard'», al objeto de permitir «que hablen las viejas runas». A Raschke le inquieta el hecho de que las teologías estén ya demasiado «cuajadas», demasiado determinadas, y que, consiguientemente, incluso una teología transcultural no pasará de ser una mezcotanza, todo lo ordenada que se quiera, de las connotaciones tradicionales existentes, pero que no puede dar lugar a nada realmente nuevo. La dialogía pondría a estas creencias en una «tensión expositiva» y «mitigaría su rigor icó-

⁶ MACQUARRIE, John, «The One and the Many: Complementarity of Religions», en Thomas A. Aykara (ed.), *Meeting of Religions, New Orientations and Perspectives* (Center for Indian and Inter-religious Studies, Roma), Dharmaram Publishers, Bangalore (India) 1978.

⁷ PANIKKAR, Raimundo, «The Myth of Pluralism: The Tower of Babel. A Meditation in Non-Violence», en *Cross Currents* 29 (verano de 1979).

nico» para que uno pudiera hacerse consciente de los múltiples estratos de significación.

Al hablar de «dialogía», ¿se refiere Raschke a algo parecido a lo que venimos llamando «teología postmoderna»? Tal vez, él respondería que no; pero ello podría deberse a su forma de concebir la teología como un sistema estático de pensamiento, cuyas fronteras ya están firmemente determinadas. Ahora bien, ¿y si la teología no estuviera tan petrificada como él piensa que lo está?

La obra del teólogo alemán Eberhard Jungel *The Doctrine of the Trinity: God's Being Is Becoming*⁸ («La doctrina de la Trinidad: el ser de Dios está en devenir») es un tratado sumamente serio en el que sería inútil tratar de descubrir mención alguna de las «viejas runas» o de «mitigar el rigor icónico». Su autor nos recuerda que, según la clásica tradición bíblica, Dios no es una entidad fija, un ideal estático o la simple encarnación de unos principios eternos, sino que, más bien, Dios es un ser «que deviene». Lo cual significa que las personas de fe deben estar constantemente atentas a nuevas, inesperadas e inauditas percepciones de Dios, no sólo porque así aprenden a ver lo que siempre ha estado ahí, sino porque Dios «deviene» y, por lo tanto, constantemente salen a la luz nuevas cualidades de Dios.

Con lo cual, tal vez esté suministrando Jungel el fundamento metafísico de la «dialogía» de Raschke, y quizá este último esté sugiriendo un método con el que poder discernir esas nuevas cualidades de Dios. Sin embargo, tanto uno como otro estarían beneficiándose del modo sumamente imaginativo de pensar acerca de Dios que actualmente está teniendo lugar en la base y en la periferia. El teólogo cristiano chino C. S. Song, escribiendo con el talante propio de lo que un colega japonés denomina «Época post-primer-mundista», da a entender con toda suavidad que Dios padece y experimenta el dolor de los seres humanos⁹. Desde El Salvador, Jon Sobrino muestra que un Dios que ama de veras, y no sólo de manera figurada, ha de resultar tan herido y lastimado como las personas en las que habita¹⁰. Isabel Carter Heyward, una atrevida teóloga feminista, da a entender que Dios no es tan sólo un ser cambiante y en devenir, sino que el hecho de que Dios entre en un auténtico toma y daca con los seres humanos significa que éstos colaboran realmente a la redención de Dios¹¹.

En último término, lo de menos es si las teologías postmodernas que actualmente surgen son denominadas como «teología», «dialogía» o de cualquier otra manera. Lo importante es que los cristianos se encuentren con sus congéneres de otras grandes tradiciones religiosas no de un modo distanciado o agresivo, sino con auténtico deseo de escuchar en común lo que dicen las viejas ru-

⁸ JUNGEL, Eberhard, *The Doctrine of the Trinity: God's Being Is Becoming*, Eerdmans, Grand Rapids (Mich.) 1976.

⁹ SONG, C. S., «Many Peoples and Many Languages» (mimeografiado), 1982.

¹⁰ SOBRINO, Jon, *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento de Jesús*, México 1977.

¹¹ HEYWARD, Isabel Carter, *The Redemption of God*, University Press of America, Washington, D. C. 1982.

nas. Es importante que esta escucha mutua tenga lugar no en un ámbito religioso perfectamente delimitado, sino en el combate y el compromiso cotidianos de la vida real. La lógica interna del enfoque estrictamente académico del pluralismo religioso está conduciéndolo fuera del ámbito precisamente académico y haciéndole entrar de lleno en ese mundo sucio y mugriento en el que tanto el fundamentalismo como la teología de la liberación tratan de contender con la misma «cacofonía».

PAGANOS, LIBERALES Y OTROS INFIELES

Con su habitual y encantadora franqueza, habla Jerry Falwell de cómo puede él, en cuanto fundamentalista, luchar por unos objetivos morales y políticos junto a personas de las que él piensa que van a ir al infierno. «Puedo hacerlo» —afirma Falwell— «como ciudadano privado», no como ministro de la Thomas Road Baptist Church. Y dice también que, cuando habla a los mormones, a los católicos y a los judíos, pone especial cuidado en no ofenderlos ni en proponerse a sí mismo como modelo, ni siquiera en la «Hora del Evangelio de los Viejos Tiempos». «Afortunadamente, los fundamentalistas como yo hemos crecido mucho en los últimos veinte años», sigue diciendo Falwell. Y añade: «Hemos estado descubriendo que sólo podemos asociarnos con la verdad, pero que podemos cultivar la amistad en otros muchos campos afines». Amistad, sí; asociación, no. Coalición política, sí; compromiso doctrinal, no: un acto de equilibrio verdaderamente delicado, en el que, sin embargo, Falwell parece arreglárselas bastante bien.

Para la teología de la liberación, la base de la alianza interreligiosa es la causa de los pobres. Para Falwell, sin embargo, ésta es precisamente la clase de causa que hay que evitar a toda costa, al objeto de mantener unida la coalición en lo esencial.

La gente se pregunta —dice Falwell—: ¿qué pasa con los pobres? Nosotros nunca podríamos presentar a «Mayoría Moral» el asunto de los pobres, porque la pregunta inmediata sería: ¿y quién va a determinar lo que hemos de enseñar a esas gentes? ¿Los mormones? ¿Los católicos? No, nosotros no queremos saber nada de semejante asunto. Como personas privadas y como ministros, podemos contraer el compromiso que nos parezca oportuno u obligado contraer. Pero no en nombre de «Mayoría Moral». Porque si nos metemos en ello y nos dedicamos a crear puestos de trabajo, a recaudar fondos y a enredarnos excesivamente con los pastores locales, entonces la pregunta es: ¿y qué pastores? Si decimos que los pastores mormones, entonces los fundamentalistas se retiran por el foro. Si decimos que los pastores católicos, los que se van son los judíos; etcétera. Lo que tenemos que hacer, sencillamente, es mantenernos al margen del asunto de la ayuda a los pobres¹².

¹² FALWELL, Jerry, «An Interview with the Lone Ranger of American Fundamentalism», en *Christianity Today* XXV, 15 (4 de septiembre de 1981), p. 24.

¿Mormones...? ¿Católicos...? Para la mayor parte de los protestantes, el colaborar con estos grupos tal vez no signifique tener que superar un insalvable obstáculo ecuménico, y apenas podría decirse que se trata de una cuestión de pluralismo religioso. Pero es que para los fundamentalistas las diferencias entre los católicos («que creen en la justificación por las obras») o los mormones («que tienen otra Biblia») y los budistas o los hindúes es algo carente de toda transcendencia. La verdad no conoce «grados». No hay razón, pues, para que las mismas consideraciones morales y políticas que llevan a Falwell a colaborar con los judíos y los mormones le impidan colaborar con cualquier grupo religioso del mundo. Echando mano de un ejemplo que probablemente es para él más problemático que el caso de los «sikhs» o el de los «sintoístas», dice Falwell: «nosotros estamos dispuestos incluso a colaborar con las feministas (...) y ya lo estamos haciendo en el tema de la pornografía».

Con todo, cuando se le presiona un poco más, Falwell reconoce la existencia de una base teológica que sustenta esta alianza político-moral, la cual no está construida únicamente sobre el pragmatismo. El fundamento teológico viene expresado en el capítulo 14 del libro de los Proverbios, que para él significa que «el vivir de acuerdo con los principios de Dios engrandece a una nación; y el violar los principios de Dios hunde a una nación en la vergüenza». Opina Falwell que, en el pasado, Dios miró siempre con predilección a los Estados Unidos porque sus ciudadanos respetaban los principios de Dios. Lo cual, prosigue Falwell, «no tiene nada que ver con el hecho de que la gente vaya al cielo o al infierno. Lo determinante en este terreno es la relación personal con Cristo». Ahora bien, Norteamérica habrá de permanecer libre si sus iglesias son capaces de evangelizar al mundo; y sólo conservará su libertad si se respetan los principios de Dios. La «Mayoría Moral» sirve al evangelio indirectamente, a base de crear y preservar la libertad.

Ya hemos visto que las comunidades cristianas de base tienen su teología de la historia, exactamente igual que la tienen los fundamentalistas. Para ambos movimientos, la iglesia opera en un marco más amplio que ella misma y en el que Dios actúa a través de entidades colectivas (que para los fundamentalistas es la nación, mientras que para los liberacionistas son los pobres en su totalidad). Pero sería engañoso forzar excesivamente la comparación, dado que las semejanzas son más incidentales que sustanciales, mientras que las diferencias son enormes.

La mayor parte de los teólogos de la liberación latinoamericanos ignoran los diversos problemas del pluralismo religioso. En aquel subcontinente la tradición católica hispánica se distingue por su omnipresencia, lo cual les ha hecho relativamente ciegos (hasta hace muy poco) a las religiones indígenas de origen africano en Sudamérica. Pero los teólogos de la liberación y las comunidades populares de otras partes del mundo, especialmente de Asia, han comen-

zando a abordar el asunto, por lo que es a ellos a quienes vamos a dedicar ahora especial atención.

El modo que los teólogos de la liberación tienen de enfocar el pluralismo religioso está determinado por cristianos políticamente comprometidos de aquellas zonas del mundo donde el pluralismo no es una simple cuestión intelectual, sino también una cuestión política y un hecho de la vida diaria. Los primeros en abordar el tema han sido cristianos que han entrado en íntimo contacto con movimientos revolucionarios en determinadas regiones en las que los problemas de la injusticia y de la lucha de clases están entremezclados con los problemas de casta, de religión y de fidelidades comunales.

Tissa Balasuriya es un sacerdote católico de Sri Lanka, un país que en Occidente solíamos conocer con el nombre de «Ceilán». Dada su condición de asiático, vive en una parte del mundo donde las iglesias cristianas son minúsculas minorías. Pero vive también en una región que ha experimentado todo el impacto del control colonial europeo y el poder erosionador de la actividad empresarial de Occidente, cosas ambas procedentes de continentes supuestamente cristianos.

En su condición de cristiano asiático, Balasuriya afirma aceptar la teología de la liberación, especialmente en su forma latinoamericana, como una ansiada ruptura con respecto al papel protagonista desempeñado por los teólogos europeos y norteamericanos, que han sido quienes durante muchos años han influido decisivamente en el quehacer de los teólogos en todo el mundo. Sin embargo, los pensadores occidentales no solían ser conscientes de hasta qué punto el contexto occidental en el que vivían (el de la abundancia capitalista) determinaba todo cuanto escribían. Al ser un cristiano de Sri Lanka, comprometido en el continuo intento de recomenzar una y otra vez por parte de quienes tenían que padecer la herencia colonial, Balasuriya acoge también la teología de la liberación como una importante aportación al actual proceso liberador.

Es su condición de cristiano asiático políticamente activo, Balasuriya también tiene algunas críticas que hacer a la teología de la liberación latinoamericana. Y esas críticas las ha expresado frecuentemente, a medida que ha ido aumentando en los últimos años la interacción teológica entre Asia y América Latina¹³. Según él, la insistencia de los latinoamericanos en fijarse en la relativamente reciente historia de la expansión capitalista como la forma histórica del pecado social, les ha llevado a pasar por alto la más dilatada historia de la expansión blanca y europea, que ha sido un proceso impulsado por otros factores distintos de los económicos (sin negar éstos). En su opinión, este hecho explica por qué los teólogos latinoamericanos no han manifestado demasiado interés por la monstruosa destrucción de las civilizaciones maya, azteca e inca,

¹³ BALASURIYA, Tissa, «Latin American Theology of Liberation: An Asian View», en *The Church at the Crossroads* (IDOC Europe Dossier Six), IDOC International, Roma 1978; véase también, del mismo autor, «The Asians», en Sergio Torres y John Eagleson (ed.), *The Challenge of the Basic Christian Communities*, Orbis Books, Maryknoll (N. Y.) 1981.

que se hallaban en su apogeo precisamente cuando llegaron los españoles. Y se pregunta también por qué casi todos los teólogos latinoamericanos (al igual que los grupos dirigentes de carácter secular en América Latina) son de piel bastante clara y de origen europeo, mientras que la gente más pobre son indios o negros de origen africano. Balasuriya cree que en la teología de la liberación latinoamericana existe un oculto componente de carácter religioso, cultural y racial, y en esto coinciden especialmente con él algunos teólogos negros norteamericanos.

¿Hay en la esencia misma del cristianismo, y no sólo en su forma moderna, un gene defectuoso que le impulsa periódicamente a estallar en actividades expansionistas, cruzadas, «pogroms» y conquistas, a expensas de las culturas de otros pueblos? Y si no es así, ¿tiene el cristianismo alguna peculiaridad que le haga susceptible de ser empleado por movimientos seculares de carácter expansionista o dominador? ¿Qué es lo que ha hecho posible que el llamado «Gran Encargo» («Id a todo el mundo y predicad el Evangelio») haya sido explotado una y otra vez por fuerzas imperialistas empeñadas en la conquista y en la rapiña más que en el amor y el servicio? ¿Será debida esta tendencia, quizá, al precoz maridaje de la iglesia con la idea griega de *paideia*, que tanto tiene que ver con la responsabilidad que sentían los griegos de «civilizar» a los bárbaros? Esto haría que el defecto se pareciera más a una malformación resultante de un trauma infantil que a una malformación genética; es decir, sería algo grave, pero no fatal. ¿No será la «religiosización» del mensaje de Jesús un error que, durante milenios, ha dividido innecesariamente a los cristianos de aquellas otras personas cuyas vidas se han visto determinadas por lo que el mundo moderno denomina «religiones» (que —como hemos visto al hablar de Wilfred Smith— es un concepto inventado por el Occidente cristiano)? Sin negar que dicho mensaje ha permitido que un sistema obsesionado por el dinero y que contradice su auténtica esencia haya abusado escandalosamente de él, la difícil pregunta que queda por responder es si en el cristianismo, en cuanto «religión», hay algo que lo hace intrínsecamente susceptible de pervertirse de ese modo. Si el cristianismo posee dicho gene o rasgo distintivo, entonces Balasuriya tiene razón: los cambios teológicos que la situación exige son de una magnitud y de un alcance mucho mayores de lo que actualmente piensa la mayor parte de los teólogos de la liberación. Un serio diálogo entre cristianos y miembros de otras tradiciones religiosas que no han manifestado la citada obsesión expansionista (al menos no tan notoriamente) es lo único que nos permitirá responder a todas estas preguntas.

Opina Balasuriya que la teología de la liberación latinoamericana saldría enormemente fortalecida si se tomara más en serio no sólo la experiencia religiosa de las poblaciones indígenas de su propio ámbito, sino también la experiencia de las religiones del mundo. El sabe perfectamente que la mencionada limitación de la teología latinoamericana es sencillamente, en gran medida, el resultado histórico de la impresionante difusión del cristianismo católico a lo largo y ancho de todo un continente. «Ahora bien», dice Balasuriya,

...en otras muchas partes del mundo la lucha por la liberación humana tiene que producirse en el contexto de unas sociedades pluralistas. De ahí que los grupos de acción-reflexión e incluso las «comunidades populares» no estén formados únicamente por cristianos, sino también por creyentes de otras religiones, tales como el hinduismo, el budismo, el islamismo, el confucianismo, etc. Consiguientemente, la «revisión de vida» habrá de basarse en una mucho más amplia inspiración en diferentes tradiciones que proporcionen una más profunda comprensión de la persona humana, del mundo y del Absoluto. Lo cual supondrá una forma de ecumenismo mucho más amplia que la que generalmente puede encontrarse en la reflexión teológica que se hace en América Latina¹⁴.

Según Balasuriya, este «más amplio ecumenismo» tendría trascendentales repercusiones en la misión y en la evangelización. Es importante reconocer que, para este cristiano asiático, todo lo dicho no significa que haya que «diluirl» el evangelio para hacerlo más aceptable a los budistas o a los hindúes. Más bien, lo que él pretende es una teología asiática de la liberación que sea capaz de celebrar a un «Cristo Cósmico» que, por una parte, está presente en todas las culturas y religiones y, por otra, es —empleando una expresión más «occidental»— el Señor de la Historia¹⁵. Así pues, la tecnología asiática de la liberación ha comenzado a plantear, en el engorroso asunto del pluralismo religioso, el mismo problema que tanto preocupa a los teólogos «académicos». Pero una vez más hemos de advertir que no deberíamos dejarnos engañar por ciertas semejanzas superficiales. Existe una enorme diferencia en la manera que tienen de abordar el pluralismo religioso los «académicos» y los «liberacionistas».

EL CRISTO POSTMODERNO: ¿UNA CONVERGENCIA DE TEOLOGÍAS?

El «método liberacionista» es político de raíz, porque rechaza terminantemente la idea de que pueda haber una teología neutral o una forma imparcial de concebir quién fue y quién es Jesús. Lo cual quiere decir que, para pensar sobre Jesús de un modo significativo, es preciso seguirle absolutamente en serio, es decir, tratar de hacer propia la finalidad de la vida de Jesús, que no era otra sino el advenimiento del reino de justicia y de paz, del que él mismo fue el principal modelo. De ahí que la lucha por el reino de la justicia divina constituya el único contexto adecuado en el que puede tener lugar un discurso significativo acerca de Jesús.

¹⁴ *Ibid.*, p. 134.

¹⁵ Véase: LYONS, J. A., *The Cosmic Christ in Origen and Teilhard de Chardin*, Oxford University Press, Oxford 1982.

Balasuriya y sus colegas liberacionistas tienen su punto de razón. Los argumentos acerca de la significación de Jesús («cristología») siempre han sido políticos, además de teológicos. Los diversos títulos e interpretaciones de Jesús —Mesías, Hijo del Hombre, el Pantocrátor de Santa Sofía, el sanguinolento y atribulado Varón de Dolores, etc.— no han sido inventados en los seminarios, sino que proceden de una historia humana marcada por la contienda y el conflicto. En la propia escena de la crucifixión vemos cómo estalla una disputa entre los sacerdotes y los oficiales romanos acerca de lo que debería escribirse en el letrero de la cruz. Y la disputa continúa hoy. El secular debate acerca de cómo responder a la pregunta «¿Quién decís que soy yo?» es, en parte, un debate entre aquellos que pretenden controlar el significado de Jesús, porque reconocen demasiado bien su significación política. Nosotros podremos comprender y valorar estas diferentes imágenes —tales como la del «Jesús histórico» o la del «Cristo Cósmico»— únicamente en la medida en que reconozcamos la dimensión política de la cristología y participemos en esa misma historia.

Este aspecto de la siempre vigente historia política de la cristología es verdaderamente crucial, además, a la hora de hacer frente al pluralismo religioso y cultural. La lucha por el advenimiento del reino nos proporciona el contexto para ese «más amplio ecumenismo» que Balasuriya reclama. Tal como él lo ve, dicho contexto incluye a personas que no son cristianas. La discusión acerca de quién *fue* Jesús es también una discusión acerca de quién *es*, y no puede separarse de la pregunta por el significado del reino y cómo y cuándo se manifiesta hoy. Estas discusiones no llegaron a su término con los Evangelios, el Credo de los Apóstoles, las «cristologías clásicas» o más recientes reformulaciones. Pero lo importante no es tan sólo que la discusión persista, sino que lo haga entre gentes que participan y están dentro de la historia, no por encima de ella.

Para la teología de la liberación, el principal objetivo de la reflexión cristológica no consiste en cercionarse de si tal o cual formulación se mantiene dentro de las líneas conceptuales de una confesión de fe ortodoxa, sino en determinar hasta qué punto una determinada formulación contribuye realmente al advenimiento del reino, y esto es algo a lo que pueden contribuir otras personas distintas de los cristianos. Las palabras significan distintas cosas en distintos momentos y en distintos contextos. El mismo título cristológico que en otro tiempo pudo servir para explicar el significado de Jesús y anunciar el advenimiento de una Nueva Era, puede ser que ahora no haga sino falsear su significación original. Por eso, los teólogos deben siempre preguntarse cómo, por quién y con qué finalidad se usan las diversas imágenes cristológicas. La más difícil, constante y crítica tarea de la cristología consiste en evitar que las ideas sobre Jesús se empleen para desbaratar su propósito, sofocar su mensaje emancipador y controlar a aquellas personas ante las que Jesús puso y sigue poniendo al descubierto el reino de Dios.

Lo que hasta aquí he esbozado no es una respuesta a la pregunta de Balasuriya por un «Cristo Cósmico», sino una descripción de cómo los teólogos de

la liberación deberían intentar formular dicha pregunta. No se trata únicamente de que vuelvan a hablar las viejas runas, sino de que hablen ellos; y que lo hagan de manera que su palabra pueda ser oída, por los miserables de la tierra y los que lloran, como una palabra de esperanza y de libertad.

FUNDAMENTALISTAS Y LIBERACIONISTAS: EL SALVADOR PERSONAL Y EL CRISTO COSMICO

La fórmula cristológica que goza de la predilección de los fundamentalistas norteamericanos (y que comparten con casi todas las variadas ramas de evangélicos) es la de «Jesucristo como Salvador personal». Cuando yo era niño, el aceptar a Jesús como «mi salvador personal» era la única y exclusiva manera de poder expresar mi relación con Cristo. Pero resulta un tanto singular la autoridad de que goza esta fórmula en el fundamentalismo, dado que dicha frase no aparece en ningún pasaje de la Biblia; sin embargo, es frecuentemente empleada por muchos conservadores cristianos como una especie de «test» para determinar quién está y quién no está («conmigo o contra mí»).

La frase tiene su historia. Surgió, cuando el pietismo y el «revivalismo» se hallaban en su apogeo, como una forma de protesta contra el edulcorado e impersonal cristianismo «oficial» de la época. A nivel popular, expresaba la misma urgencia que impulsó a Kierkegaard a atacar la autosuficiente «religión civil» de la cristiandad y a insistir en una forma de fe que exigiera una auténtica decisión personal. Aunque el proyecto pietista acabó siendo engullido por el individualismo romántico, sin embargo, no se puede por menos que aplaudir su intención original y lo que entonces significó su personalísimo lenguaje.

Actualmente, el lenguaje que habla de un «Salvador personal» suele conllevar un significado bastante diferente. Aunque parezca irónico, el pietismo —muchas veces combinado con el fundamentalismo en una forma de cristianismo que acentúa los sentimientos religiosos individuales— ha crecido hasta el punto de convertirse en la «religión civil» establecida en zonas y regiones enteras de los Estados Unidos, dando lugar a que una forma espúrea de la interioridad existencial kierkegaardiana haya llegado a constituir la teología pública predominante, que ha servido de apoyo al «status quo» y de piadoso baluarte frente a los estremeceadores cambios en el ámbito de la vida pública que vendrían exigidos por el Reino de Dios. Para un considerable número de cristianos cómodamente instalados, el «Salvador *personal*» se ha convertido en una especie de código que perpetúa la moderna reducción privatizadora del cristianismo a la esfera de lo subjetivo y que sirve para devaluar la dimensión histórica y política de la fe.

El sentido de la fórmula del «Salvador personal» depende del status social y el color de la piel de quienes la usan, así como de lo que efectivamente significa para ellos. Para los cristianos «acaudalados», funciona casi siempre como

impedimento para llegar a una fe madura, como un modo de confinar el cristianismo al ámbito de lo privado. Sin embargo, son muchos los cristianos pobres (blancos y negros) que emplean la expresión para hacer valer su identidad social y su dignidad de personas; unas personas a las que Dios ama y protege, a pesar de la crueldad y el desamor del mercantilizado mundo que las rodea. La fórmula viene a decirle «Yo soy alguien importante» a un mundo que está constantemente diciéndoles que no sirven para nada. Tal vez sea por esto por lo que la fórmula ha conseguido cuajar tanto entre los negros como entre los blancos «tremendistas», porque proporciona una sensación de solidaridad con aquellos hermanos y hermanas a quienes la sociedad de consumo aparta de sí y los enemista a unos contra otros. Consiguientemente, y puesto que es una formulación que otorga confianza y valor humano a personas privadas de ambas cosas por el propio mundo, este lenguaje que habla del «Salvador personal» —tal como es usado entre los pobres— puede ser una forma de confesión perfectamente válida.

Esta descripción de una especial imagen de Jesús en el contexto norteamericano ilustra en cierta medida cómo ha de producirse el debate acerca de Jesucristo y su significación en un área geográfica que se caracteriza tanto por el pluralismo religioso como por el enfrentamiento entre unas clases y otras. La pregunta por Jesucristo y por cómo puede interpretarse el reino de Dios en un mundo religiosamente plural es una pregunta al mismo tiempo política y religiosa. Una pregunta que únicamente puede ser respondida por hombres y mujeres para quienes el evangelio no es una de tantas tradiciones religiosas que haya de ser cotejada, defendida y sintetizada, sino un llamamiento dirigido primordialmente a todas las personas rechazadas y marginadas del mundo, con independencia de su tradición cultural o religiosa.

Tal vez podamos clarificar cómo puede la teología de la liberación contribuir al gran debate acerca del pluralismo religioso si volvemos por un momento a los diferentes métodos que describía Carl Raschke. La teología de la liberación los usa todos ellos, pero siempre situando la dimensión religiosa en su más amplio contexto político y cultural. En ciertos aspectos, los teólogos de la liberación como Balasuriya son «fenomenólogos». Efectivamente, tratan de suspender todo juicio perentorio acerca de los budistas o los hindúes, en cuyos respectivos mundos intentan entrar de una manera empática. Pero el modo de hacerlo viene determinado por la idea del Reino; lo hacen tal como Jesús lo hizo: tomando partido por las castas inferiores, los marginados, los pobres y los ritualmente impuros.

Como lo menciona Raschke al hablar de la segunda postura, también a los liberacionistas les preocupa más la gente que las «religiones». Ahora bien, les preocupan especialmente unas personas concretas: las personas lastimadas y desvalidas, las clases despreciadas.

Al igual que los estudiosos encuadrados en el tercer método, que buscan una secreta unidad trascendental entre todas las concretas expresiones de fe, también los liberacionistas sueñan con un mundo en el que ya no tendrán cabi-

da las divisiones injustas y el odio racial y de clases. Ahora bien, para el liberacionista esta invisible realidad no subyace por debajo o por detrás, sino que se encuentra delante, en el futuro. No es algo previo, sino escatológico. Consiguientemente, lo que requiere no es capacidad de penetración esotérica, sino fidelidad en el amor y en el servicio.

Por último, los teólogos de la liberación rechazan, junto con Panikkar, la idea de que pueda conseguirse algo de valor a base únicamente de reflexionar y comparar formulaciones teológicas. La nueva capacidad discernidora proviene únicamente de la acción reflexiva.

Para la mayoría de los cristianos del mundo —que en su mayor parte son pobres y/o de color, y muchos de los cuales vivien rodeados de hombres y mujeres que profesan distintas creencias— el enfoque liberador del pluralismo religioso constituye ya una gran liberación.

Es un alivio el no tener que entablar un debate teológico con cada musulmán, con cada sikh o con cada budista antes de decidirse a colaborar en el combate contra el mal social y en la celebración de las promesas que encierra la vida. Relato tras relato, enseñanza tras enseñanza, Jesús no deja de insistir en que Dios concede el Reino a los pobres porque éstos no tienen otro lugar al que acudir, no porque sean doctrinalmente ortodoxos o moralmente puros. Jesús enseña que Dios ofrece el reinado a todo aquel que esté dispuesto a acompañar a los pobres en sus esfuerzos por reivindicar ese Reino frente a quienes tratan de ocultárselo.

A la luz de esta perspectiva cristológica centrada en el Reino cambia radicalmente todo el significado de la discusión entre personas de diferentes tradiciones religiosas. El intercambio de opiniones responde entonces a una finalidad diferente. El diálogo entre unas y otras creencias ya no se convierte en un fin en sí mismo ni en una búsqueda estrictamente religiosa, sino en un pequeño anticipo de la justicia de Dios. El diálogo se hace praxis. Y entonces, ciertas semejanzas y diferencias que en otro tiempo pudieron parecer importantes se desvanecen a medida que van evidenciándose con mayor claridad las auténticas diferencias (entre aquellos que usan los relatos sagrados para perpetuar su dominación y aquellos otros cuya religión les da fuerzas para luchar contra dicha dominación).

No es tan difícil para los cristianos descubrir el fundamento teológico de este cambio esencial en el diálogo entre las creencias. Cuando los discípulos le refieren a Jesús que han encontrado a ciertos individuos, a los que ni siquiera conocían, que expulsaban a los demonios, y le preguntan si no deberían hacer algo al respecto, Jesús se apresura a responderles que lo importante es lo que esos individuos hacen, no el modo en que ellos (los discípulos) lo interpreten: «Quien no está contra mí, está a favor mío». En otra ocasión insistía Jesús en que las definiciones verbales acerca de quién está «a favor o en contra» de la venida del Reino son, en el mejor de los casos, algo secundario. Elogia, además, al hermano que ha obedecido la orden de su padre —aunque hubiera dicho que no iba a hacerlo— más que al otro hermano, cuya obediencia era puramente

verbal. Y más tarde advierte Jesús a sus seguidores que no todo el que dice «¡Señor, Señor!» recibe la gracia, sino únicamente los que hacen la voluntad de Dios. Los paganos, los samaritanos, las prostitutas y los publicanos heredan el Reino, mientras que los sacerdotes y los dirigentes del templo a duras penas consiguen aproximarse a él.

A la vista de estas claras advertencias del propio Jesús, resulta difícil de justificar esa forma de diálogo inter-religioso en el que los pobres quedan sistemáticamente excluidos. Hoy día, el modo privilegiado de practicar dicho diálogo es aquel en el que se encuentran y hablan acerca de lo que les une o les separa representantes de las diversas tradiciones religiosas del mundo (por lo general, expertos o dirigentes eclesiásticos cuyas posturas les hacen ser más comprensivos con las diferencias de confesión que con las diferencias de clase). Pero es la dura realidad del conflicto social, no el intercambio de ideas, lo que crea la unidad o fomenta la división. Los cristianos que han participado con hindúes, con humanistas y con otras gentes en los conflictos reales con los poderes existentes, «hacen teología» de un modo distinto. Hacen teología como parte de una nueva comunidad mundial formada por los despreciados y rechazados por el mundo moderno y sus aliados. En esta nueva comunidad —al igual que ocurría en aquellas minúsculas congregaciones de Colosas y Efeso en el siglo I, formadas por ex-esclavos y asalariados que habían también comenzado a escuchar la misma buena noticia—, las más elevadas barreras religiosas, tradicionales y culturales ya no tienen el poder de dividir.

21 La fe festiva. Religión popular y teología postmoderna

... La fiesta es uno de los lugares privilegiados en los que puede uno observar la resistencia popular a los mandatos normativos, así como la reestructuración, a través de modelos culturales, del comportamiento de la mayoría.

—Roger Chartier¹

Para la mayor parte de la población del mundo, la religión no es algo en lo que se piense demasiado, sino que es algo que fluye como espontáneamente en la bendición de la mesa, en diversos usos festivos, en bodas y funerales, en aforismos, en costumbres alimenticias y dietéticas, en la educación de los niños y en otras serie de cosas que forman parte del clima general de cercanía de la vida corriente. Aunque las personas cuya religión es «popular» en este sentido puede que asistan a la iglesia, y hasta puede que sean fieles y devotos practicantes, en realidad experimentan la iglesia como una pieza de un todo más amplio que incluye muchas más facetas que expresan y refuerzan la fe. La «religión popular» es como un mobiliario de una habitación familiar. Es «la manera de hacer las cosas». Forma parte de la escena. En algún sentido puede decirse que es la escena, el escenario en el que todo lo demás encuentra su lugar apropiado.

La religión popular no es una religión elitista o clerical ni es la religión de los intelectuales «cultivados». Y precisamente por no ser ninguna de estas cosas es por lo que constituye un verdadero recurso para la teología postmoderna. Al ser la fe de aquellos grupos que menos se han integrado en las premisas de la sociedad moderna, la religión popular conserva un contacto vivo con aquellas intuiciones e imágenes premodernas que habrán de formar parte de una visión postmoderna del mundo. Además, tiene tras de sí una historia de resistencia y de subversión frente al reino de la modernidad que también habrá de constituir un valioso recurso a la hora de pasar más allá de dicha modernidad.

¹ CHARTIER, Roger, «Discipline and Invention: The Fête in France XV-XVIII», en *Dio-genes* 110 (verano de 1980).

La religión popular premoderna no habrá de convertirse en fe postmoderna de un modo automático. La aventura de la postmodernidad exige realizar una reapropiación consciente y crítica de elementos escogidos de la era premoderna, lo cual constituye, evidentemente, una tarea teológica realmente crítica que la teología moderna no está en condiciones de asumir, en parte porque la teología moderna surgió a manera de rechazo de la piedad y la religiosidad populares. Tal como la concebían los que la hicieron, la tarea central de la teología moderna consistía en purificar la creencia y la práctica religiosas de aquellas «adherencias» que parecían convertirlas en algo anacrónico y anómalo en el mundo moderno. Para gran parte de la teología moderna, la religión popular era el enemigo, el obstáculo que impedía a las personas serias y reflexivas aceptar la fe. Consiguientemente, cuanto antes se reformara o se aboliera, mejor. Esta historia llena de antagonismos hace que a la moderna empresa teológica le resulte difícil reconocer y aprovechar la religión popular como un recurso clave para la construcción de una teología postmoderna.

Pero hay otra razón por la que no es probable que la teología moderna académica vaya a ser capaz de utilizar la religión popular para salir de su actual atolladero. Dicha razón tiene más que ver con la organización social de la empresa teológica que con su historia intelectual.

Como criatura que es del proceso de modernización, llegada al mismo tiempo que las chimeneas del capitalismo industrial, la teología moderna refleja la desmedida división del trabajo que caracteriza a dicho sistema. Al igual que cualquier otra empresa colectiva moderna, y al igual que sucede en otros campos académicos —tales como la medicina o el derecho—, la teología ha ido especializándose progresivamente, exigiendo cada vez un adiestramiento más perfeccionado. Si a los especialistas en Biblia, a los expertos en el estudio comparado de las religiones, a los moralistas y a los teólogos más «filosóficos» les resulta difícil comunicarse unos con otros, ¿qué decir de su comunicación con los laicos? De vez en cuando, un teólogo académico tan reconocido como Hans Küng se las arregla para hablar a las personas que se sientan en los bancos de la iglesia; pero esto es la excepción. Los editores de revistas de teología se quejan de que, por lo general, los artículos que publican, cuya elaboración puede haber llevado meses, son leídos tan sólo, en el mejor de los casos, por unas cuantas docenas de personas. Existen numerosas revistas en cada uno de los subcampos de la teología, y no hay nadie que pueda estar al corriente de lo que se escribe ni siquiera en una pequeña parte de ellas. La ultraspecialización y el exceso de información existentes en el campo de la erudición teológica han creado todo un mundo en el que apenas hay lugar para ese otro mundo de la religión cotidiana, a pesar de que precisamente en ésta pueda radicar el interés. Los católicos, que históricamente han adoptado hacia la religiosidad tradicional una actitud más generosa que los protestantes, le han prestado una mayor atención. Los evangélicos y los protestantes fundamentalistas, que hasta hace muy poco se sentían excluidos del «establishment» académico de la teología, no se han especializado tanto como los protestantes liberales, y a veces se han

mantenido en más estrecho contacto con la gente y con todo cuanto a ésta le sucedía. Sin embargo, lo que actualmente tenemos son dos universos independientes: el de la empresa teológica académica y el de las permanentes y cotidianas creencias y prácticas religiosas. Y ambos universos sólo se rozan mutuamente de manera accidental.

La profunda escisión que separa el mundo de la teología académica del mundo de la religión popular no tiene incidencia en la teología de la liberación. Históricamente, la teología de la liberación no nació como un intento de depurar la fe popular o hacerla más creíble a las «élites» culturales, sino como un esfuerzo por aclarar y reforzar los intentos que los movimientos populares llevaban a cabo para oponer resistencia a la dominación cultural y religiosa de las mencionadas «élites». La actitud de los teólogos de la liberación hacia la religión popular ha sido, pues, muy distinta de la actitud observada por la teología moderna.

Desde el punto de vista sociológico, no es difícil explicar por qué no se ha producido la citada escisión. Al pertenecer a aquellas áreas del mundo en las que aún no han logrado arraigar los modos capitalistas de organización social, los teólogos de la liberación no observan tan celosamente los criterios de especialización que tanto han contribuido a fragmentar el asunto de la teología en Europa y en Norteamérica. En los países del Tercer Mundo no están tan delimitadas las líneas de separación entre las diversas disciplinas. Enrique Dussel comienza su *Historia de la Iglesia en América Latina* con estas palabras: «Este es un estudio que se centra en una determinada zona entre la *filosofía de la cultura y la historia*, pero fundamentalmente es *teología*»². Los teólogos de la liberación mezclan la teología, el análisis social, la economía, la historia cultural y otras materias que en el mundo académico occidental han sido separadas en otras tantas disciplinas mutuamente excluyentes. Lo cual hace también a los teólogos de la liberación más capaces de incorporar a su trabajo las intuiciones de aquellos otros estudiosos que nunca han perdido su interés en la religión popular.

El otro factor sociológico que hace que la teología de la liberación esté más abierta a la religión popular es el hecho de que tiene su origen en la experiencia de las comunidades cristianas de base, nacidas con la finalidad, entre otras, de oponer resistencia a ese mundo moderno para el que el planeta es un inmenso mercado. Lo cual confiere a las comunidades de base una notable semejanza con aquellas expresiones de religión no-elitista cuya misma existencia demuestra que no han sido completamente absorbidas por el vórtice de la modernidad. Los pobres campesinos de la comunidad de base de La Chispa, que intentan organizar un sindicato para impedir la expropiación de sus tierras por una multinacional de la alimentación, tienen algo en común con los cristianos

² DUSSEL, Enrique, *Historia de la Iglesia en América Latina*, Ed. Nova Terra, Barcelona 1972.

holandeses o sicilianos que se agrupan para oponerse a la instalación de misiles nucleares en las cercanías de sus poblaciones, y con la tribu del Alto Amazonas que intenta impedir que las autopistas y los pozos petrolíferos invadan su sagrado terreno. El enemigo común a todos ellos no es ninguna «cabeza de turco» abstracta a la que se haya dado en llamar «sociedad moderna». Lo que hacen unos y otros es fustigar violentamente a ese conglomerado de exceso de lucro, desbocamiento tecnológico e individualismo deletéreo en que se ha convertido la sociedad moderna en su actual estado de senilidad³.

En sus primeros estadios, determinadas teologías de la liberación manifestaron la tendencia a ser tan críticas como la teología académica moderna con respecto a la religión popular. La mayor parte de los teólogos de la liberación se habían formado en Europa y habían bebido a chorro en las fuentes mismas del pensamiento crítico moderno. Quienes se habían visto influenciados por los elementos modernistas existentes en Marx, como es el caso del jesuita uruguayo Juan Luis Segundo, tendían a minusvalorar la religión popular, acusándola de ser «opio para las masas» o elemento de distracción, destinado a apartar a la gente de la verdadera tarea a realizar. Esta displicente actitud está cambiando con gran rapidez, y son pocos hoy los latinoamericanos que manifiestan hacia la piedad popular los mismos aires de superioridad que adquirieron cuando estudiaban en Lovaina o en Freiburg. Para algunos de ellos, el reaprendizaje constituyó un doloroso proceso, porque les obligaba a prescindir de algunos de los valores más estimados por la teología académica moderna y a redescubrir el «olor» de América Latina y el verdadero significado interno de los ritos y las costumbres de los pobres. Un teólogo brasileño ha calificado este proceso con el nombre de «desintoxicación» y afirma que ningún latinoamericano formado en Europa puede comenzar a hacer algo importante mientras no haya completado dicho proceso.

El cambio de actitud de los teólogos de la liberación con respecto a una determinada y muy conocida *devoción* ilustra perfectamente este laborioso proceso de reajuste. En 1969 tuve ocasión de asistir, en la ciudad de México, a una «consulta» organizada por los obispos católicos de América Latina. También estaba presente Juan Luis Segundo, aunque por entonces su rigurosa formación europea (una de las características que le hacen tan asequible a los lectores norteamericanos y europeos) seguía impidiéndole detectar cualquier clase de valor en las prácticas religiosas de la gente normal y ordinaria. En una de las tardes que tuvimos libres le pregunté a Segundo si le gustaría acompañarme a visitar el santuario de Nuestra Señora de Guadalupe, el lugar de peregrinación religiosa más popular de todo México. Pero él no sólo rehusó con bastante

³ DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, «La modernidad, el derecho y tres luchas campesinas», en *Christus* 536-537 (julio-agosto de 1980), muestra cómo los esfuerzos de los grupos de campesinos por conservar sus tierras y sus derechos se inspiran frecuentemente en una consideración de la ley que es una mezcla de actitudes premodernas (tradicionales) y postmodernas (socialistas).

franqueza la invitación, sino que además me dijo que le sorprendía y le decepcionaba bastante el que yo fomentara a sabiendas un culto que, en su opinión, servía para confundir y desorientar a millones de desventuradas personas. Sin embargo, mi visita al santuario me sirvió para comprender que una prudente estima de la devoción popular resulta fundamental para elaborar una teología cristiana postmoderna.

La historia de Nuestra Señora de Guadalupe es bien simple y puede contarse en pocas palabras. Pocos años después de la conquista de México por los españoles, un pobre indio que se había convertido al cristianismo y que se llamaba Juan Diego le contó al obispo Zumárraga que se le había aparecido la Virgen en Tepeyac, un lugar en otro tiempo consagrado a Tonantzin, la diosa azteca de la fertilidad (que para entonces ya había sido declarada «ilegal»). El obispo se negó a creerle. Pero Juan Diego siguió en sus trece, y la figura volvió a aparecersele. Y al fin, para ayudarle a defender su causa ante el escéptico Zumárraga, la Virgen, milagrosamente, llenó de rosas el poncho de Juan Diego. Cuando éste acudió a la residencia del obispo con su poncho lleno de rosas, una hermosa imagen de la Virgen había quedado impresa en la prenda.

La devoción a la bronceada Señora del poncho milagroso se difundió con rapidez, especialmente entre los indios, porque se trataba de una *morena* de pelo negro, muy distinta de la Virgen rubia y de piel clara que los españoles habían llevado consigo. Durante décadas, el clero se opuso tenazmente a la nueva devoción, pero la Guadalupana acabó venciendo. Doscientos años después de la primera aparición, el papa declaró que se había tratado de una aparición de la Virgen Madre de Dios y la proclamó Patrona de México. Hoy día, la devoción a Nuestra Señora de Guadalupe, popularmente conocida como «La Vida», es la principal devoción en todo el país y entre millones de latinoamericanos que viven en los Estados Unidos.

Cuando llegué a la famosa basílica de Guadalupe, en Tepeyac (un populoso barrio periférico de la ciudad de México), lo primero que me llamó la atención fue el estrépito y el griterío reinante. Indios mexicanos cubiertos de vistosos y dorados atavíos danzaban en la inmensa explanada al ritmo de los tambores. Había grupos de peregrinos que cantaban. Los taxis hacían sonar sus bocinas. Los niños de pecho berreaban. En alguna parte, más allá de la multitud que me rodeaba, una banda de música, con sus platillos y sus trompetas ligeramente desafinadas, interpretaba con increíble fragor una marcha de Sousa. En el centro de la explanada, la cosa era diferente. La multitud había dejado libre una especie de pasillo que conducía a la puerta del templo y a lo largo del cual avanzaban los peregrinos, solos o en grupo, algunos arrastrándose sobre las rodillas durante los últimos quinientos metros de lo que para muchos de ellos había sido un penoso viaje desde algún lugar distante entre cinco y quinientas millas. Sobre la grandiosa puerta que daba a la explanada ondeaba una pancarta escrita a mano que decía: «Los taxistas de Monterrey - Peregrinación anual a Nuestra Señora».

Al entrar en la iglesia, casi me llevo por delante a una joven madre con tres niños que estaba friendo «tortillas» sobre un brasero, muy cerca de un banco astillado y un reclinatorio hecho pedazos. Peregrinos de todas las edades se agolpaban en los pasillos y en las naves laterales, casi todos ellos inequívocamente pobres. Avanzaban en fila hasta la parte delantera y, una vez allí, depositaban con toda reverencia una ofrenda, normalmente flores, junto a la barandilla del altar, se persignaban del complicado modo que los latinoamericanos han aprendido de los españoles, se ponían en pie y empezaban a charlar con los amigos. Los que habían conseguido llegar de rodillas hasta el final eran felicitados por sus compañeros.

Fue entonces cuando vi al joven que me hizo desear que hubiera venido conmigo mi colega jesuita. No tendría más de diecinueve años, y era un muchacho moreno y bien parecido, de cabellos completamente negros y con un bigote que, si se lo dejaba crecer, se parecería muchísimo al de Emiliano Zapata o al de Pancho Villa. Llevaba unos ceñidos pantalones blancos y calzaba sandalias sin calcetines. En la parte delantera de su camiseta, una imagen del Ché Guevara y una leyenda: «Viva el Ché»; y en la parte posterior, un rojo puño cerrado. Estaba arrodillado frente al altar y no dejaba de santiguarse. Al fin dejó de hacerlo, se quedó orando de rodillas durante unos minutos, se tocó la frente, se besó la punta de los dedos, volvió a santiguarse, se puso en pie y salió tranquilamente de la iglesia sonriendo y contemplando las pinturas que había en las paredes, oscurecidas por el humo. Al pasar junto a mí, observé que llevaba una pequeña medalla de plata de la Guadalupana colgada del cuello.

¿Opio de las masas? Si yo deseaba que Segundo hubiera estado presente, era porque aquel joven mexicano, con el puño cerrado y el «Viva el Ché» en su camiseta y con su medalla de la Virgen, parecía estar, al menos simbólicamente, muy por delante de los teólogos. De una manera intuitiva, sabía algo acerca de la síntesis creativa entre ritos y mitos y acerca del papel que desempeña la devoción popular en la liberación política; algo que la mayor parte de los intelectuales estaban únicamente comenzando a descubrir. Aquel joven representó para mí el vigor de la religión popular, una fuente de energía e inspiración que los cristianos comprometidos con la justicia olvidan o desdennan con demasiada frecuencia.

Actualmente, uno de los rasgos más destacados de la teología latinoamericana de la liberación es su aprecio por el potencial revolucionario de la religión popular. En el otoño de 1981 —450 aniversario de la primera aparición de la Virgen de Guadalupe—, la revista *Servir*, una de las más prestigiosas revistas sobre teología de la liberación, dedicaba dos números dobles a reproducir las ponencias presentadas en un congreso sobre la devoción y el significado que actualmente tiene el *guadalupismo* para la liberación. Durante los preparativos del congreso, los expertos habían investigado a fondo. Y lo que descubrieron supuso una especie de «shock». No se trataba sólo de que la devoción a la Virgen Morena gozara de perfecta salud, sino que, para sorpresa de la anterior generación de teólogos de la liberación, esa misma Señora se había convertido en

un personaje central en muchas de las comunidades populares que habían proporcionado las bases de los movimientos liberacionistas⁴.

La Guadalupana ha sido una «rebelde» durante mucho tiempo. Cuando el padre Miguel Hidalgo, el sacerdote mexicano que condujo la primera fase de la lucha por la independencia de México frente a España, partió hacia la capital desde su parroquia de Dolores en 1810, la bandera que enarbolaban sus desaharrapados insurgentes indios y mestizos llevaba impresa la imagen de la Virgen de Guadalupe. A pesar de ganar algunas batallas, Hidalgo no tardó en ser derrotado y, obligado a huir, acabó siendo ejecutado, no sin antes verse despojado de las órdenes sagradas. Sin embargo, su «Grito de Dolores» sigue siendo conmemorado todos los años, el 16 de septiembre, como el verdadero comienzo de la independencia mexicana. Algunos historiadores opinan que la idea de una independencia conquistada por los más pobres y los radicalmente marginados de la sociedad, unidos todos ellos bajo el emblema de la Guadalupana, sembró el pánico en las altas esferas, las cuales «arreglaron» discretamente una forma de independencia con respecto a España que les sirviera para conservar intacto su poder.

Cien años después, cuando los airados campesinos de Emiliano Zapata marchaban de nuevo sobre la ciudad de México, muchos de ellos llevaban la imagen de la Virgen de Guadalupe en la cinta de su sombrero. Ella seguía siendo la aliada de los pobres frente a los que se atrincheraban en sus privilegios clericales y políticos. Medio siglo más tarde, su bandera encabezaba la larga procesión de los trabajadores del campo, organizada por César Chávez, desde los viñedos de Delano hasta Sacramento, la capital de California.

Pero aún hoy prosigue la lucha por hacerse con la Guadalupana. Un año después de mi primera visita a la vieja y ahumada basílica, la Iglesia y el Gobierno de México llegaron a un acuerdo para erigir un nuevo palacio en el que dar cobijo al legendario poncho. Se alquilaron los servicios de una agencia norteamericana para que recaudara millones de pesos, muchos de ellos a base de vender nichos funerarios, cuyo precio estaba en función de su mayor o menor cercanía al altar mayor. En pocos años se alzó, junto al antiguo templo, una nueva y majestuosa estructura. En el interior, una cinta mecánica transportaba a los peregrinos por delante de la sagrada imagen del poncho. Con su sola presencia, unos guardias perfectamente uniformados hacían desistir a cualquiera de intentar cocinar sobre el bruñido suelo. Entre la imagen de la Virgen y la nave principal de la iglesia se habían colocado varias hileras de sillas tapizadas en raso y con forma de trono, en número suficiente para que en ellas pudiera tomar asiento toda la jerarquía de México. Paradójicamente, una vez más los obispos se interponían entre los analfabetos peones que acudían en peregrinación y la propia Guadalupana, lo mismo que había hecho cuatrocientos años atrás el obispo Zumárraga.

⁴ *Servir* XVII, 93-94 y XVII, 95-96.

El día en que se consagró la basílica acudieron en tropel —desde las embajadas, los consejos de administración y los palacios episcopales— los ricos, los famosos y los poderosos. Aquel día caía persistentemente una de esas gélidas lluvias que pueden convertir a la ciudad de México, situada sobre una elevada altiplanicie, en algo parecido a una de esas inhóspitas ciudades del interior de Inglaterra. Centenares de miles de pobres, que no habían podido pagarse la entrada a la gran ceremonia de inauguración, se arrodillaban y oraban sobre el encharcado exterior.

Pocos años después de que la nueva basílica hubiera iniciado sus mercantiles actividades, el jesuita Arnaldo Zenteno se reunía con algunos miembros de la comunidad de base a la que él servía en Netzahualcoyotl, uno de los enormes barrios periféricos de la ciudad de México. Siguiendo el famoso método de Ernesto Cardenal en *Solentiname*⁵ de narrar una historia y hacer luego hablar a la gente, Zenteno les contó el tradicional relato de la aparición de la Guadalupeana y les pidió que lo comentaran desde su experiencia propia.

La conversación, que la refiere el propio Zenteno, sugiere la presencia en el relato de un ingrediente liberador que ha pasado inadvertido a muchos teólogos. La gente de «Netza» —José, Carmen, Chelo, Mary y Rosita— hizo ver que la Virgen podría fácilmente haberse aparecido directamente al obispo, pero que, en lugar de ello, prefirió aparecerse a un pobre indio, tal vez para que el obispo tuviera al menos que escuchar a un pobre, a uno de «los más pequeños». Incluso hoy, añadieron, la gente no desea escuchar a los pobres; ni siquiera desea verlos. «Intenta tan sólo», decía una de las mujeres, «que te atiendan en una tienda si eres pobre y hay allí gente bien vestida. Siempre atenderán antes a esta gente». Y uno de ellos comparó el glacial recibimiento que el obispo dispensó a Juan Diego con los «oidos sordos» con que topa la gente de las comunidades de base cuando pretende dirigirse a los que detentan el poder.

Por lo que se refiere a la parte del relato que refiere cómo la Virgen ordenó a Juan Diego que construyera una casa de oración, la gente de «Netza» se quejaba de que la casa de la Guadalupeana estuviera ahora siendo vendida a los ricos en forma de nichos funerarios, y que no sería de extrañar si la Señora volviera a aparecerse a otro Juan Diego para decirle que no era eso lo que ella deseaba. El intento de neutralizar el poder de la Virgen Morena no se había conseguido plenamente.

A pesar de los continuos esfuerzos de las «élites» religiosas y políticas por controlarla, la religión popular sigue siendo fuente de inspiración para los pobres. Esto lo reconocen ahora los teólogos de la liberación, que emplean gran parte de su tiempo no simplemente en escuchar las quejas «políticas» de los pobres, sino en tratar de entender el verdadero significado interno de la religión de esos mismos pobres. Y la pregunta es: ¿cómo puede semejante devoción popular constituir también un recurso para una teología postmoderna?

⁵ CARDENAL, Ernesto, *El Evangelio en Solentiname*, Ed. Sígueme, Salamanca 1975-1978.

A nivel intelectual, el principal foco de interés del estudio de la religión popular puede verse en la atención que actualmente se presta a la «fiesta»⁶. De hecho, se ha producido una verdadera avalancha de interés hacia este tema, y merece la pena preguntarse por qué ha surgido en los últimos años toda esa «curiosidad» por la historia de las diversas fiestas. ¿No será una expresión, tal vez nostálgica, de la desilusión cada vez mayor por la modernidad? A medida que nuestra degradada era se esfuerza frenéticamente por alcanzar niveles cada vez mayores de productividad y destruye las comunidades tradicionales allí donde llega su devastador poder, ¿no es cierto que las personas modernas sienten cada vez mayor curiosidad por saber cuál es el precio que ha habido que pagar realmente por sus supuestos beneficios?

Hay ciertos indicios que apuntan en este sentido, y es evidente que la nostalgia hace su aparición aquí y allá, como puede verse, por ejemplo, en la «folklorización» comercial de las fiestas religiosas tradicionales de carácter urbano. Al igual que la música de «big-band»*, las manoseadas colecciones de «comics» antiguos o los pintorescos teléfonos tubulares, también la nostalgia religiosa es hoy un artículo altamente comercializable. En los últimos años, las tradicionales celebraciones de los santos (San Antonio, Nuestra Señora de la Cueva, etc.) que tienen lugar en el sector italiano de la ciudad de Boston, por ejemplo, en lugar de celebrarse en las tradicionales fechas del calendario católico, han sido trasladadas a otros tantos fines de semana veraniegos, en los que resulta más apropiado contemplar la procesión, montar a los niños en los carruseles y cenar escalopines de ternera regados con vino Chianti. Este cambio de fechas, al que no se han opuesto las autoridades eclesiásticas, contribuye también a que acudan visitantes de la renovada zona de Quincy Market a las tiendas y restaurantes del barrio italiano. Pero los «veteranos» de traje negro y camisa blanca sin corbata mueven desaprobadoramente su cabeza y dicen que la desaparición de las festividades de los santos es sólo cuestión de tiempo. Algo se está perdiendo.

En todo el mundo industrial, a medida que esta historia se repite y las en otro tiempo bulliciosas fiestas pierden importancia o se comercializan, los historiadores y los analistas de la cultura se sienten intrigados por ellas. Lo cual, sin embargo, no impide que dichas fiestas se debiliten, del mismo modo que el vuelo de la lechuza de Minerva no evita que se produzca el crepúsculo. Por otra parte, tampoco es seguro que las fiestas de antaño, por el hecho de que sean lo que más echamos en falta, fueran para la gente de entonces lo más importante.

⁶ Véase: FORSTER, Robert y RANUM, Orest A. (eds.), *Ritual, Religion and the Sacred* (Selecciones de *Annales Economies, Sociétés et Civilisations*), John Hopkins University Press, Baltimore 1982, donde aparecen diez ensayos sobre el papel de la religión popular en la historia, realizados por historiadores de la escuela francesa que publica los «*Annales*».

* *Big-Band*: expresión inglesa que significa *gran orquesta* y se emplea para referirse a las grandes formaciones musicales de baile de los años treinta, a la de jazz estilo «swing» de los años cuarenta y a los grupos de «rock». (Nota del traductor).

La fiesta era una expresión de algo más profundo. No podemos, por tanto, «importar» las fiestas de nuestros antepasados a una cultura tardío-moderna que es enemiga de lo que dichas fiestas significaban. A San Antonio, el que se cambie su «fecha» no le agrada más que lo que pudo agradarle a la Guadalupeana ser trasladada a su nuevo y lujoso palacio. El tiempo y el espacio sagrados no pueden, sencillamente, ser adaptados a las necesidades de los turistas y de los comerciantes.

Para los teólogos interesados por la religión y las costumbres populares, el estudiar a fondo la fiesta es algo esencial. Durante la fiesta se explicitan determinados valores y creencias que en general son implícitos. La gente cuenta las historias sobre las que se fundamentan sus costumbres y usos populares. También se afirman las tensiones que siempre existen en una comunidad. Estallan los tumultos, y es un hecho que la gente se mata con más frecuencia en los días de fiesta que en los días laborables. La fiesta representa un momento en que la cultura popular y la cultura dominante, premoderna y moderna, entran en abierto conflicto. Las «élites» culturales, incluidas las religiosas, casi siempre consideran las fiestas como algo peligroso, porque generan una energía que no es posible detener y desencadenan pasiones que no son fácilmente controlables. Consiguientemente, la historia de las fiestas en el mundo moderno es la historia de los intentos de prohibirlas y controlarlas, y es también la historia de la lucha de la gente normal y ordinaria por evitar que sus fiestas sean abolidas, alteradas o convertidas en atracción turística⁷.

La religión popular es uno de los principales recursos para una teología postmoderna. ¿Qué significa esto para el fundamentalismo? Arraigado en las clases inferiores de la población y sin el suficiente adiestramiento en la teología crítica moderna como para tener que ser desintoxicado de ella, puede parecer a primera vista que el fundamentalismo estaría más abierto a las posibilidades de la religión popular. En cierto sentido, el propio fundamentalismo es una forma de religión popular, o al menos lo ha sido hasta que se ha metido por medio la televisión. El problema es que el fundamentalismo ha absolutizado de tal forma su particularísima definición de lo que es la verdadera religión que se ha hecho prácticamente incapaz de apreciar otras expresiones de la misma y arquetípica realidad. Constreñidos por una visión sumamente estrecha de lo que es y lo que no es «culto aceptable», y guiados por una sospecha intensamente puritana hacia cualquier tipo de fiesta, los cristianos protestantes conservadores tienen una visión bastante desfavorable tanto de la actividad cuasi-religiosa como de la actividad excesivamente festiva.

Yo no crecí en una de esas aldeas francesas premodernas de las que habla Roger Chartier, uno de los principales historiadores del fenómeno de la fiesta.

Yo provengo de una pequeña ciudad de Pennsylvania dominada por una fábrica de tubos de acero. Sin embargo, cuando Chartier escribe que «la fiesta es uno de los escenarios privilegiados en los que puede observarse la resistencia popular frente a los mandatos normativos, así como la reestructuración, mediante modelos culturales, de la conducta de la mayoría»⁸, sé perfectamente lo que quiere decir. En la cuáquero-baptista-metodista aldea de Malvern no teníamos ninguna fiesta del santo patrón, pero sí teníamos la feria anual del Cuerpo de Bomberos, y nadie que haya crecido allí podrá olvidarlo jamás. Era una fiesta que duraba dos semanas y en la que, por lo general, había mesas de juego y tenderetes de refrescos (instalados por los bomberos voluntarios y por organizaciones femeninas de carácter benéfico) y una noria y otras atracciones facilitadas por una empresa de autobuses de línea. Y todo esto tenía lugar en una aldea donde el juego era técnicamente ilegal y donde no había ningún otro tipo de juego —al menos declarado— durante las cincuenta semanas restantes del año. Sin embargo, mientras duraba la feria del Cuerpo de Bomberos toda la aldea se sumía profundamente en un estado que el antropólogo Victor Turner denomina de «liminalidad». Las normas y las identidades sociales que regían habitualmente se desvanecían temporalmente. De una manera mágica, los diáconos de las diversas iglesias reaparecían como jugadores y «croupiers» en la mesa de «blackjack» y en la ruleta. Los predicadores locales trataban una y otra vez, sin éxito, de conjurar este abierto desafío a la ley y a la propiedad. En cierta ocasión, cuando un escandalizadísimo ministro fundamentalista «nazareno», recién llegado a la aldea, se las arregló para conseguir una orden judicial que mandaba cerrar los «garitos», el cuerpo de bomberos se limitó a cambiar el nombre del patrocinador de la fiesta de aquella noche, cediendo la feria a la Legión Americana, a la que también pertenecían muchos de los bomberos. Cuando, de bastante mala gana, llegó la policía con la orden judicial en la mano, no había ninguna «feria del cuerpo de bomberos». Lo que había era un «feria de la Legión Americana», y los agentes se retiraron aliviados y agradecidos por no haber tenido que arrestar a ninguno de los amigos con los que solían ir a pescar. Y la feria siguió su curso, como una especie de recordatorio para todos de que incluso en una pequeña aldea sumamente decente y bien iluminada hay un inquebrantable y oscuro lado oculto. La incapacidad del fundamentalismo para tratar de un modo creativo con este otro «lado» sugiere un motivo más de por qué, a pesar de su retórica antimodernista, puede estar más aferrado de lo que a primera vista parece al angustiado racionalismo del mundo moderno.

El oscuro lado oculto de Malvern también se manifestaba, de un modo simbólico, en la fiesta de Halloween (la víspera de Todos los Santos), cuando se celebraba el mayor desfile del año, originariamente instituido por los padres de la aldea para proporcionar a los chicos algo constructivo que hacer y, de paso, reducir el número de cubos de basura volcados y de ventanas enjabonadas. La

⁷ CHARTIER, Roger, *op. cit.*, pp. 46-47.

⁸ *Ibid.*, p. 59.

preparación del desfile mantenía ocupado a todo el mundo durante varias semanas. La catequesis dominical, los puestos de la Legión, los grupos escultistas femeninos...; todo el mundo diseñaba y construía carrozas alusivas a temas como «Dios bendiga a América», «El espíritu de la templanza» o «Fantasmas y duendes». Un comité formado por distinguidos ciudadanos juzgaba a los participantes y otorgaba diversos premios. En el desfile siempre tomaban parte los vehículos, recién pintados de rojo vivo, del cuerpo de bomberos voluntarios, haciendo sonar estrepitosamente su maquinaria. La guardia de honor de la Legión Americana abría invariablemente la marcha. El desfile de Halloween constituía un espléndido ejemplo de cómo la virtud cívica trata de mantener ocultas las escenas sombrías que esa noche salen a la calle.

Pero el espíritu de indisciplina no es fácilmente refrenable. Mientras los escasos efectivos de la policía local regulaban el tráfico en los alrededores del desfile, los jóvenes «indeseables» que no pertenecían al movimiento scout ni asistían a la catequesis dominical se lo pasaban en grande volcando los cubos de basura y enjabonando las ventanas. Las calles se llenaban de borrachos, la atmósfera reinante parecía francamente relajada y hasta licenciosa, y los esfuerzos de las «élites» políticas y religiosas por imponer su hegemonía sobre la revoltosa cultura popular nunca lograban su propósito. Y es que la liminalidad acaba siempre encontrando el modo de manifestarse.

Además, estaba también el «Salvaje de Borneo», que hacía infaliblemente su aparición todos los años en el desfile de Halloween. Iba encerrado en una jaula con ruedas arrastrada por un automóvil, con sus desnudos brazos, su pecho y su cara cubiertos de una pasta de cacao. La boca le había sido agrandada a base de lápiz de labios, y llevaba una enorme y fibrosa peluca negra. Dentro de la jaula, daba brinco, vociferaba y golpeaba los barrotes, mientras sus dos cuidadores, vestidos con bata blanca y gorra de cuero, advertían a la multitud que se mantuviera alejada. Pero, cada cierto tiempo, el Salvaje conseguía escapar y, perseguido por sus «alarmados» cuidadores, uno de los cuales portaba una enorme red, se metía en medio de la multitud y trataba de besar a alguna señora. El alboroto y los chillidos eran inenarrables, hasta que, por fin, los cuidadores conseguían atraparlo e introducirlo de nuevo en la jaula. Entonces volvía a reinar la tranquilidad, hasta que escapaba de nuevo al cabo de unos minutos. Las mujeres que habían sido besadas expresaban su horrorizada queja, pero casi nunca se quitaban los pegotes de la pasta de cacao que se les habían quedado adheridos hasta que todo el alboroto no había terminado. Querían que la gente viera que habían sido ellas, y no otras, el objeto de la desbordada pasión del Salvaje.

El papel del Salvaje solía desempeñarlo mi tío Arthur, de quien dudo que fuera consciente del carácter profundamente arquetípico del mito que representaba; pero lo cierto es que allí estaba el mito en toda su integridad: el peligroso salvaje que se parece a nosotros, aunque no del todo; los constantes e inútiles esfuerzos por mantenerle a raya a él y a su indomable libido; la ordenada procesión, bruscamente interrumpida por los coribánticos ataques a la multitud; la

sobriedad que se ve hecha añicos por el frenesí; la incesante lucha entre la estructura y la anti-estructura, entre la blancura de las batas y la oscuridad del salvaje.

Durante años he creído que el Salvaje de Borneo era ante todo una costumbre local. Pero «la intrusión y la inmoliación del salvaje» era un rasgo de las fiestas francesas de muchos siglos atrás. El Salvaje no era inmolado en Pennsylvania, pero si estaba allí presente.

Toda teología postmoderna tendrá que vérselas con ese «lado oculto» no sólo psicológicamente, como hacen los psicoanalistas jungianos, sino también políticamente. Deberá reconocer que la ruleta y el Salvaje de Borneo representan dimensiones de lo humano que el sistema del mundo moderno no ha conseguido abolir, sino que ha tenido que sojuzgarlas a base de unos medios políticos cada vez más draconianos. En nuestros tiempos, las oscuras gentes de las tierras desconocidas han vuelto a salir de sus jaulas, pero en esta ocasión no simplemente para excitar a la multitud y regresar de nuevo a su encierro, sino para insistir en su deseo de participar en la tarea de forjar el mundo social y la cultura simbólica y religiosa del futuro. Este es un hecho de vida del mundo postmoderno al que no serán capaces de hacer frente ni la teología moderna ni el fundamentalismo. Tan sólo tienen alguna posibilidad de hacerlo las teologías de la liberación, nacidas en los diversos y oscuros Borneos del mundo moderno.

Las fiestas, dice Chartier, han sido siempre consideradas por las culturas dominantes como un «importante obstáculo a la afirmación de su hegemonía religiosa, ética y política». Han sido siempre el sangriento foso al que ha ido a parar el despiadado combate entre la cultura popular y la cultura elitista. En la fiesta, lo premoderno y lo postmoderno unen sus fuerzas para luchar contra la omnipresente uniformidad e injusticia de la modernidad.

Diego Irazzábal, colaborador de Gustavo Gutiérrez y perspicaz estudio del potencial liberador de la devoción popular, nos ofrece un ejemplo de este fenómeno, tomado de la historia reciente de su continente⁹. Dice Irazzábal que los dos elementos más insistentemente repetidos en la religión popular de Nicaragua son la celebración y la peregrinación. Y prosigue mostrando cómo ambos elementos contribuyeron, primero, a hacer a la gente capaz de resistir a una parte del impacto de la modernización y, más tarde, a derribar la dictadura de Somoza.

Desde la época colonial, la fiesta del santo patrón ha sido la principal celebración religiosa en Nicaragua. Y opina Irazzábal que estas fiestas redujeron la marcha del proceso de modernización que las «élites» dirigentes pretendían imponer a las clases menos favorecidas. Y lo hicieron subvirtiendo dos de los

⁹ IRARRAZABAL, Diego y RICHARD, Pablo, *Religión y política en América Central: Hacia una nueva interpretación de la religiosidad popular*, Departamento Ecueménico de Investigaciones, Colección «Centroamérica», s.f. Véase también: IRARRAZABAL, Diego, «Derechos del oprimido y su religiosidad», en *Servir* XVI, 86 (1980), p. 257.

principales ingredientes de la ideología de la modernización: el racionalismo (que frecuentemente venía acompañado del ateísmo, el agnosticismo o el anticlericalismo) y la privatización de la vida, que conduce al individualismo. Al celebrar a un santo que representa al pueblo ante Dios, a un «patrón», la fiesta alimenta la fe del pueblo frente al agnosticismo. Al afirmar ritualmente la solidaridad grupal de la aldea o de la ciudad, dificulta el avance del individualismo fragmentador. La fiesta opone una auténtica resistencia a la ideología elitista con que las clases dominantes pretenden extender su control.

Las peregrinaciones inculcan la creencia de que la gente no tiene por qué quedarse atrapada en ninguna situación, sino que puede «moverse con Dios». Las peregrinaciones son movimientos; ahora bien, los grupos dirigentes pretenden que las personas se queden quietas —que permanezcan donde están— o que vayan únicamente adonde se les manda. Por eso, todo tipo de movimiento no controlado puede resultar peligroso. Las procesiones pueden convertirse en marchas de protesta. Las peregrinaciones pueden degenerar en incursiones y hasta en levantamientos.

Irarrázabal aduce el ejemplo de la fiesta patronal de la ciudad de Managua, que se remonta tan sólo a finales del siglo XIX y es, consiguientemente, posterior a otras muchas tradiciones semejantes. Se trata de una fiesta en honor de «Santo Dominguito», o «Mingo», como cariñosamente se le denomina en el lenguaje del pueblo. Mingo es el santo de los pobres del campo que circunda Managua. El día de su fiesta la gente acude a la ciudad en tropel portando sus imágenes, bailando y cantando. Durante todo el día, las calles le pertenecen a Mingo... y a su gente. Al día siguiente, la gente de Mingo regresa a sus aldeas, o al menos se supone que lo hacen.

Sin embargo, en 1961 la fiesta de Santo Dominguito estaba ya saliéndose de sus cauces. El arzobispo González trataba de regular las actividades, que en su opinión estaban degenerando en algo indebidamente estridente y prolongado; y pocos años más tarde la fiesta fue prohibida por la Guardia Nacional del general Somoza. Las autoridades alegaron el motivo de que se producían demasiados casos de borracheras y otros excesos, pero Irarrázabal opina que la verdadera razón para prohibir la fiesta fue que temían lo que podría suceder con millares de campesinos —la mayor parte de ellos descontentos con el gobierno— bailando y desfilando por las calles bajo los auspicios de su santo patrón. Para el pueblo, dice Irarrázabal, la fe era una celebración, mientras que «para las autoridades lo verdaderamente importante era el orden».

Y tenían razones para estar preocupadas las autoridades de Managua. En 1881 había tenido lugar allí una grave sublevación de campesinos contra la expansión de la producción cafetera, que estaba dando lugar a incautaciones de pequeñas propiedades y tierras comunales para crear grandes y lucrativas plantaciones. El gobierno, presidido a la sazón por el presidente Zavala, acusó a los jesuitas de fomentar la rebelión y decretó su expulsión del país. Los estudiosos del tema no se ponen de acuerdo a la hora de determinar hasta qué punto los sacerdotes tuvieron realmente algo que ver en el tema del fomento de la

sublevación, pero todos coinciden en afirmar que los líderes del movimiento eran campesinos cristianos. Es comprensible, pues, que ochenta años más tarde la Guardia Nacional se pusiera nerviosa al ver cómo los devotos de Santo Dominguito bailaban por las calles de Managua.

En la reciente revolución nicaragüense, la participación de los cristianos ha sido un hecho desde el comienzo de la misma; y tras la derrota de Somoza, la victoria fue celebrada con símbolos que recordaban aquellas antiguas tradiciones religiosas. Irarrázabal cita una oración pronunciada en una misa que se celebró en un suburbio de Managua para señalar la victoria de la guerrilla:

Te alabamos, Padre, porque hoy te has hecho más presente que nunca en nuestra historia, y te damos gracias por haber liberado a los cautivos... Por eso deseamos celebrar este día pascual, este día de resurrección de tu pueblo¹⁰.

Una vez más, descubrimos en esta oración los dos temas que con más insistencia aparecen en la naciente devoción postmoderna: liberación y resurrección, libertad de los cautivos y restauración de la vida y la carne, vinculado aquí todo ello a los acontecimientos religiosos de carácter popular de la fiesta y la peregrinación. Tal vez las protestas de los tradicionales y de los radicales contra la modernidad, la religión popular y la protesta popular no sean tan dispares entre sí como puede parecer a primera vista. Su confluencia, pues, es un recurso del que ninguna teología postmoderna puede prescindir.

TEOLOGIA FEMINISTA Y RELIGION POPULAR

Tal vez el más prometedor de los recursos de una teología postmoderna sea la imaginación religiosa de aquellas personas que en casi todas las culturas y en casi todas las tradiciones religiosas modernas se han visto privadas de participar plenamente a la hora de urdir los mitos y escribir las teologías: las mujeres. A primera vista, la actual teología feminista no parece tener demasiada relación con la piedad popular, porque, en general, es producto del trabajo de mujeres altamente cualificadas que se mueven en ámbitos un tanto elitistas. Ahora bien, en la medida en que la teología feminista es creada a partir de una reflexión metódica y disciplinada sobre las reales experiencias vitales de todas las mujeres, prestando especial atención a aquellos aspectos de su vida que no han sido plenamente asumidos y definidos por el moderno sistema (machista) de significados, la teología feminista está tocando un riquísimo filón de posibilidades postmodernas.

¹⁰ *Ibid.*, p. 45.

Al igual que ocurre con otras «fuentes», lo más probable es que esta aportación no habrá de provenir de todas las mujeres que cultivan el pensamiento religioso, sino de aquellas que, a pesar de las presiones ejercidas sobre ellas para que se amolden o se marchen, han escogido, en lugar de ello, permanecer dentro de la comunidad de fe y luchar contra el monopolio masculino sobre la creación y formulación de símbolos religiosos.

La teología feminista se encuentra tan sólo en sus comienzos, pero ya ha producido un enorme impacto en casi todos los campos de la teología. Las mujeres especialistas en Biblia han hecho ver cómo los hombres, por prejuicios o por simple descuido, han falseado las traducciones de la Biblia de las que actualmente disponemos, al haberles añadido unas connotaciones sexistas que muchas veces no se daban en el original. Las historiadoras feministas han desenmascarado sistemáticamente las lecturas machistas de la historia de la Iglesia y de la espiritualidad popular. Beverly Harrison ha demostrado cómo las formulaciones masculinas han enturbiado el lenguaje de la ética, y Rosemary Ruether ha hecho lo mismo en el terreno del lenguaje acerca de Dios¹¹. La cantidad y calidad de literatura teológica producida por especialistas feministas aumenta año tras año, constituyendo un importante avance sobre el tono patriarcal de la teología moderna y un venero indispensable para la teología postmoderna.

Pero, en su mayor parte, la teología feminista presenta la dificultad de que, en cierto modo, parece más moderna que postmoderna, porque aún no ha conseguido redescubrir plenamente todo el potencial de la piedad popular, aparte de que continúa evidenciando el contexto crítico y académico en que se ha producido y no se ha nutrido todavía del potencial liberador de la religión popular. El paralelo feminista del redescubrimiento liberacionista de la fiesta, la peregrinación y la Guadalupana es algo que aún pertenece al futuro.

No es difícil entender por qué muchas teólogas feministas se resisten a afrontar el asunto de la piedad popular. Durante milenios, las mujeres han sido víctimas de unas prácticas y unos símbolos religiosos creados con el objeto de controlarlas y dirigirlas. Las mujeres comprenden perfectamente que muchas de las devociones religiosas populares son sexistas, y el improbable modelo de una virgen-madre es algo que muchas mujeres sienten que ya no pueden seguir aceptando. Sin embargo, otros grupos que también se han visto oprimidos por determinados símbolos claramente manipulados no han permitido que ello les impidiera usarlos a su manera y aprovechar su enorme potencial de energía.

¹¹ Véase: RUETHER, Rosemary, *Religion and Sexism*, Simon & Schuster, Nueva York 1974; ENGELSMAN, Jean Chamberlain, *The Feminine Dimension of the Divine*, Wetsminster, Filadelfia 1979; ELSHTAIN, Jean Bethke, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*, Princeton University Press, Princeton (N. J.) 1981; HEYWARD, Isabel C., *The Redemption of God*, University Press of America, Washington, D. C. 1982; OCHS, Carol, *Women and Spirituality*, Rewman and Allanheld, Totowa (N. J.) 1983; PLASKOW, Judith, *Sex, Sin and Grace: Women's Experience and the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich*, University Press of America, Washington, D. C. 1980.

Esto es lo que ha sucedido entre los cristianos latinoamericanos y asiáticos y, de un modo mucho más visible, en las iglesias de la negritud, donde algunas de las imágenes y textos que habían sido hábilmente manipulados por los blancos para mantener a raya a los negros han llegado a ser para éstos fuente de inspiración. ¿Podrían las mujeres hacer lo mismo?

Cuando se considera atentamente este asunto, resulta difícil pasar por alto el tema de las imágenes populares de María. De hecho, en los últimos años, algunas feministas que habían comenzado rechazando la mariología popular, por considerarla un medio de control social ideado por los varones, han empezado a ver en ciertas diosas-virgenes símbolos positivos de mujeres que, al igual que las Amazonas, no necesitan depender de los hombres¹². No dejaría de ser una paradoja verdaderamente cósmica el que María, que es tal vez el símbolo cristiano más manipulado por los varones, llegara a ser un elemento clave para la liberación de la mujer y para la formulación de una teología postmoderna y postsexista.

Lo cual no es imposible. Tomemos de nuevo el ejemplo de Nuestra Señora de Guadalupe, no tal como es definida por la jerarquía, sino tal como realmente funciona entre la gente. Este símbolo, que proviene «de la base», puede ser de unas enormes posibilidades para una teología postmoderna y no-sexista. La Guadalupana representa la persistencia de una imagen femenina de lo divino en una cultura —la nuestra— que durante dos milenios se ha visto dominada por una religión proveniente de un dios guerrero tribal, un Mesías varón y una organización religiosa oficial creada y manejada casi exclusivamente por varones. Ella, sin embargo, es una «diosa» que se yergue independiente, sin hombres a su alrededor. Nunca es representada en compañía de San José, ni siquiera de Jesús. La Guadalupana, de pie sobre la luna, es una reina celestial envuelta en un manto de estrellas.

Hemos de ser extraordinariamente cautos para aceptar incondicionalmente la definición que la Iglesia oficial da de la Guadalupana como una de las muchas apariciones de María Inmaculada, con su característico chal de color azul «Purísima». Esta categorización clerical debe entenderse como parte del constante empeño de la «élite» religiosa por hacerse con el control de las imprevisibles y posiblemente explosivas manifestaciones de la religiosidad popular. El poner un chal azul a la Guadalupana/Tonantzin es el equivalente simbólico de encerrar en una jaula al Salvaje de Borneo. Pero la historia de los problemas de Juan Diego con el obispo Zumárraga y de la acérrima oposición clerical al *guadalupismo* en sus primeros tiempos nos recuerda que las energías que la Guadalupana genera y representa pueden librarse, como sucedió con Hidalgo y con Zapata, de ser cuidadosa y sofisticadamente domesticadas.

¹² CULPEPPER, Emily, «Philosophia in a Feminist Key: Revolt of the Symbols» (tesis inédita, Harvard University, 1983; puede adquirirse microfilmada en University Microfilm International, Ann Arbor, Michigan).

Los constantes esfuerzos de las «élites» clericales por purificar el *guadalu-pismo* nunca se han visto totalmente coronados por el éxito. En una aldea no muy distante de la ciudad de México me contaba el párroco, con cierta consternación, que cuando organiza la peregrinación anual al santuario de Guadalupe, muchos de sus feligreses hablan de «ir a visitar a Tonantzin». Y me decía que, siempre que les oye expresarse de este modo, él les corrige y les dice que a quien van a visitar es a *La Virgen*; y ellos asienten con la cabeza y sonríen, pero en el fondo tienen otra idea.

En otra aldea del estado de Chiapas, al sur de México, un indio Tzeltal, mientras me enseñaba la iglesia de la aldea (que de vez en cuando era visitada por un sacerdote), me mostró orgullosamente no sólo una estatua de Nuestra Señora de Guadalupe, sino también, justamente a la derecha de ésta y en la inverosímil forma de un caballero español del siglo XVII, a su marido, nuestro *Señor* de Guadalupe. Cuando le dije que yo había tenido siempre la idea de que Nuestra Señora era una virgen, él se sonrió con malicia y me dijo que, aunque algunas gentes de la ciudad de México y hasta de la cercana ciudad de San Bartolomé pudieran pensar tal cosa, allí, en la aldea, todo el mundo conocía la auténtica historia. La devoción popular supera siempre las previsiones clericales.

En un sistema religioso como el cristianismo, dominado por los varones y en el que las mujeres se han visto sistemáticamente privadas de todo tipo de liderazgo, el tira y afloja entre el poder clerical y la imaginación religiosa popular es en parte un combate entre las visiones masculina y femenina de la realidad. En el mundo de la brujería y la herejía, el porcentaje de mujeres ha sido siempre mucho mayor de lo que las simples cifras podrían dar a entender. Este enfrentamiento perenne entre lo clerical y lo popular, entre las cosmovisiones masculina y femenina, se ha convertido también en un conflicto abierto entre las perspectivas moderna y postmoderna.

Los símbolos religiosos encierran en su interior enteras y complejas cosmovisiones en forma compacta y sumamente concentrada. Cualquier rito o imagen religiosa con la suficiente entidad contiene una enorme riqueza de información, especialmente acerca de la naturaleza del tiempo y del espacio. Y aunque es posible que tal información no sea inmediatamente accesible al creyente sencillo a nivel conceptual, sin embargo, configura profundamente la manera que la persona religiosa tiene de ver la naturaleza de la realidad. Es precisamente esta su capacidad de transmitir a tan «bajo costo» una elevada dosis de «información» lo que confiere a los símbolos religiosos su inmensa fuerza.

La religión postmoderna necesitará realizar una hábil reapropiación de los estilos religiosos premodernos mediante la cuidadosa elaboración de un nuevo modo crítico de conciencia. Y también requerirá la fusión de determinados aspectos de la sensibilidad premoderna con algunos de los rasgos —a duras penas conseguidos— de la modernidad. El atolladero en que se encuentran las «élites» religiosas masculinas al emprender esta tarea radica en que han quedado tan atrapadas por la forma «moderna» de pensar y sentir que prácticamente han

perdido toda capacidad de experimentar modos alternativos de la realidad espacio/tiempo. Sólo aquellas personas y grupos que no han quedado tan plenamente integrados en esta omnipresente sensibilidad moderna del espacio/tiempo están en condiciones, hasta cierto punto, de abordar la tarea de formular otras alternativas. Y aquí es donde entra la mujer.

La filósofa francesa Julia Kristeva, una de las más agudas observadoras contemporáneas de la experiencia femenina, afirma que cuando las mujeres —en lugar de aceptar el sentido lineal del tiempo (concebido en términos de salida-y-llegada) propio del mundo moderno, organizado por el varón— se permitan pensar en su propia e intuitiva manera de experimentar el tiempo, descubrirán algo mucho más antiguo. Debido al ciclo menstrual, la mujer tiene una vinculación mucho más estrecha que el hombre con los ciclos naturales; por eso posee una clave del pasado de la que el hombre no dispone. Según Kristeva, la intuición de la mujer «le hace retener, de entre las múltiples modalidades de tiempo conocidas a lo largo de la historia de las civilizaciones, las de la *repetición* y la *eternidad*»¹³. Kristeva cree que esta posición ventajosa, que es exclusiva de la mujer, permite a ésta palpar de cerca esas dos formas de experimentar el tiempo que el hombre, creatura no menstruadora, sólo puede percibir con enorme dificultad. La primera —el tiempo cíclico de la gestación y la menstruación rítmica— es una forma «premoderna» de tiempo que coincide con las fases de la luna, la salida y la puesta del sol, el paso de las estaciones y otras expresiones del tiempo cósmico. Y opina ella que el percibir este vínculo entre lo personal y lo cósmico puede llevar a lo que ella llama «*jouissance*», que podría traducirse como una mezcla de «alegría», «éxtasis» y, quizá, «serenidad».

Y puesto que la constatación de esta «conexión cósmica» puede producir «*jouissance*», puede también facilitar el acceso a una segunda forma de experimentar el tiempo que Kristeva denomina «eternidad». Se trataría del tiempo infinito, ilimitado y «omniabarcante» que los místicos se esfuerzan por describir, aunque nunca lo consiguen del todo.

Si Kristeva está en lo cierto, entonces la mujer tiene una especie de acceso privilegiado a esas otras facetas del tiempo. Si para cualquier visión religiosa postmoderna ha de ser esencial el recuperar —junto al tiempo secuencial y lineal, propio de la mentalidad occidental— las citadas percepciones del tiempo, entonces la experiencia de la mujer constituirá una parte indispensable de dicha visión.

Pero acechan aquí muchos peligros. Como mujer y como feminista, Kristeva es plenamente consciente de las estrategias empleadas por los hombres —que durante siglos han configurado las imágenes religiosas— para obtener el control de estas y otras experiencias femeninas. La menstruación, por ejemplo, ha seguido siendo conocida como «la maldición». Sin embargo, sostiene Kristeva

¹³ KRISTEVA, Julia, «Women's Time» (traducido por Alice Jardine y Harri Blake), en *Signs* VII, 1 (agosto de 1981), p. 16.

va que, aunque simbolizadas en términos un tanto humillantes, las experiencias intuitivas y emocionales del tiempo por parte de la mujer siguen estando ahí y pueden ser aprovechadas. Pero la verdad es que proceden de la capacidad biológica de la mujer para ser madre, y el insistir en ellas tiene el peligro de encerrar a la mujer en ese «rol», creado para ella por el hombre, según el cual ser mujer equivale exclusivamente a ser madre. Cuando esto es proclamado por una cultura, con la consiguiente reducción de la maternidad a una función de segundo orden, puede fácilmente suponer para la mujer —incluida la que no puede o no quiere tener hijos— una negación más de su plena dignidad humana. Kristeva opina que hay que correr este riesgo, a menos que la mujer tenga que aceptar la lógica niveladora de la moderna sociedad industrial, para la que carecen de transcendencia cualesquiera diferencias entre los sexos, postura en otro tiempo aceptada por algunas feministas sin caer en la cuenta de que es producto de un modo de pensar verdaderamente machista¹⁴.

El *guadalupismo* es mucho más que un culto piadoso muy difundido. El *guadalupismo* encarna y conserva una conciencia del cosmos y del tiempo místico. Y esto sucede no en un sistema teológico, sino en un movimiento religioso practicado por millones de personas; no en tiempos legendarios, sino ahora mismo; no en las antipodas, sino en un país vecino y hasta en centenares de *barrios* de los propios Estados Unidos.

¿Sigue estando abierta esta sensibilidad religiosa a los millones de modernos «indiferentes» que, al percibir acertadamente que nuestro actual momento cultural nos empuja hacia la muerte y no hacia la vida, andan en busca de una nueva visión, pero que, por las razones que sea, o no son capaces de ver las que tienen ante sus propias narices o las consideran pura superstición? Yo así lo creo, y una prueba de ello la tenemos en aquellas doctrinas Ortodoxa y Católica que explican simbólicamente la desaparición temporal —y nada más que temporal— de la «diosa». En el pensamiento greco y ruso-ortodoxo se conoce esto con el nombre de la «Dormición», que se refiere al estado de sueño (*dormitio*) de la Virgen María, y se celebra como una gran fiesta el 15 de agosto. Lo mismo quiere significar, en la Iglesia Católica, la doctrina de la Asunción, según la cual María fue llevada al cielo sin tener que pasar por el trance de la muerte. Ambas doctrinas vienen a insinuar que, prescindiendo ahora del significado de la diosa, lo cierto es que *no está muerta*. Reside temporalmente en algún otro espacio, pero lo que sigue estando claro, aunque no se exprese, es que los que duermen acaban despertando, y el cielo y la tierra acaban reconciliándose. Mientras tanto, desde su temporal exilio celeste, María regresa frecuentemente a la tierra, apareciendo en lugares inverosímiles, transmitiendo mensajes (que no tardan en ser desautorizados) y manteniendo a escuadrones enteros de teólogos ocupados en encauzar, depurar y trivializar las explosivas energías que rezuma.

Bien sea que se aparezca como reina cósmica, como amazona o de cualquier otro modo mítico, el peligroso elemento femenino, que el poder del varón ha intentado eliminar del mundo moderno, está dispuesto y decidido a volver, y ninguna teología postmoderna que se precie podrá ignorarlo.

Además, es posible que el retorno al mundo postmoderno de lo que Nuestra Señora de Guadalupe representa sea de gran ayuda para la teología cristiana a la hora de afrontar el desafío de que hablábamos en el capítulo anterior: el desafío del pluralismo religioso mundial.

He afirmado que el fundamento religioso para una civilización postmoderna no necesita ser inventado, sino que ya está definiéndose de algún modo. Y los indicios dan a entender que ese naciente orden religioso-simbólico conjugará determinados rasgos del *dios pobre* de los teólogos de la liberación con las estructuras igualitarias que están siendo generadas por el explosivo crecimiento de las comunidades de base. Y, junto a ello, preveo también un renovado aprecio por lo ritual en la vida humana. En algún sentido, la Guadalupeana ya reúne en sí todos estos tres elementos. En su condición de *mestiza* de piel oscura, personifica, por una parte, la ira y, por otra, la perenne dignidad de las gentes de color en todo el mundo. Como mujer, encarna la *jouissance*, nunca del todo sojuzgada, del «segundo sexo». Como pobre, inspira las esperanzas de todos cuantos creen que Dios se halla presente, preferentemente, en la vida de los desheredados. Como eco de una diosa precristiana, nos recuerda que nuestra fe forma parte de una más amplia y antigua familia de creencias. Como víctima de la manipulación clerical, evoca el destructivo papel que las iglesias han desempeñado muchas veces a la hora de perpetuar la injusticia y privar a los ya desposeídos de sus más valiosos símbolos de identidad y esperanza. Es difícil imaginar un símbolo más eficaz de esa fuerza procedente de la base y de la periferia, que es de donde, en último término, han de nacer tanto la teología como la religión del mundo postmoderno. El milagro consiste en que dicha energía no tiene que ser inventada, sino que, al igual que el Reino de Dios anunciado por Jesús, y al igual que la propia Nuestra Señora de Guadalupe, ya está en medio de nosotros.

¹⁴ Cfr. ELSHTAIN, Jean Bethke, *op. cit.*

22

¿Una nueva Reforma?

Al reflexionar sobre las diversas teologías de la liberación y los distintos tipos de comunidades de base de las que han surgido aquellas, he aludido frecuentemente —a modo de analogía— a la Reforma del siglo XVI. Una vez más, ahora en nuestra época, las corrientes más prometedoras, en el sentido de renovar y reformar el cristianismo, están brotando en los «márgenes», en lo que suele considerarse la periferia de la vida cultural e intelectual.

Los teólogos católicos de su tiempo acabaron reconociendo a Lutero como un formidable adversario. Ahora bien, en los primeros años de su predicación le habían descalificado, tachándole de advenedizo provinciano. Y no es que se limitaran a desechar su teología como si se tratara de una disputa entre frailes, sino que además le consideraban a él y a sus colegas como seres «marginales», habitantes de un «hinterland» comparable a las actuales zonas deprimidas, los ghettos y las favelas de América Latina y de Asia. Sin embargo, lo cierto es que la renovación religiosa casi nunca comienza en la «metrópoli». Los profetas hebreos que hablaban contra el templo y el palacio procedían de los remotos bosques de sicómoros. Jesús creció en una escondida y sospechosa región de Palestina. Una vez más se vuelve a preguntar: «¿De Nazaret puede salir algo bueno?» Y una vez más la respuesta es la misma. Parece que un auténtico cambio ha de comenzar siempre en «las afueras».

Además, y al igual que la Reforma del siglo XVI, la actual reforma no es simplemente una idea a la que «le ha llegado el momento», sino que es una teología entrelazada con una serie de conmociones sociales y cambios políticos. Ocurre que el dinero y el poder andan de por medio, lo cual evoca los groseros debates acerca de la venta de indulgencias y la explotación católica de la credulidad. Al igual que sucediera con su predecesora —que también tuvo sus chaladuras y sus exageraciones—, la actual reforma está igualmente sujeta a abusos e intrigas, y habrá de padecer inevitablemente su cupo de charlatanes, fanáticos, oportunistas y francotiradores. Sin embargo, así como nuestro estudio de las dimensiones seculares de la Reforma del siglo XVI no niega en modo alguno su carácter de movimiento religioso, tampoco suenan a demasiado convincentes las insinuaciones en el sentido de que la actual reforma es «exclusivamente política» o está excesivamente interesada en asuntos terrenos.

Al fin y al cabo, el estallido de la Reforma del siglo XVI fue provocado religiosamente, en virtud del descubrimiento y la proclamación de una verdad bíblica que durante años había sido ignorada o no suficientemente expresada. Todo empezó con la insistencia de Lutero en la *sola fide* de San Pablo, con la gozosa afirmación de que la gracia es puro don de Dios, algo que no puede ni tiene por qué ser «merecido». Para unas gentes agobiadas por los deberes religiosos y las obligaciones eclesiásticas, aquello resultaba ser un mensaje sumamente grato. Recuperada por Lutero de la trastienda en que se hallaba, la vieja noticia de que «el justo vivirá por la fe» se convirtió en noticia nueva y se difundió por media Europa como un viento purificador.

También la reforma a la que hoy estamos asistiendo ha sido provocada por una idea bíblica, igualmente profunda e igualmente olvidada durante años, que ha sido recientemente redescubierta. Es la idea de la Resurrección, del Dios que vive y actúa en el mundo, de la vida que vence a la muerte. Pero en la teología de la liberación, especialmente en su versión latinoamericana, la idea tiene una impronta más específica, que puede formularse diciendo que el lugar privilegiado de la presencia de Dios son los pobres y que, por eso, los pobres tienen un singular e igualmente privilegiado papel que desempeñar en el plan de Dios para la historia humana. Los pobres son aquellos a través de los cuales decide Dios que pase la venida de su reinado. Hasta puede afirmarse que esta idea del *dios pobre* es aún más central y se repite con más frecuencia en la Biblia que la idea de la justificación por la fe. Sin embargo, por las razones que ya hemos visto, se perdió de vista y se negó durante gran parte de la historia moderna y prácticamente en toda la teología moderna. Ahora bien, al igual que la *sola fide* del siglo XVI, la idea del *dios pobre* siempre ha estado ahí. Latente durante tanto tiempo, ha sido ahora reavivada y se ha convertido en la idea religiosa central de la nueva reforma¹.

Con todo, las comparaciones con la antigua Reforma pueden inducir a equívoco. La principal diferencia entre ambas es que, dado que la actual reforma es por naturaleza un movimiento popular, no habrá de producir personajes tan descomunales como Lutero o Calvino. A pesar del apoyo popular con que acabó contando y del descontento local que contribuyó a activarla, la Reforma del siglo XVI fue dirigida desde arriba por hombres decididos y obstinados. Cuando la gente «de a pie» comenzó realmente a asumir algún tipo de liderazgo —como ocurrió entre los anabaptistas y otros sectores del ala radical de la Reforma—, las «élites» dirigentes intentaban inmediatamente, y casi siempre con éxito, hacer valer su posición. Esto resulta especialmente evidente en aquellos casos en que los laicos han puesto en peligro el control del movimiento por parte de los clérigos; o cuando mineros y campesinos han aplicado lo que se predicaba acerca de la igualdad de todos los creyentes ante Dios a las esferas econó-

¹ Para un enfoque nuevo de la interacción entre lo religioso y lo político, véase: MADURO, Otto, «Extraction de la Plus-Value, Repression de la Sexualité et Catholicisme en Amérique Latine», en *Liaisons Internationales* 32 (septiembre de 1982).

mica y política, tal como se hacía en la esfera espiritual, y se han presentado en las mansiones de los señores blandiendo palas y horcas. Siempre que ha sucedido esto —y ha sucedido en algunos lugares de Alemania y en la región que actualmente ocupan el sur de Suiza y el norte de Italia—, los reformadores protestantes han perseguido al «ala izquierda» con tanta saña como los católicos trataban de reprimirlos a ellos. La mayoría de estos grupos radicales fueron extirpados y dispersados. Otros se retiraron o se sometieron. Pero el impulso nunca desapareció del todo. En realidad, podría afirmarse que muchas de las ideas que actualmente surgen en las comunidades de base y en las teologías de la liberación fueron anticipadas por aquellos pioneros religiosos de hace casi cinco siglos.

Se me ocurre una última comparación entre la Reforma del siglo XVI y la reforma actual. Uno de los resultados más notables de la Reforma del siglo XVI fue el cambio que ocasionó en la Iglesia católica-romana, en la religión establecida y en la teología entonces imperante². Los expertos han escrito infinidad de libros acerca de si el impacto, a fin de cuentas, fue más beneficioso o más perjudicial. ¿Obligó la Reforma a la Iglesia católica a encerrarse temerosamente en la rigidez y la paranoia del Concilio de Trento? ¿Puso en manos de los reaccionarios de la Iglesia un garrote con el que aporrear frenéticamente los incipientes sentimientos reformistas que se producían en su interior, antes de que pudieran expresarse abiertamente? ¿O estimuló, aunque sólo fuera indirectamente, una forma de renovación en el seno de la Iglesia católica —como es el caso del misticismo de los carmelitas o las misiones de los jesuitas— que, de otro modo, no se habría producido?

El preguntar «qué es lo que podría haber sucedido si las cosas hubieran sido de otro modo» es siempre un dudoso método para la reflexión histórica. Lo que sí sabemos es que la Iglesia católica surgida de la época de la Reforma no actuó como si fuera el resto de un ejército derrotado. Por supuesto que cambió; pero también demostró ser una comunidad religiosa robusta y dotada de inventiva. Si su desarrollo teológico se vio retrasado por el clima post-tridentino (tras el Concilio de Trento), también es cierto que estos siglos se ha distinguido por un asombroso crecimiento, cuantitativo y cualitativo, de las órdenes religiosas, con su rica diversidad de estilos de espiritualidad y de vida comunitaria. La historia reciente siempre nos obliga a leer la historia pasada bajo prismas diferentes. Pues bien, desde el pontificado de Juan XXIII se ha revelado más provechoso leer la historia de la Reforma del XVI no como un hecho que dividió en dos a la Iglesia, sino como un doloroso período de renovación dentro de la única familia cristiana.

¿Es posible establecer un paralelo con lo que sucede hoy? Pienso que sí. La nueva reforma, que, surgida de los más remotos recovecos de la cristiandad,

ha adquirido carta de naturaleza en las regiones atrasadas, posee su propia validez y no debe ser juzgada exclusivamente por su modo de cuestionar o influir en la normativa eclesial establecida y en las ideas teológicas dominantes. Al igual que la del siglo XVI, esta reforma tiene necesidad de una *ruptura*, parte de la cual la crea ella misma con su propio ímpetu, mientras que otra parte le es infligida (también a ella) por el equivalente moderno de las bulas de excomunicación y el poder papal en toda su crudeza.

El cristianismo predominante en Occidente, tanto católico como protestante, organizado en unas docenas de denominaciones, es el equivalente actual de la Iglesia católica de comienzos del siglo XVI. Aunque se objete que los papas renacentistas de aquella época, ocupados en coleccionar Tizianos y en divertirse con sus queridas, se parecen muy poco a los ejecutivos eclesiásticos y a los funcionarios curiales de hoy, hay que señalar que unos y otros reflejan fielmente sus respectivos «Zeitgeists» (el espíritu de su tiempo). Los papas y su séquito eran una réplica eclesiástica de los vinos añejos y los refinamientos barrocos del *uomo universale* del Renacimiento. Los actuales burócratas eclesiásticos se parecen mucho a los oficinistas y funcionarios con los que leen el periódico mientras acuden al trabajo en los mismos trenes de cercanías. Si en Roma se aprecia una especie de mundanidad un poco más renacentista, mientras que en Nashville, sede de la Convención Baptista del Sur, impera la colorista extravagancia sureña, medio rural medio occidental, podemos estar relativamente seguros de que, en su mayor parte, se trata de algo superficial. Las estructuras de la organización eclesiástica dominante, al igual que los estilos de vida personal a que dan lugar, rara vez son de carácter innovador. En un período imperial son imperiales; en una época feudal son feudales; y en nuestro tiempo son burocráticos. Tan sólo en las zonas marginales y en los desolados suburbios aparecen realmente nuevos modos de organización y nuevos modelos de vida individual.

Si el cristianismo «denominacional» es la iglesia «católica» de nuestra moderna cristiandad, entonces lo que hemos llamado «teología moderna» constituye el núcleo de su sistema de ideas religiosas. Una vez más, el uso que hago del término «moderno» para calificar tal espectro de teologías será cuestionado por quienes están acostumbrados a emplear dicho término para referirse únicamente a algunas de las muchas escuelas de pensamiento religioso que han aparecido en los últimos siglos. Yo empleo la expresión «modernas» para hacer referencia a las cualidades que son comunes (y que, de lo contrario, serían ignoradas) a las diversas teologías liberales, neo-ortodoxas, neo-escolásticas y evangélicas que los estudiosos de este período investigan. Todas ellas, sean cuales sean sus diferencias, o bien buscan algún *modus vivendi* con las formas dominantes de pensamiento de la modernidad, o bien impugnan la manera como otras escuelas han abordado esta tarea. Lo que diferencia a la teología de la liberación no es, al menos en primer lugar, el contenido de sus ideas, sino su opinión acerca de la función y la finalidad de la teología en el mundo. Denomino «modernas» a aquellas teologías que, con independencia del contenido de los

² OBELKEVICH, James, *Religion of the People 800-1700*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1979.

conceptos que emplean, coinciden ampliamente en que el objeto de la teología debería consistir en dirigirse al mundo moderno de las ideas y, consiguientemente, a aquellas personas cuya actividad consiste en ocuparse de dichas ideas. La teología de la liberación, por su parte (y también con una tremenda diversidad de voces), se interesa más por las fuentes sociales y los usos políticos de las ideas. Su finalidad no es tanto la de convencer cuanto la de desenmascarar; su intención es bastante más polémica que apologética; su meta es más social que individual.

Lo que pretendo indicar, al esbozar esta comparación con el siglo XVI, es que, puesto que es muy improbable que vayan a desaparecer completamente el cristianismo denominacional o la teología moderna (como tampoco desaparecieron la iglesia romana y la teología católica después de 1550), no puede eludirse la pregunta por el impacto que la nueva reforma y su teología habrán de producir en la iglesia y en la teología actualmente establecidas. En realidad, ambas teologías parecen hoy tan irreconciliables como pudieron parecérselo la teología católica y la teología de la Reforma a sus más celosos defensores hace cuatrocientos años. Para el teólogo de la liberación, la moderna insistencia «liberal» en analizar y evaluar las ideas religiosas sin hacer apenas referencia a sus orígenes sociales o a su significación política, revela una fe ciega en una especie de razón incorpórea, «resaca» de un inocente prejuicio de la Ilustración. Para los teólogos modernos del «establishment», la insistencia de los liberacionistas en indagar las fuentes sociales y sopesar la valencia política de las ideas y prácticas religiosas huele a reduccionismo y anti-intelectualismo. Los teólogos de uno y otro campo tienen bastante difícil el diálogo, porque parecen hablar idiomas distintos.

Las cosas habrán de cambiar. La nueva reforma es joven, ruidosa y llena de energía. Los teólogos acreditados, como los legitimistas curiales del siglo XVI, siguen esperando que el asunto no tarde en extinguirse. Pero nada permanece igual. Los teólogos de la liberación ya han empezado a modular sus voces, y los teólogos modernos están resignándose a admitir que no se trata de uno de tantos esfuerzos abortados.

Suceda lo que suceda, y se desarrollen como se desarrollen, yo personalmente creo que la teología de la liberación y las comunidades de base están ahí con vocación de permanencia. Son células germinales de la siguiente era de nuestra cultura, la «minoría interior» de Toynbee, portadoras de nuestro futuro común. A diferencia de Augusto Comte, no tenemos que devanarnos los sesos para construirlas, sino que más bien, y evocando agradecidos la *sola fide* de épocas pasadas, podemos aceptarlas y acogerlas como los dones de la gracia que realmente son.

En las dos décadas que han transcurrido desde la publicación de *La Ciudad Secular* me he ganado, en algunos círculos, la fama de ser un teólogo «liberal». A mí nunca me ha satisfecho semejante calificación. Nacido y criado en

un ambiente baptista conservador, en realidad nunca he abandonado esta tradición. También es cierto que en los últimos años me he sentido cada vez más atraído hacia la teología latinoamericana de la liberación y he vivido y enseñado en Sudamérica en numerosas ocasiones. Estas dos tan dispares corrientes de la fe cristiana no me parecen contradictorias, sino que, de hecho, parecen confirmarse mutuamente la una a la otra, y en modos que yo nunca había sospechado. De manera que me siento a gusto en ambas.

Cuando examinaba el fundamentalismo norteamericano y la teología latinoamericana de la liberación, llegué al convencimiento de que el primero tiene muy poco que ofrecer a una teología postmoderna, mientras que la segunda es enormemente prometedora. Con todo, las teologías de la liberación no son artículos para la exportación. Con el tiempo, nosotros, los cristianos norteamericanos, habremos de desarrollar nuestra propia teología de la liberación y nuestras propias comunidades de base. Pero, cuando lo hagamos, creo que brotarán más fácilmente del ala conservadora evangélica que del ala liberal del cristianismo norteamericano. Necesitamos una teología de la liberación que se inspire en la piedad popular de baptistas, metodistas y demás. Y lo necesitamos tanto para librar a nuestra propia tradición religiosa de ser engullida y deformada por los fundamentalistas como para integrar las corrientes liberadoras en una forma de religión popular que sea característicamente norteamericana.

Si en los últimos años he llegado a apreciar tanto mi propia tradición baptista como las teologías de la liberación, tal vez sea porque también me he «desintoxicado». Al suceder esto, me he convencido de que la gran era de la teología moderna, cuya expresión más característica ha sido lo que de un modo bastante aproximado se ha dado en llamar teología «liberal» (en la que yo me formé académicamente), está tocando a su fin, del mismo modo que está concluyendo la propia era moderna. Sin embargo, hay algo que diferencia mi actitud con respecto a este hecho, y tal vez no estén totalmente equivocados los que aún pretenden ver en mí a un «liberal». A diferencia de algunos de sus críticos conservadores y radicales, yo no creo que la teología moderna haya sido ni un error ni una traición. A mí no me produce ni nostalgia ni desdén, sino estima y admiración, porque pienso que ha constituido una empresa realmente espléndida y frecuentemente muy inspirada, un brillante capítulo en la historia cristiana. Creo que el mundo postmoderno necesitará una teología diferente, y he intentado sugerir de dónde habrá de proceder y cómo habrá de ser dicha teología. Pero creo también que ésta no podrá ser adecuadamente formulada si no se apropia e incorpora el legado liberal moderno. Sólo una teología que se haya tomado en serio la era moderna será capaz de tomarse igualmente en serio lo que está a punto de llegar. Nadie puede pasar más allá de la ciudad secular si previamente no ha pasado a través de ella.