

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)

ISSN 1659-2735

Consejo Editorial

Maryse Brisson
Pablo Richard
Elsa Tamez
José Duque
Silvia Regina de Lima Silva
Germán Gutiérrez
Tirsa Ventura
Gabriela Miranda García
Mario Zúñiga
Anne Stickel
Wim Dierckxsens

Colaboradores

- Leonardo Boff • Frei Betto • Elina Vuola
- François Houtart • Raúl Fonet-Betancourt • Lilia Solano
- Juan José Tamayo • Arnoldo Mora • Roxana Hidalgo
- Jung Mo Sung • Enrique Dussel
- Rita Ceballos • Franz Hinkelammert • Jorge Pixley • Roy May • Klaudio Duarte • Alejandro Dausá
- José Comblin

Corrección

Guillermo Meléndez

Se autoriza la reproducción de los artículos contenidos en esta revista, siempre que se cite la fuente y se envíen dos ejemplares de la reproducción

CONTENIDO

- **Presentación**..... 1
- **Hugo Assmann: teología, espiritualidad solidaria y la belleza de vivir**..... 3
Jung Mo Sung
- **Evangelización como emancipación** 8
José Duque
- **Hugo Assmann**..... 13
Victorio Araya
- **El aporte de Hugo Assmann a la Teología de la Liberación**..... 15
Arnoldo Mora
- **El Dios del rico y el Dios del pobre Cuasi-poemas**..... 21
Hugo Assmann

Presentación

Hugo Assmann: el amigo, el pensador, el maestro, que caminó un largo camino y que nos enseñó a caminar. No pretendo aquí hacer una biografía de Hugo. Eso ya fue asumido por otros. Lo que busco solamente es reconstruir nuestro primer encuentro con Hugo, que nos trazó un camino y que nos hizo caminar. Para entrar en la vida y el pensamiento de alguien, es importante hacer memoria de "nuestro primer amor". Uso aquí el lenguaje de la época, porque nuestro encuentro con Hugo se dio en un tiempo cuando se hablaba de esa manera.

**SAN JOSÉ-COSTA RICA
SEGUNDA ÉPOCA 2008**

Nº 136

**MARZO
ABRIL**

Conozco a Hugo desde el año 1970, cuando triunfó en Chile el modelo de un tránsito democrático hacia el socialismo, con la Unidad Popular y como presidente Salvador Allende. Hugo fue el primero en intuir que comenzaba un nuevo período en la historia de América Latina y el Caribe y que no podíamos seguir siendo los mismos de siempre. Para responder a este desafío nos propuso tres tareas.

La primera: renovar radicalmente nuestro pensamiento e iniciar una investigación teórica radicalmente nueva. Era la época del diálogo entre cristianismo y marxismo. Hugo, con su conocimiento inmenso, nos introdujo en forma crítica en todas las corrientes del pensamiento marxista. Lo que hizo posible este diálogo fue específicamente la Teología de la Liberación. La consecuencia inmediata fue la integración efectiva de los cristianos en el movimiento hacia el socialismo. Con este objetivo creamos, junto con muchos otros, el "Movimiento de Cristianos por el Socialismo".

Otra consecuencia, igualmente importante, fue la apertura de los partidos y movimientos marxistas a la integración de los cristianos en sus filas. Se superaba así dos obstáculos tradicionales: el anti-marxismo, anti-socialismo y anti-revolución tradicional de los cristianos. Pero también se superaba el dogmatismo marxista, que marginaba doctrinaria e ideológicamente a los cristianos de la revolución.

En este proceso de convergencia entre cristianismo y revolución, Hugo nos comunicó su sabiduría, pero de igual modo su prudencia y cautela, pues él, mucho antes que todos nosotros, había vivido el golpe

de Estado en Brasil, Uruguay y Bolivia. Hugo viajó de Bolivia a Chile en autobús y con una herida en el estómago. Es una imagen que nunca se borrará de mi memoria. En esos años su rol no fue el militante, sino el trabajo teórico. En aquel entonces decíamos: "Sin teoría revolucionaria no puede haber revolución". Hugo nos entusiasmaba explicándonos la tesis once de Marx contra Feuerbach: "Los filósofos se han dedicado a interpretar el mundo, de lo que se trata ahora es de transformarlo".

La segunda tarea que nos propuso Hugo fue que ese cambio de pensamiento, entre los cristianos y entre los marxistas, únicamente sería posible si eramos capaces de formar una nueva generación que hiciera posible este cambio teórico y político.

La tercera tarea fue la de impulsar la creación de nuevos instrumentos de trabajo para las dos tareas anteriores. Se refería específicamente a publicar artículos y libros, y también organizar talleres y seminarios que permitieran tanto difundir un pensamiento como a otros participar en esta tarea.

En síntesis: para caminar por nuevos caminos había que combinar tres cosas: investigación teórica, formación de nuevos sujetos y creación de seminarios y publicaciones para hacer posible los dos desafíos anteriores. Creo que en ese trabajo de Hugo en Chile que aquí he buscado reconstruir, nació el DEI y con el DEI nació nuestra revista *Pasos*. Hacer el recuerdo de Hugo es seguir caminando por los caminos que él nos enseñó. ■

Pablo Richard

Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana RIBLA

Ribla No. 58

**Apócrifos
del Segundo Testamento**

Ribla No. 59

Vida en comunidad

HUGO ASSMANN: TEOLOGÍA, ESPIRITUALIDAD SOLIDARIA Y LA BELLEZA DE VIVIR

*Jung Mo Sung**

I.

Hugo Assmann fue, sin duda, uno de los principales teólogos de la liberación. En verdad, él fue más que un teólogo, fue un pensador que se guió por su compromiso personal —existencial y espiritual— con personas oprimidas y excluidas de las condiciones dignas de vida y utilizó y dialogó con las más diversas áreas del saber para desarrollar ideas siempre profundas, críticas y provocantes.

Su producción teológica es de difícil clasificación si seguimos las divisiones clásicas de la teología. Sus principales textos teológicos no tienen como principal objeto de análisis las cuestiones dogmáticas sobre Dios o la Iglesia. No porque él pensase que esos temas fuesen menos importantes, sino porque creía que las principales cuestiones teológicas en el mundo contemporáneo se encuentran fuera del campo específicamente religioso o teológico. Él hizo de las prácticas de liberación su objeto principal de reflexión —como él y tantos otros teólogos de la liberación se propusieron en el inicio de la Teología de la Liberación (TL)— y asumió como temas de reflexión los desafíos que surgían de esas prácticas.

Al asumir las prácticas de liberación de los pobres como su objeto principal de reflexión teológica, tenía conciencia de que estaba entrando en una frontera nebulosa que divide las ciencias sociales y humanas de la teología. Ya en su obra fundante de la TL en los inicios de la década de 1970, él defendía la idea de que

“la ‘teología de la liberación’ sólo puede dar pasos significativos cuando tome en serio las exigencias de la interdisciplinariedad científica”¹, sin perder al mismo tiempo su especificidad e identidad. Para él, lo que hace que una reflexión sobre la praxis sea teología es el hecho de ser una reflexión que “ausculta en esta praxis la presencia de la fe cristiana”² y que sea “articulación de la esperanza liberadora y no debate teórico para definir la esperanza”³.

Articular, en situaciones históricas concretas, la esperanza liberadora y auscultar la fe en el interior de la praxis de liberación, más que preocuparse por definir la esperanza u otros conceptos como Dios liberador, liberación o Reino de Dios, fue uno de los objetivos fundamentales de toda su producción teórica. Incluso cuando pasó a dedicarse más a los textos en el área de la educación —después de 1995—, la articulación de la esperanza continuó siendo un objetivo central.

II.

En su lucha por la liberación de los pobres, la articulación de la esperanza liberadora vino siempre acompañada de las críticas a las idolatrías que sacralizan la dominación y cierran las puertas a la esperanza

* Profesor del posgrado en Ciencias de la Religión de la Universidad Metodista de São Paulo.

¹ Assmann, Hugo. *Teología desde la praxis de la liberación: ensayo teológico desde la América dependiente*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1976 (2a. ed.), pág. 74 (1a. ed., 1973).

² *Ibid.*, pág. 49.

³ *Ibid.*, pág. 47.

de un mundo más humano. Por eso, en una época en que la mayoría de los teólogos asumía el ateísmo moderno como uno de los principales desafíos para la teología, Assmann fue uno de los primeros en percibir que el problema central para la lucha de los pobres era —y continúa siendo— la “lucha de los dioses” y la crítica a los ídolos de la muerte; que los capitalistas y sus ideólogos tenían una gran capacidad de manipular la dimensión simbólica del ser humano y los mitos más profundos de la sociedad. Utilizando sus estudios del marxismo crítico en Frankfurt, en especial con Adorno, y los diálogos con colegas teólogos/as y militantes cristianos, ya en el inicio de la década de 1970 él comenzó a centrar sus reflexiones teológicas en la crítica de la dimensión religioso-teológica del capitalismo:

La derecha logra jugar con mitos populares de raíz oculta. Ya que el fetichismo es la esencia de esa religión materializada —la irreligión por esencia— que es el capitalismo, no debe extrañarnos que la derecha sea maestra en fetichizar la realidad y jugar con los resortes más ocultos de los mitos. Lo que sí debería preocuparnos seriamente es que lo logre también en el seno de las masas ⁴.

Esta crítica del aspecto teológico-idolátrico del capitalismo lo llevaría a producir, juntamente con su amigo e interlocutor de larga data, uno de los principales libros de la TL, *La idolatría del mercado* ⁵ —un libro fundamental que merece ser más estudiado y profundizado—. En este libro Assmann desarrolló una crítica poderosa a los presupuestos teológicos del sistema de mercado capitalista y de las teorías económicas liberales y neoliberales. Él desenmascaró lo que llamó “secuestro del mandamiento del amor” y reveló el proceso económico y teórico que culmina, en el capitalismo, con la absolutización del mercado que acaba por exigir y justificar sacrificios de vidas humanas. Llamó a ese proceso “idolatría del mercado”. El objeto de su crítica no era el mercado como tal —que él reconocía como algo necesario en la vida económica de una sociedad amplia y compleja—, sino su absolutización ⁶.

Críticar todas las formas de idolatría para que nos pudiésemos abrir al misterio del amor de Dios, fue una de las tareas que Assmann siempre tomó muy en serio. Todas las formas de certeza sobre Dios y sus designios

⁴ *Ibid.*, pág. 179.

⁵ Assmann, H.-Hinkelammert, F. *A idolatría do mercado. Ensaio sobre economia e teologia*. Petrópolis, Vozes, 1989. Edición española: *La idolatría del mercado*. San José, DEL, 1996.

⁶ Sobre la evolución del pensamiento de Hugo Assmann en su crítica al mercado, ver: Sung, Jung Mo. “La Teología de la Liberación entre el deseo de abundancia y la realidad de la escasez”, en *Pasos* No. 110 (noviembre-diciembre, 2003), págs. 1-14.

y “proyectos” —sean de derecha o de izquierda—, eran para él una forma de idolatría. Y como todos los tipos de idolatría siempre exigen sacrificios de los más pobres y débiles, Assmann siempre tuvo el coraje de criticar también la tentación de la idolatría en las izquierdas en general, y también en la cristiana.

En una larga conversación telefónica, unos quince años atrás, él me dijo casi como un desahogo: “¡Jung, no podemos perder la *parresia!*”. No perder el coraje de decir la verdad es un desafío y tanto, especialmente cuando la brutalidad de las opresiones y de las injusticias lleva a muchos a pensar que las críticas deben ser dirigidas solamente contra los dominadores y siempre de modo “radical”. Sin embargo, él sabía que hay posiciones prácticas y teóricas de las izquierdas y de la TL que alimentan en los liderazgos y en los “pseudo-profetas” una autoimagen de “radicales”, pero también aumentan todavía más el peso en los hombros de los más “pequeños” y/o llevan a equívocos estratégicos o a un “profetismo sin salida”. Por eso, fiel a su vocación de intelectual comprometido con causas populares, él también criticaba pensamientos y propuestas de personas que consideraba compañeros de lucha. Personas que

...incapaces de desarrollar propuestas alternativas practicables, acomódanse en un pseudoprofetismo con exigencias éticas ilimitadas, al cual subyace un presupuesto antropológico de seres humanos totalmente convertidos a la disponibilidad generosa hacia metas sociales, faltando solamente que alguien se las proponga ⁷.

Discrepando de las personas y grupos que sueñan con la realización de un mundo perfecto, el Reino de Dios construido y realizado plenamente en el interior de la historia, él afirmaba que

...hundirse en la desesperación, querer eliminar a los malos de la faz de la tierra, invocar soluciones finales de tipo mesiánico, o replegarse en compensaciones de cualquier índole (aburguesamiento, privatización del consuelo religioso, escapes a la militancia heroica, etc.), nada de ello elimina el lado oscuro de la historia humana ⁸.

Para él,

...el grito profético radical, más allá de su lado positivo como ejercicio del derecho y del deber de soñar atrevidamente y de testimoniar a los demás la osadía de nuestros sueños de fraternura,

⁷ Assmann, Hugo. “Por una sociedad donde quepan todos”, en: Duque, José (ed.), *Por una sociedad donde quepan todos* (Cuarta Jornada Teológica de CETELA, 10-13.VII.1995). San José, DEL, 1996, págs. 379-391. Citado de la pág. 382.

⁸ *Ibid.*, pág. 383.

cumple a veces también una función psicológica de carácter compensatorio en relación a la dificultad para admitir los límites de la condición humana y las modalidades de la modestia en nuestras aspiraciones de salvación⁹.

Assmann, además, siempre estuvo muy atento al hecho de que

...cuando se opera con postulados éticos tan radicales que exigirían una conversión ya plenamente realizada, se puede caer en un sacrificialismo inclemente que irrespeta el derecho de las personas a estar razonablemente bien con las limitaciones, inclusive morales, de su precaria existencia¹⁰.

Esto es, se puede caer en la misma lógica sacrificial contra la cual se está luchando.

La única forma de no caer en la lógica sacrificial y de construir puentes en dirección a la esperanza es no escamotear

...el hecho de que los seres humanos concretos son capaces de practicar el bien y el mal. El perdón y la esperanza, la compasión y el ánimo de seguir adelante son valores efectivos y no puedan coexistir en el corazón humano sin el recurso meditativo al silencio, la oración y la invocación de sorpresas de resurrección¹¹.

Pero él igualmente reconocía que

...no es fácil saber juntar la experiencia placentera de una profunda alegría por cada paso dado aunque sea bien poco lo que conseguimos realizar, y el sentimiento de dolor solidario al percibir los absurdos sufrimientos, en buena medida soluciables, de tanta gente socialmente excluida. Una sociedad solidaria necesita de gente que esté bien con la propia vida, porque solamente así podrá hacer algún bien a sus semejantes¹².

Este coraje y la forma apasionada con que escribía y hablaba explican, quizá, por qué él, que fue sin duda uno de los teólogos y analistas sociales más competentes en la crítica del capitalismo, haya sido tan poco invitado a las grandes y muchas actividades en el área de "pastoral social" promovidas por la Iglesia Católica. En más de veinte años de relación (primero fui su alumno, después un discípulo-amigo), nunca se quejó

⁹ Assmann, Hugo. *Metáforas novas para reencantar a educação: epistemologia e didática*. Piracicaba, Unimep, 1996, pág. 229.

¹⁰ *Ibid.*, pág. 228.

¹¹ Assmann, Hugo. "Por una sociedad donde quepan todos", *op. cit.*, pág. 382.

¹² Assmann, Hugo. *Metáforas novas para reencantar a educação*, *op. cit.*, pág. 229.

abiertamente de esa situación de cierta marginación en las instancias institucionales del "cristianismo de liberación" (él no utilizó esa expresión, sin embargo concordaba conmigo que ella expresa mejor la amplitud de lo que ocurre en el cristianismo de América Latina y el Caribe desde 1960, más que "teología de la liberación" o "iglesia de los pobres"), no obstante no era difícil percibir en él una molestia inevitable con esa situación.

Una cuestión que puede ayudarnos a entender el pensamiento de Hugo Assmann que lo diferencia de diversos sectores del "cristianismo de liberación" en el abordaje de cuestiones teológico-sociales, aparece en una tesis de Vico que estudié con Hugo en mi maestría. Vico, en su libro *Scienza Nuova*, critica la filosofía (y nosotros agregamos en la discusión la teología) por considerar al ser humano únicamente como él debe ser, mientras los modernos que surgían lo consideraban como es e intentaban aprovecharlo en la sociedad. Para Assmann, muchos de los equívocos de las prácticas pastorales, sociales y políticas de las izquierdas tienen como una de sus causas el equívoco antropológico de basarse en el ser humano que "debe ser" y no en el ser que es y que puede ser. Pensamos y obramos más a partir de lo que debería ser (el hombre/mujer nuevo/a; el Reino de Dios, etc.), sin preocuparnos suficientemente por el ser humano y la vida en sociedad como realmente "es", y como "puede ser" dentro de los límites de la condición humana y de la historia. Entre lo que es y lo que debe ser o deseamos que sea, existe el ámbito de lo que puede o no puede ser, de lo que es factible o no.

Por eso, ya en 1974 Assmann decía que aceptar esos límites sin perder de horizonte el Reino de Dios, significa asumir que

...la utopía cristiana del reino de Dios es estructuralmente transprocesual y no se deja reducir ni siquiera al proceso de liberación, cuando éste, en sus pasos de concretización, tiene que identificarse necesariamente con alternativas y proyectos históricos determinados. Como categoría utópica, el reino de Dios es la simultaneidad presencia-ausencia de la liberación¹³.

La continua búsqueda por comprender al ser humano como es y lo que hace posible la existencia y el funcionamiento de sociedades tan amplias y complejas como las nuestras, llevó a Hugo a estudiar los más diversos campos de conocimiento, como economía, sociología, neurociencias, biología del conocimiento, sistemas complejos; y conceptos como mecanismos autorreguladores y autoorganizadores en la biolo-

¹³ Assmann, Hugo, *Teología desde la praxis de la liberación*, *op. cit.*, pág. 155.

gía y en la economía y la sociología, emergencia de propiedades, holograma, etc. Todo eso para buscar comprender mejor lo que lleva a las personas, grupos, iglesias, instituciones, sociedades, a ser tan insensibles al sufrimiento de tantas personas y a la realidad de la exclusión social; para desenmascarar los mecanismos idolátricos que están presentes en nuestras sociedades y en nuestras vidas personales; y para contribuir en la superación de esa situación por otra donde todas las personas puedan vivir una vida digna y placentera.

III.

En los últimos años, conviviendo con las secuelas de un accidente vascular cerebral y otros problemas de salud, él estaba meditando mucho sobre la noción de “Dios interior”. La idea guía de sus meditaciones era una frase de San Agustín: “Dios me es más profundo a mí que yo a mí mismo” (Confesiones, Libro III, 11). Él prefería la traducción “Dios me es más íntimo a mí...”. En las últimas conversaciones que tuvimos siempre viraba a esa idea y estaba comenzando a explorar la noción de “Dios andarín”, una “espiritualidad nómada”, un Dios que no se deja aprisionar por templos, iglesias, instituciones o teologías, sino que camina en medio de la humanidad. Como él estaba internado en una casa de salud y sin acceso a Internet, me estimulaba a hacer esas investigaciones y compartir con él. Sus últimas reflexiones teológicas —que quedaron registradas en algunas notas escritas con dificultad en su cuaderno— siguen la misma línea teológica de toda su vida: la búsqueda del Dios que está más allá de todas nuestras certezas y tentaciones idolátricas.

Esas reflexiones espirituales no eran un “refugio” ante la proximidad de la muerte, sino una preocupación que lo acompañó durante toda su vida y está presente en las líneas y entrelíneas de sus textos. Recuerdo sus clases en mi curso de maestría, a finales de los años ochenta, insistiendo en que la TL y las comunidades de base no deberían perder la bandera de la espiritualidad ante los sectores más conservadores de las iglesias. Siempre nos recordaba que la TL nació de una experiencia espiritual de encontrar a Dios en el rostro del pobre y en las luchas de liberación y que si ella se redujese a las discusiones meramente sociales, éticas o doctrinarias, perdería la batalla político-teológica.

A mediados de la década de 1990, Assmann escribió un artículo que puede ser visto como una síntesis de sus reflexiones y también como un programa de nuevas investigaciones y reflexiones sobre la espiritualidad (que no desarrolló sistemáticamente, quedando abierta la invitación para la nueva generación de teólogos/as. Frente a un mundo marcado por la

fealdad de las injusticias, opresiones y destrucción ambiental, propone

...enlazar la espiritualidad con la vivencia de la belleza, tanto en aquello que la vida de cada uno tiene de más personal como al nivel de las opciones por causas socio-históricas amplias ¹⁴.

Esa propuesta de reunificar “pan y belleza” significa, como él explicitó, “mezclar y rehacer a fondo el concepto de política, economía y todo el resto” ¹⁵.

Su búsqueda de la belleza no tenía nada que ver con la concepción elitista de la belleza que predomina en la cultura capitalista y también entre algunos teólogos que estudian lo bello y la gloria de la creación o de Dios. Estaba preocupado por la fealdad de la “antivida”:

Si es tan grande la fealdad del mundo de hoy —de una “fealdad sin defecto”, como diría el poeta Manoel de Barros—, al punto de que sólo gente insensible puede quedar ajena a su percepción, más razón existe para que, *al reorganizar la esperanza*, reconstruyamos también en nosotros la exigencia de la belleza. Planteada esa premisa, arraigada en el mundo real de hoy, mal puede alguien suponer que se quieran favorecer éxtasis particulares, elitistas y discriminatorios de minorías privilegiadas ¹⁶.

La belleza que buscaba era la experiencia de la belleza en la vida cotidiana. Afirmaba que es

...en el centro de la precariedad, provisoriedad y finitud, pero también la consistencia histórica, de nuestra vida cotidiana que debemos situar, como algo alcanzable, la vivencia de la belleza, para poder, entonces, decir que ella es efectivamente un aspecto central de las razones por las que vale la pena vivir ¹⁷.

Vale la pena luchar por la vida que sea una vida que posibilite la vivencia de la belleza de vivir.

Nosotros, herederos/as de la teología y del pensamiento occidental, estamos más acostumbrados/as a relacionar la verdad y el bien, pero la belleza parece ocupar un lugar aparte. En toda la discusión sobre la ortodoxia (la verdad) y la ortopraxis (la realización del bien) de la TL, el tema de la belleza quedó de lado, como algo secundario o algo a ser pensado después de la resolución de los problemas sociales más urgentes. Para Assmann, sin embargo,

¹⁴ Assmann, Hugo. “Espiritualidade solidária e beleza”, en: *Metáforas novas para reencantar a educação*, op. cit., págs. 235-246. Citado de la pág. 235.

¹⁵ *Ibid.*, pág. 235.

¹⁶ *Ibid.*, pág. 236. El énfasis es nuestro.

¹⁷ *Ibid.*, pág. 239.

...si el bien y la verdad no vienen acompañados e impregnados por la belleza, no podemos sentirlos como experiencia vital profunda, sino apenas rozarlos mentalmente como fluctuante abstracción¹⁸.

Para él,

...en una teología de los excluidos [entendida como teología de la solidaridad de la ciudadanía, en continuación con los postulados básicos de la TL], es importante que se ponga énfasis, también, en la dimensión de experiencia de la belleza de una espiritualidad solidaria. Se trata de incluir este aspecto clave en la concepción de la dimensión política de la fe, en la actual coyuntura de un mundo marcado por la destrucción de tanta belleza y de tantas vidas inclinadas a la belleza¹⁹.

Yo todavía estoy en el comienzo de mis reflexiones sobre la relación entre la verdad, el bien y lo bello en nuestras luchas y vidas. Con todo, quiero compartir aquí una idea que puede ayudar a personas que no están acostumbradas a ese tipo de reflexión a comprender un poco más la importancia de esa propuesta de articular la espiritualidad solidaria con la belleza. La *belleza* de la sonrisa de un niño pobre que en la convivencia comunitaria y solidaria experimenta el reconocimiento de su dignidad y se siente amado y viviendo una vida que vale la pena vivir, es la expresión corporal y visible de que un *bien* fue realizado y experimentado en la carne. Y ese bien es la realización de la *verdad* sobre el ser humano.

IV.

Lo vi por última vez un día antes de su traslado al hospital, donde fallecería cinco días después, el 22 de febrero de 2008. Me reconoció, sin embargo estaba ya muy debilitado con inicios de neumonía y de deficiencia renal. Sus ojos estaban mirando lejos.

Él vivió la vida de una manera apasionada, con emociones fuertes en todos los sentidos. Para quien no lo conoció personalmente, es difícil comprender quién fue Hugo Assmann. Al releer algunos de sus textos para escribir este pequeño artículo, me topé con un pequeño texto —que ya cité arriba— que puede ser visto como una síntesis de su vida personal, de sus luchas internas y de su praxis de liberación:

¹⁸ *Ibid.*, pág. 244.

¹⁹ *Ibid.*, pág. 246.

No es fácil saber juntar la experiencia placentera de una profunda alegría por cada paso dado aunque sea bien poco lo que conseguimos realizar, y el sentimiento de dolor solidario al percibir los absurdos sufrimientos, en buena medida solucionables, de tanta gente socialmente excluida. Una sociedad solidaria necesita de gente que esté bien con la propia vida, porque solamente así podrá hacer algún bien a sus semejantes²⁰.

Quien tuvo el privilegio de haber compartido vida con Hugo sabe que este “No es fácil...” debe haber sido escrito desde lo profundo de su alma. No es apenas una idea surgida de reflexiones intelectuales en torno a conceptos, sino, probablemente, una afirmación donde él se reconoce y reconoce en las otras personas esa dificultad de juntar la experiencia placentera de una profunda alegría por los pasos dados y el sentimiento de dolor solidario, la compasión, ante los absurdos sufrimientos de tanta gente socialmente excluida. Él sabía que era difícil, porque vivió y buscó siempre vivir ese sentimiento paradójico de la alegría y del dolor que brota de la solidaridad y de la esperanza.

Para finalizar este pequeño homenaje a mi maestro-amigo, de quien siento mucho su falta, quiero citar un texto más suyo, escrito en 1973, que da una muestra de su compromiso, de la pasión con que hizo teología y de la actualidad de su pensamiento:

Si la situación histórica de dependencia y dominación de dos tercios de la humanidad, con sus 30 millones anuales de muertos de hambre y desnutrición, no se convierte en el punto de partida de cualquier teología cristiana hoy, aun en los países ricos y dominadores, la teología no podrá situar y concretizar históricamente sus temas fundamentales. Sus preguntas no serán preguntas reales. Pasarán al lado del hombre real. Por eso, como observaba un participante del encuentro de Buenos Aires, “es necesario salvar a la teología de su cinismo”. Porque realmente frente a los problemas del mundo de hoy muchos escritos de teología se reducen a un cinismo²¹. ■

²⁰ Assmann, Hugo. *Metáforas novas para reencantar a educação*, op. cit., pág. 229.

²¹ Assmann, Hugo. *Teología desde la praxis de la liberación*, op. cit., pág. 40.

EVANGELIZACIÓN COMO EMANCIPACIÓN

José Duque

Introducción

El reciente fallecimiento de Hugo Assmann nos trae a la memoria la prolífica producción teológica, pedagógica, sociológica y de comunicaciones con la cual nos alimentamos quienes hemos tenido la oportunidad de conocerlo y leerlo. Su talante profético no calló ante ninguno de los poderes de este mundo. La sensibilidad por los “pequeñitos” lo hacía frágil, soñador y visionario. Ninguna institución lo pudo “amarrar”, pues siempre fue un ser libre y políticamente comprometido con la causa del pueblo. Como visionario, veía visiones, como aquella que deseo reseñar en este corto ensayo sobre la evangelización a partir del contexto de la V Asamblea del Consejo Mundial de Iglesias (CMI), realizada en Nairobi, Kenya.

A propósito, deseo destacar en este ensayo los siguientes tres aspectos: 1) La osadía africana del *Moratorium*. 2) La vigencia de la afirmación “El Tercer Mundo evangeliza a las iglesias”. 3) La evangelización suscita esperanzas.

1. La osadía africana del *Moratorium*

En 1975, ya hace treinta y tres años, el conocido teólogo brasileño Hugo Assmann causó gran revuelo en medios ecuménicos con un artículo en el que decía que se podría re-invertir la estrategia evangelizadora al afirmar que “El Tercer Mundo evangeliza a las iglesias”¹.

El contexto de esta afirmación de Assmann lo constituía todo el movimiento de preparación para la realización de la V Asamblea del CMI, en Nairobi, Kenya (1975). Este ambiente venía aliñado con la

creciente participación de las iglesias africanas en el movimiento ecuménico. Para la época, muchas de las iglesias protestantes africanas no eran independientes, no tenían autonomía, sino que debido al sistema colonial aún dependían de las iglesias matrices de Europa y los EE. UU. Por lo tanto, el personal misionero extranjero se arrogaba la representación de estas colonias. Pero justo alrededor de 1973, dos años antes de la V Asamblea, un selecto grupo de teólogos y dirigentes eclesiales africanos comenzaron a hablar por sí mismos y a argumentar que la masiva ayuda externa de personal misionero y fondos financieros, continuaba siendo una forma de dominación colonial. Según estos teólogos y líderes africanos, esta práctica colonial profundizaba la dependencia y les negaba una identidad cultural propia.

Estas voces de protesta fueron el origen que gestó posteriormente el gran acontecimiento llamado *Moratorium*². Este consistió en no recibir por un tiempo determinado ni financiamiento ni personal misionero externo en las iglesias africanas que firmaran este acuerdo, con el propósito de habilitarlas para construir su propia autonomía e identidad, aunque sin romper sus vínculos fraternales y confesionales con las iglesias y agencias donantes del mundo rico. Por supuesto, esa actitud de las iglesias africanas era compatible con los diversos movimientos políticos revolucionarios de liberación que agitaban para entonces el contexto africano así como el latinoamericano y caribeño.

Además, la V Asamblea del CMI era la primera de ese organismo que se realizaba en África, y la primera en la que participaron representantes de otras religiones como musulmanes, hinduistas, budistas y judíos, con lo cual se enriqueció el diálogo sobre relaciones ecuménicas e interreligiosas. En esta Asamblea también se inició, debido al *Moratorium*, el diálogo para la búsqueda de estrategias y una teología sobre el compartir ecuménico de recursos, lo mismo

¹ Assmann, 1975.

² Van Elderen, 1990, págs. 31ss.

que la reflexión y la organización de programas en Derechos Humanos y Refugiados. Es decir, esta Asamblea proyectaba una gran apertura al cambio y al compromiso no solamente con las iglesias, sino con las urgencias sociales de este tiempo.

La presencia de dos mil delegados representando 267 iglesias miembros de la Asamblea, procedentes de casi todo el mundo, además de los observadores oficiales del Vaticano, constituían, sin lugar a dudas, un ambiente para soñar tiempos de gracia. Justamente fue ese prometedor contexto con perspectivas de cambios lo que motivó a Hugo Assmann a saludar con esperanza y simpatía la V Asamblea del CMI en Nairobi y referirse a ella en los siguientes términos:

Anoto estos signos porque, bien entendidos, deberían llenarnos de esperanzada simpatía hacia el encuentro de Nairobi. Es probable que allí se realice una confrontación fecunda, un diálogo sin prepotencias. Y puede que haya dioses que escapen humillados cuando el mundo oprimido los mire rostro a rostro. Sería ingenuo esperar el exterminio total de los dioses coloniales, los ídolos de las teologías de la opresión. Demasiados son todavía sus adoradores. Gozan aún de salud, y de mercados disponibles, los reconstructores de la confianza en los sistemas de dominación, los teólogos de los "destinos manifiestos". Pero, no cabe duda, los dos tercios oprimidos de la humanidad comienzan a testimoniar que son ellos la reserva volitiva del planeta, con voluntad de descubrir la Palabra de Dios en su palabra de caminantes³.

Assmann visualizó ese acontecimiento como un evento evangelizador. Pero según él, tales expectativas evangelizadoras obligaban ciertas implicaciones hermenéuticas demarcadas por el sujeto social que buscaba la emancipación. Las hermenéuticas coloniales, además de insulsas para interpretar esa realidad, impedían responder al clamor emancipador del entonces llamado "Tercer Mundo". Las indicaciones de ese horizonte transformador se podían percibir en el mismo lema de la Asamblea de Nairobi, el cual se enunció así: "Jesucristo libera y une". Sin embargo, Assmann no estaba siendo arrastrado a la euforia y el triunfalismo falaz, él, como profeta, mantuvo algunas reservas debido a lo que llamó la "coagulación de poderes heterogéneos dentro de la catolicidad cristiana" que compartía el CMI.

Evidentemente los tiempos han cambiado. Ya dejamos atrás el contexto de la confrontación bipolar. El siglo pasado terminó confuso y lleno de incertidumbres. Hoy, la fascinación por el consumo ha convertido el mercado con sus centros comerciales en el nuevo lugar de "adoración". La exclusión y la marginación

ya no parecieran ser hoy ni un escándalo ni un delito, sino una suerte echada. En estos tiempos los púlpitos de algunas iglesias parecen, sobre todo, lugares de transacciones financieras al estilo de *Wall Street* o, casas de compra-venta de valores sagrados⁴.

Los signos de los tiempos actuales, en particular aquellos que evidencian el anti-Reino, asustan y las instituciones creadas para atender y orientar la humanidad, entre ellas las iglesias, en general responden, si lo hacen, con un tono alarmista y orientan las acciones pastorales hacia las conductas individualistas de una fe privada y sin preocupaciones estructurales. Pareciera que las únicas respuestas estructurales posibles que en la actualidad ofrece el sistema son violentas, militaristas y basadas en la fuerza y con criterios hegemónicos. Estos son, pues, algunos de los signos de los tiempos de nuestros días.

Volviendo a la osadía africana interpretada por Assmann como una oportunidad evangelizadora, preguntamos, ya no pensando únicamente en el contexto africano, sino, sobre todo, pensando en la América Latina y el Caribe del tiempo presente, preguntamos: ¿Aún sigue vigente la afirmación "El Tercer Mundo evangeliza a las iglesias"?

2. El Tercer Mundo evangeliza a las iglesias

Aunque la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo (ASETT) decidió a finales de los años noventa mantener en el nombre de esa asociación el término Tercer Mundo, poco a poco en otros ambientes este ha caído en desuso y algunos teólogos y científicos sociales críticos latinoamericanos y caribeños prefieren ahora usar el término Sur o países subdesarrollados, para indicar el mismo sentido que durante el ambiente geopolítico de la llamada "guerra fría" contenía el término Tercer Mundo. Uno de los motivos por el cual pierde vigencia el término Tercer Mundo, es debido a que algunos pensadores críticos argumentan que el llamado Segundo Mundo ha asumido la misma lógica hegemónica del Primer Mundo.

Por tal motivo y para actualizar el contenido de la frase de Assmann, propongo cambiarla de la siguiente manera: La Parroquia evangeliza a las iglesias. Entendiendo que la noción Parroquia connotaba en sus orígenes tierra de extraños, de los extranjeros, de los

³ Assmann, *op. cit.*, pág. 1.

⁴ En un artículo titulado "Hoy también hay 'evangelios que no son'", el teólogo Juan Stam se refiere a los predicadores de la prosperidad como predicadores de un "Evangelio dinero-céntrico", pág. 21.

que vivían en el exilio⁵. Aunque, desde Constantino, parroquia ha llegado a significar una jurisdicción geográfica, una división administrativa demarcada por ese Imperio y luego asumida por la institución eclesiástica. Para el mundo protestante latinoamericano y caribeño, incluyendo al pentecostalismo, esa noción se perdió y el templo se convirtió en el único lugar para el *kerigma* y la celebración de los sacramentos. Además, en general las iglesias han reducido su misión a la única función de la celebración del culto y este únicamente en el templo. Esta práctica ha venido acompañada de una teología individualista, de religión privada, salvacionista y por supuesto dualista. En esta corriente religiosa, el mundo es todo lo que hay fuera del templo y se concibe como un escenario dominado por el mal, donde reinan las tinieblas. El mundo, fuera del templo es un enemigo y está llamado a perecer. Por otra parte, en esa tendencia la salvación solo mira y espera al cielo futuro, mientras al templo lo han convertido en único lugar de revelación y la práctica de la fe reducida al corazón de cada individuo como asunto privado. Este dualismo no se responsabiliza ni por la creación ni por la historia de la humanidad.

A propósito de parroquia, cuando Juan Wesley en el siglo XVIII declaró que el mundo era su parroquia, lo hacía justamente porque él estaba siendo expulsado de los templos. Además, Wesley había llegado a la conclusión de que la parroquia centrada en el templo no tenía ninguna capacidad pastoral ni misionera⁶. Por eso él salió del templo y se fue al "mundo" para encontrarse allí con la historia, con las inhumanas condiciones sociales y económicas, con la injusticia y sus victimarios, pero también porque allí, en la parroquia fuera del templo, estaban anunciándose buenas noticias para transformar el mundo. En otras palabras, la iglesia templocéntrica no tenía posibilidades evangelizadoras, como aquellas que el mundo le abría a Wesley.

Volviendo al caso africano, la lectura de Assmann causó impacto porque en ella invirtió la larga y dominante tradición evangelizadora de las iglesias y agencias noratlánticas, entre las cuales había algunas que se creían poseedoras de la verdad del Evangelio y únicas autorizadas para cumplir la Gran Comisión.

Por ello, afirmar que también estas iglesias eran objeto de evangelización, vale decir receptoras del *kerigma*, sonaba a herejía o sacrilegio para la perspectiva colonizadora. Ciertamente, era un atrevimiento genial que invertía el rumbo de la evangelización, pues ahora la palabra transformadora procedía del Sur y sin complejos se dirigía hacia el Norte. Sin embargo, en esta nueva estrategia, funcionando a la inversa, estaba en juego algo más que recursos,

algo más que religión, con ella se estaba desnudando el viejo proyecto de dominación como era el de la decadente empresa colonial. Con este acto, según lo veía Assmann, los africanos decían su propia palabra, asumían el rol histórico de responsabilizarse por construir un mundo diferente, un mundo de iguales, en el cual también estaban invitadas las iglesias del Norte. La construcción de ese mundo de dignidad, de autodeterminación y con identidad propia, por supuesto, requería una conversión de parte y parte para poder romper la dominación colonial e iniciar, juntos, la construcción de una relación de tú a tú, esto es, de iguales. En fin, la evangelización recobraba su verdad original, cual es, que ninguna verdad es *a priori* y que la evangelización no consiste en proclamar respuestas prefabricadas en otras culturas como verdades fijas. La evangelización es buena noticia de emancipación y de acuerdo con las condiciones de cada lugar, una evangelización cuya verdad hace libres a quienes la ponen por obra (Jn 8:32).

Lógicamente que tal propuesta africana conmocionó el mundo rico de no pocas iglesias. Algunas amenazaron con romper definitivamente los vínculos. Pues la prepotencia y los aires de superioridad que siempre las caracterizó, no les permitía entender el mensaje de Salud que ahora anunciaban valientemente los africanos. Una verdad, era que la evangelización proveniente del Norte, en muchos casos, se confundió con el expansionismo colonial de su época y por ello fue igualmente avasalladora y por ello pasó por encima de las culturas locales. Pero estos africanos habían descubierto que con los recursos financieros y con el personal misionero cristiano occidental, venía camuflada una lógica colonial, una estrategia de dominación compatible con la dominación económica, política y militar que habían tenido que soportar por siglos. Esa empresa colonial acostumbraba sacar de África todos los recursos naturales que quería, la minería y hasta contingentes seleccionados de hermanos y hermanas africanos para venderlos como esclavos en otras tierras. Todo esto lo hacían sin necesidad de pedir permiso y peor aún, sin ninguna responsabilidad ética.

La visión de Hugo Assmann no solo estuvo en darle sentido evangelizador al mensaje africano, sino en retomar el contenido originario del *kerigma*, cual es, que la Buena Noticia es una noticia de salvación, misma que para los africanos en el contexto colonial significaba, con toda razón, una noticia emancipadora. Evangelización en ese contexto tenía que entenderse como emancipación.

La parroquia evangeliza a las iglesias. Hoy en la parroquia, mucho más allá de lo que sucede en el templo, sigue pasando por las contradicciones de la historia. Por un lado, está amenazada de hambrunas, de inseguridad y violencia generalizada, de desempleo, de insalubridad, de impunidad, de cinismo, de

⁵ Muller-Fahrenheit, 1995, págs. 50-52.

⁶ Duque, 2004.

terrorismo estatal y fundamentalista, o sea, hoy la parroquia es un escenario marcado por la injusticia y la degradación humana e institucional. Por ejemplo, se dice que en Colombia algo más de dos tercios del Senado de la República están involucrados en el paramilitarismo, la corrupción y el narcotráfico. La hegemonía imperial por vía del mercado ilusiona a la población con el consumismo, mientras abandona casi dos tercios de la población en la miseria ⁷.

Por otro lado, no todo es tinieblas en la parroquia, también en ella se han organizado múltiples movimientos inclusivos de género como buena noticia ⁸, hay movimientos y grupos organizados para luchar contra la contaminación la deforestación y la explotación no controlada de la naturaleza. Numerosos artistas han puesto a disposición sus enormes capacidades para a través del arte sensibilizar al pueblo por la paz, la justicia y la equidad. La verdad es que allí, en la parroquia, están las voces emancipadoras, las voces que luchan por la justicia, por la paz, por la equidad, por la dignidad, es decir, allí en la parroquia hay compromisos de praxis humanizadora. Los caminos de Galilea fueron la parroquia de Jesús, allí multitudes creyeron en el Evangelio. La parroquia es entonces un lugar de evangelización, porque allí se suscitan esperanzas.

3. La evangelización suscita esperanzas

La evangelización como verdad capaz de hacer libres a quienes creen, libres de toda enajenación, alienación, deshumanización, exclusión y marginación, en otras palabras, reconocida como verdad emancipadora, a través de toda la historia ha llegado a ser real en contextos epifánicos concretos. En el caso que estamos citando del movimiento africano de descolonización, la V Asamblea del CMI era reconocida por Assmann como un *kairos*, un tiempo de Gracia, un contexto epifánico. En esa época allí, en Africa, se estaban sucediendo, y reiteradamente, muchos acontecimientos que Assmann leía como signos de los tiempos. Además, el CMI se había convertido en esos días en un espacio para escuchar y transmitir las voces de quienes lograban hacerse oír en las iglesias. En el caso de la América Latina y el Caribe, por medio del ministerio sobre Derechos Humanos y el de Refugiados del CMI y, con la colaboración de algunas iglesias locales y organizaciones no gubernamentales, por ejemplo, en los tiempos de las dictaduras de la Seguridad Nacional,

gracias a esos ministerios se salvaron muchas vidas y se protegieron otras sacándolas al exilio. Imposible olvidar, como lo recoge la memoria presentada en *Guatemala Nunca Más*⁹, donde las víctimas del periodo de la Seguridad Nacional fueron más de 52.000, entre las cuales casi 23.000 fueron asesinados y desaparecidos. Datos macabros similares hay sobre el Salvador, Honduras, Nicaragua, Brasil, Argentina, Chile, etc. No obstante, la mayoría de esos casos se olvidaron o quedaron cubiertos en completa impunidad.

La V Asamblea del CMI suscitaba esperanzas y factibles, porque el testimonio reciente de compromiso con los "pequeñitos" de este organismo ecuménico había logrado trascender las mismas iglesias. Esa Asamblea realizada en el contexto africano, cuyo pueblo estaba luchando y manifestando ansias de liberación, constituía un ambiente propicio para la Epifanía, para la manifestación de la Buena Noticia. En aquel contexto una verdad contundente se revelaba, Dios no es colonial, ni creó razas superiores, ni esclavos, sino un mundo para que toda la humanidad viva en relaciones de iguales. El colonialismo, la esclavitud, el despojo, la explotación y la exclusión eran tenidas como concreciones del pecado que enajena, aliena, deshumaniza o mata. Por ello, la Asamblea de Nairobi no era un evento circunstancial, sino que había condiciones históricas propicias para que esa Asamblea fuera tenida como un acontecimiento potencialmente evangelizador.

Suscitar la esperanza es condición de la evangelización. Dicen los Evangelios que multitudes seguían a Jesús y su fama se extendía (Mt. 4:24, Lc. 5:15). Este ha sido y es un criterio para la evangelización desde la perspectiva de los sujetos, como en tantos casos de quienes tomaron la decisión de ir a encontrarse con Jesús, motivados por los muchos testigos que difundían la fama de la Buena Noticia de Salud. Porque Jesús de Nazaret con su ministerio, con su praxis, suscitaba esperanzas y despertaba la fe de quienes reconocían una gran oportunidad para salir de su condición inhumana y degradada a la que la cultura y la injusticia de su tiempo les había condenado. Pero ir al encuentro con Jesús el salvador, requería de igual modo tomar el riesgo, la osadía, la valentía de hacerlo, esto es, de salir de la posición estática y cruzar la enorme barrera de la marginación y la exclusión.

En lo anterior, entonces, hay otros elementos complementarios que tienen que ver con los efectos de la evangelización. Uno es que hay un *kairos*, un contexto, unas condiciones que permiten un encuentro evangelizador. Es el caso que citamos con la V Asamblea del CMI en Nairobi, esa era una hora oportuna, la cual estaba dada, entre otras razones, por la voz emancipadora de sectores africanos y por

⁷ CEPAL, 2003.

⁸ Ventura, 2008, págs. 10-15.

⁹ Este informe consta de IV tomos y fue preparado y presentado por la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala, 1998.

el eco que encontraban en la Asamblea. Otro elemento complementario de la evangelización es que la voz emancipadora, como la voz de Jesús, se expone a la cruz, pero su mensaje romperá barreras y encontrará espacios transformadores para salvar vidas.

La evangelización suscita esperanza en cuanto restaura la persona como sujeto y, con ello, le abre la posibilidad para participar en la construcción de un proyecto de vida conducente a superar las condiciones que producen las tinieblas del pecado. Un proyecto de humanidad nueva, un proyecto común forjado ya no en la soledad del individualismo sino acuerpado como pueblo de Dios, y así como cuerpo-sujeto iniciar la peregrinación juntos hacia un horizonte de sentido común que se dibuja en el reinado de Dios y su justicia, según la praxis de Jesús. Esto implica además, que la evangelización que suscita todos esos sueños de esperanza creadora para el presente y el futuro, carga de sentido la vida de ese cuerpo y de cada persona involucrada, pues al responder a la Buena Noticia les hace discípulos co-creadores del proyecto de Dios¹⁰. Como dijo monseñor Arnulfo Romero:

La lucha del pueblo profético es contra el pecado, contra el diablo y contra las consecuencias de todo esto. No luchar contra las injusticias del ambiente no es ser verdadero pueblo de Dios (15 de julio de 1979).

Pero el pueblo de Dios no peregrina disperso y sin un proyecto organizado. Allí están ya las iglesias como cuerpo de comunión, a las que hay que preguntar entonces, ¿si con su vocación y ministerios están suscitando esperanzas para la parroquia de hoy? ¿Dónde está el movimiento ecuménico? ¿Dónde están las iglesias? ¿Dónde está el lugar epifánico? En la parroquia diversas voces de sujetos hay y muchas que gritan con ansias de salvación, pero ¿dónde y con quién hacen eco esas voces? Insistimos en la pregunta, ¿hicieron eco esas voces en la IX Asamblea del CMI realizada en Porto Alegre en el 2006? O, ¿quizá el eco de la parroquia llegó a la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM) realizada en Aparecida, Brasil, en 2007? ¿Tal vez, el eco de las voces de la parroquia se oyó en la V Asamblea General del CLAI realizada en Buenos Aires en 2007? También podemos preguntar al Foro Social Mundial y al de Teología de la Liberación, ¿si es allí donde la parroquia se dirige porque este Foro suscita esperanzas de convertirse en un posible evento evangelizador, como el caso de Nairobi? Con más insistencia esa pregunta debe dirigirse a las iglesias establecidas, ¿qué voces de la parroquia se oyen en sus templos? ¿Qué ministerios están desarrollando las iglesias para ser reconocidas por los peregrinos y las voces de la parroquia como

¹⁰ Sobre Dios, la historia y el ser humano como co-creador, cf. Segundo, 1983, t. 2, págs. 331-45.

lugar epifánico? ¿Con qué praxis, según los testigos, ellas suscitan esperanza?

Conclusión

No presentamos esta nota final como una conclusión, posiblemente podríamos decir mejor que son algunas preguntas pendientes. Pues hay innumerables mensajes y voces en la parroquia para vitalizar la evangelización, pero ¿lo saben y los oyen las iglesias? Si lo saben y oyen estas, ¿qué hacen con ese ruido? Bueno, no vamos a redundar más sobre lo mismo, sin embargo el punto que ponemos en discusión es el viejo debate de la manifestación salvadora de Dios en la historia y no necesariamente en lo ritual religioso. Bíblicamente hay dos referencias, entre muchas otras, que nos sirven para ilustrar tal realidad: el caso de Nabucodonosor llamado siervo de Dios por el profeta (Jer. 25:9), y la afirmación de Jesús en torno a la proclamación pública de los discípulos: "...si estos callaran, las piedras clamarían" (Lc. 19:40). La manifestación de Dios es la que suscita las esperanzas. Pero ¿solo se manifiesta por medio de las voces oficiales recluidas en el templo?

Bibliografía

- Assmann, Hugo. "El Tercer Mundo evangeliza a las iglesias", publicado como material auxiliar del curso CR-602: Lenguaje científico y lenguaje teológico, de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, de la Universidad Nacional de Costa Rica. El artículo fue publicado posteriormente en la revista *Cristianismo y Sociedad*, pero el texto aquí citado es el material auxiliar, 1975.
- CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe). Informe anual agosto de 2003. Cf. página web: BBCMUndo.com.
- Duque, José. "El mundo es mi parroquia porque otro mundo es posible", en *Vida y Pensamiento* (Costa Rica) Vol. 24, No. 2 (2004), págs. 47-62.
- Muller-Fahrenheit, Geiko, *El Espíritu de Dios*. Santander (España): Sal Terrae, 1995.
- Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala. *Guatemala, Nunca Más*. IV tomos, ODHAG, 1998.
- Segundo, Juan Luis. *Teología abierta*. Madrid: Cristiandad, 1983, tomo II.
- Stam, Juan. "Hoy también hay 'evangelios que no son'", en *Signos* No. 46 (diciembre, 2007).
- Van Elderen, Marlin. *Introducing the World Council of Churches*. Geneva: WCC, 1990.
- Ventura, Maria Cristina. "Teología feminista: atrevimiento, belleza, subversión", en *Signos de Vida*, No. 47 (2008), págs. 10-15.
- Varios, "International Everlasting Gospel Misión Inc", página web: www.iegm.org ■

HUGO ASSMANN

Victorio Araya

Cuando en los caminos de la vida nos encontramos con un maestro y algo importante cambia en nosotros, en realidad ello significa que se ha dado un encuentro. Ese es el caso de nuestro encuentro con el querido y recordado maestro Hugo Assmann (1933-2008). Leerlo, escucharlo, conversar con él era arriesgado. Era exponernos a las consecuencias de un impacto meteórico. Vicioso lector en múltiples lenguas, erudito, vehemente, crítico iconoclasta, de un estilo de comunicación directo, exigente. Sabía ser agresivo y también tierno. Sabía analizar con agudeza, teorizar, cuestionar, ejercitar “el sospechómetro” como le gustaba decir, discrepar, pero también sabía reír, manejar su motocicleta, compartir la mesa. Cocinaba estupendamente, decía que su madre era fantástica haciendo salsas. Hablaba de su descubrimiento en Costa Rica del pescado congrio, le gustaba mostrar su cultivo de flores y orquídeas y sus bellos cuadros trabajados como el mejor artista con piedras pulidas por él mismo. En una pared de su hospitalaria casa destacaba un pensamiento del peruano José Carlos Mariátegui: “No sólo la conquista del pan, sino también de la belleza”.

Hugo nació en 1933, en el sur de Brasil. Procedía de una familia del campo de emigrantes alemanes: “Yo pertenezco a la sexta generación”; “¿Qué habría sido de mí si no hubiera conocido de cerca la sencillez y la pobreza?”, escribió. Obtuvo el doctorado en Teología en 1961 en Roma, con una tesis dirigida por el profesor jesuita Joseph Fuchs sobre “La dimensión social del pecado”. Se licenció en Sociología con especialidad en Comunicación en la Universidad de Francfort. Fue coordinador del Instituto de Teología de San Pablo, Brasil, y profesor de la Universidad de Münster, Alemania. Formó parte del equipo CEDI (Centro de Desarrollo Integral) en Bolivia, y fue Secretario de Estudios Teológicos y Sociales de ISAL

(Iglesia y Sociedad en América Latina). En Costa Rica fue profesor de la Universidad de Costa Rica (en la Escuela de Periodismo y Comunicación Social, dirigida por Javier Solís) y en la Universidad Nacional, en la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión y en la Escuela de Sociología. En 1977 fundó el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI). Estuvo presente en la reunión constitutiva. Regresó a Brasil en 1981, donde desarrolló su docencia en la Universidad Metodista de Piracicaba (San Pablo) como profesor de posgrado en Educación y Comunicación.

En julio de 1971 llegó a mis manos, aquí en nuestra pequeña Costa Rica, por mediación del grupo ecuménico Éxodo, el libro de un teólogo brasileño, con apellido alemán, desconocido para nosotros en el mundo teológico mesoamericano. Se trataba del libro: *Opresión-Liberación: desafío a los cristianos*, publicado en Montevideo, por Hugo, en mayo de este mismo año, 1971. Se trataba de la primera gran visión sistemática de conjunto del naciente pensamiento teológico latinoamericano y caribeño sobre “la fe como praxis histórica de liberación”:

Las páginas de este libro (208 págs.) quisieran ser más que acción de palabra, palabra de acción, para que se transformen los muchos substantivos abstractos teológicos (justicia, amor, fraternidad, esperanza) en pocos substantivos concretos, experimentables históricamente.

Posteriormente reelaboró este escrito en *Teología desde la praxis de liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente*.

Es por eso que Hugo, junto con Gustavo Gutiérrez, su gran amigo Juan Luis Segundo, Leonardo Boff, José Comblin, Segundo Galilea, Ruben Alves, José Míguez, Julio de Santa Ana, es parte de la primera generación fundante de la teología latinoamericana y caribeña

“desde el reverso de la historia” en la perspectiva del pobre, del no-persona, del excluido. Su mérito, insistir en que la teología debe construirse en un serio diálogo interdisciplinario con las ciencias sociales en particular y humanas en general.

En los últimos veinte años Hugo se ocupó apasionadamente de los problemas relacionados con la educación: “los analfabetos de mañana no serán los que no hayan aprendido a leer y a escribir, sino los que no hayan aprendido a aprender”. En este período destacan sus libros *Paradigmas educativos y corporeidad* (1993), *Metáforas nuevas para re-encantar la educación* (1998) y *Competencia y sensibilidad solidaria. Educar*

para la esperanza (2000). El siguiente es un texto de su autoría escrito en 2001:

Educar es luchar contra la exclusión. Educar significa salvar vidas. Por eso ser educador/educadora es hoy la más importante tarea social emancipadora... El actuar pedagógico es hoy el terreno más desafiador de la actuación social y política.

Gracias Hugo, querido amigo y maestro, por la luz compartida. Queremos seguir aprendiendo y caminando, como el ser humano del poema “Prodigio” que tanto te gustó de Jorge De Bravo: “¡Hoy he encontrado a un ser humano caminando!... sin que hubiese camino, caminando”. ■

REVISTA PASOS

Departamento Ecu­ménico de Investigaciones
San José, Costa Rica

SUSCRIPCIÓN 6 NÚMEROS AL AÑO
CON CORREO INCLUIDO

- AMÉRICA LATINA: \$ 18,00
- OTROS PAÍSES: \$ 24,00
- COSTA RICA: ₡ 6.000

Números atrasados

- América Latina: \$ 3 cada uno
- Otros países: \$ 4 cada uno
- Costa Rica: ₡ 1.100 cada uno



Favor enviar cheque en US\$
a nombre de:

Asoc. Departamento Ecu­ménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla

San José, Costa Rica

Teléfonos 22-53-02-29 • 22-53-91-24

Fax (506) 22-80-75-61

Dirección electrónica: asodei@racsa.c.cr

<http://www.dei-cr.org>

EL APOORTE DE HUGO ASSMANN A LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Arnoldo Mora

1. Contextualización histórica

Los más destacados aportes que ha hecho a la cultura universal en el último medio siglo Nuestra América, han sido fundamentalmente tres. Los mencionaré en un orden, cuyo criterio no implica un juicio de valores sino que tiene en cuenta tan solo el aspecto cronológico, es decir, su prioridad en cuanto a su aparición en el tiempo histórico.

El primero de estos aportes es el realismo mágico en la estética literaria y que ha hecho de nuestra literatura una de las más reconocidas y difundidas por críticos y público en el mundo entero y no solamente entre los lectores de la región, hasta el punto de que se ha hecho común el referirse a ese fenómeno con el término *boom* de la literatura hispanoamericana.

El segundo aporte ha sido la teoría de la dependencia en el campo de las ciencias sociales, políticas y económicas, y cuya incidencia en la aparición de la teología y la filosofía de la liberación ha sido explícitamente reconocida por algunos de sus propios cultores, como es el caso de Hugo Assmann, de quien hablaremos más adelante.

El tercero ha sido la teología de la liberación (TL), que ha renovado el enfoque epistemológico de la teología cristiana, hasta el punto de que constituye el intento más logrado en la historia del pensamiento cristiano de forjar una teología que rompe con la tradición greco-romana, instaurada en Occidente desde el nacimiento mismo de la teología cristiana con Orígenes y la Escuela de Alejandría a inicios del siglo III.

La TL establece como criterio epistemológico de verdad la praxis en el campo político (de ahí el término "liberación"), inspirándose en una lectura "comprometida", esto es, objetiva pero no neutral, de la realidad económica, social e histórica de nuestros pueblos.

Este criterio epistemológico lleva a sus cultores a una relectura de las fuentes bíblicas y de la historia de la Iglesia partiendo de la prioridad de la teología pastoral sobre la teología especulativa. Esto le posibilita definir su identidad, a partir del cual establece un diálogo crítico frente a las tradiciones y escuelas teológicas de otras regiones, especialmente de Europa. Para ello se sirve del instrumental crítico que suministran las ciencias sociales, en particular de inspiración marxista, y de las corrientes de pensamiento filosófico más crítico y utópico provenientes de los países europeos, si bien el enfoque es específicamente latinoamericano y caribeño.

Como decía poéticamente Hegel, aludiendo a que la filosofía es una reflexión a posteriori en torno a la praxis histórica de un pueblo y a la conciencia que de ahí se desprende y, por ende, que nunca antecede a la misma sino que la sigue: "El búho de Minerva levanta su vuelo al caer de la tarde". De ahí se desprende un principio epistemológico que debe regir toda correcta comprensión de la historia de las ideas. Y se trata de que para la comprensión del pensamiento filosófico, que busca, en virtud de su propia naturaleza, la universalidad y la absolutez, como afirmaba Kant, es lo que los alemanes llaman situar un pensamiento en su contexto histórico ("Sitz in leben").

En nuestra opinión, la norma anterior debe ir más lejos, pues no se trata de una contextualización extrínseca, como si los procesos históricos no afectaran la esencia misma del pensamiento filosófico, sino constitutiva del pensamiento mismo. El contexto histórico no solo constituye el contenido ("objeto material" en el lenguaje de la tradición aristotélica) sino su propia comprensión intrínseca, desde su propia eclosión primitiva y material y su ulterior desarrollo formal ("objeto formal" en el lenguaje tradicional de los filósofos).

Desde el punto de vista de la comprensión de la historia de las ideas, no podemos entender el surgimiento de una corriente filosófica si no analizamos las fuentes en que se inspiró. En el caso concreto de la filosofía de la liberación latinoamericana y caribeña, la influencia explícita que encontramos en su surgimiento y desarrollo está, tanto en el nuevo enfoque de las ciencias económicas, sociales y políticas, fundadas en la teoría de la dependencia, como en la TL surgida igualmente a partir de la crítica de las teorías desarrollistas y la aceptación de la teoría de la dependencia de inspiración hegeliano-marxista.

Es de notar —y no sin cierta extrañeza de parte de quien escribe estas líneas— que la influencia de las nuevas estéticas literarias no se ha hecho sentir en la filosofía de la liberación. Y digo que me causa extrañeza pues, a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, cuando con la Guerra de Independencia de Cuba se terminó el colonialismo español pero comenzó el imperialismo yanqui, se desarrolló la primera corriente estética literaria que, proveniente de Nuestra América, tuvo una repercusión significativa más allá de nuestras fronteras políticas y culturales. Me refiero al modernismo, al que considero la primera revolución cultural de Nuestra América y cuya madurez intelectual y filosófica la encontramos en la consolidación del género ensayístico llevado a su máximo esplendor e influencia universal con el *Ariel* de José Enrique Rodó.

Hoy la corriente estética de “lo real maravilloso” de Alejo Carpentier y, sobre todo, del “realismo mágico” de Gabriel García Márquez (ambas originadas en el mundo pluriétnico y multicultural del Caribe), tiene una repercusión y un reconocimiento mundiales, mayores aún que el modernismo de hace un siglo y, sin embargo, en nuestra propia filosofía latinoamericana y caribeña no ha tenido la repercusión e influencia que sí tuvo el modernismo en el desarrollo de la literatura de ideas de las primeras décadas del siglo XX y que se expresó en el cultivo del género literario del ensayo. Lo anterior se hizo tan evidente, que podemos hablar de “arielismo” como una corriente de pensamiento y un estilo literario en muchos de nuestros países claramente tipificado. Es dentro de este contexto cultural que aparece, como una innovación en el campo de la filosofía, no solamente latinoamericana y caribeña sino universal, la filosofía de la liberación. Para comprender sus orígenes, como lo señala de manera explícita Hugo Assmann y en su momento lo destacaremos, en los orígenes de la TL está la crítica a las teorías que promueven el desarrollismo como estrategia de los países metropolitanos para legitimar y continuar la explotación capitalista de estas regiones y sus pobladores originarios. A esta corriente crítica se la ha llamado “teoría de la dependencia”.

Pero la TL no solo innova buscando un diálogo fecundo y sin complejos con las ciencias sociales y

políticas, como lo destaca de nuevo Hugo Assmann, sino que también reconoce influencias filosóficas, tanto en el origen mismo de la palabra “liberación”, que Assmann ve en los ensayos del filósofo de la Escuela de Frankfurt Herbert Marcuse, sino en otras corrientes de pensamiento inspiradas en Hegel y Marx y en algunos pensadores hebreos como Emmanuel Lévinas o de teólogos cristianos, como Karl Barth y Teilhard de Chardin.

Es por eso que para la comprensión de los orígenes y el alcance de la filosofía latinoamericana y caribeña de la liberación, nos limitaremos en estas líneas a destacar a aquellos teólogos de la liberación que más claramente han reconocido estas influencias, tanto de la teoría de la dependencia, como de diversas escuelas filosóficas europeas.

Es de notar la ausencia en los orígenes, tanto de la TL como de la filosofía de la liberación, de la corriente de pensamiento filosófico que podríamos llamar “latinoamericanista”, especialmente desarrollada en México donde sobresale el maestro Leopoldo Zea. Esta corriente de “filosofía latinoamericanista” ha sido cultivada de modo sistemático por la Escuela de Mendoza en Argentina, cuyo más destacado maestro es Arturo Andrés Roig. Otro tanto puede decirse del pensamiento neomarxista desarrollado por algunos exiliados de la República Española y radicados en nuestro continente, como Adolfo Sánchez Vázquez.

Lo anterior se debe, en no poca medida, a que tanto la teoría de la dependencia como la TL, en sus orígenes comenzaron a desarrollarse en Brasil, país cuya inmensidad territorial y autonomía lingüística y cultural, le permiten constituirse en una especie de subcontinente al interior de Nuestra América.

Lo dicho no implica que autores de la región de Mesoamérica no hayan tenido una influencia y peso específico propios en el desarrollo de la TL. Me refiero, en concreto, al aporte teórico hecho por el mejicano Porfirio Miranda con su obra decisiva *Marx y la Biblia*¹ y, como presencia testimonial y aporte doctrinal, la figura del arzobispo mártir salvadoreño Oscar Arnulfo Romero².

De manera particular, el ligamen entre la TL y la filosofía de la liberación es tan estrecho que, como su calificativo de “liberación” en ambos casos lo muestra por sí solo, para esta reseña histórica de la filosofía latinoamericana y caribeña hemos creído importante comenzar por analizar la fundamentación filosófica de algunos de los más significativos representantes de la TL que han explicitado su fundamentación filosófica.

¹ México D. F., 1971.

² Cfr. Mora, Arnaldo. *Monseñor Romero* (antología, presentación selección y notas). EDUCA, San José, 1981.

La teología cristiana, en efecto, desde sus orígenes históricos no ha sido más que el enfoque o lectura crítica de las fuentes bíblicas a la luz de un determinado contexto cultural y adoptando un sistema filosófico en boga. En el caso de los Padres de la Iglesia, tanto oriental como occidental, fue predominantemente el pensamiento neoplatónico y, en menor medida, el estoico tardío, los que sirvieron de marco teórico-epistemológico a la elaboración de una tradición doctrinal inspirada en la fe judeo-cristiana.

En el caso específico de la teología latinoamericana y caribeña de la liberación, esta se ha nutrido no únicamente de su propia tradición histórica y cultural, sino que ha mantenido un diálogo crítico con la teología europea, como también con el pensamiento filosófico occidental, sobre todo, con corrientes de pensamiento contemporáneo.

Pero decir diálogo no implica nada más tomar distancia crítica respecto del interlocutor, sino reconocer igualmente puntos en común, lo que crea un terreno del que se parte, tanto para coincidir, como para establecer distancias críticas y zonas de conflicto o divergencia.

Pero decir diálogo no implica nada más tomar distancia crítica respecto del interlocutor, sino reconocer igualmente puntos en común, lo que crea un terreno del que se parte, tanto para coincidir, como para establecer distancias críticas y zonas de conflicto o divergencia.

Es por eso que los teólogos de la liberación parten de una fundamentación filosófica de origen europeo. No obstante, hay que hacer notar que no se trata de cualquier filosofía o de aquellas corrientes que están en boga, sino de aquellas que más distancia crítica han tomado del pensamiento europeo. En otras palabras, son los autores que más conciencia crítica han desarrollado, aquellos, incluso, que se han inspirado en fuentes no occidentales sino hebreas, las que han sido utilizadas tanto por los teólogos como, sobre todo, por los filósofos, que representan más significativamente esta corriente de pensamiento latinoamericano y caribeño que se ha denominado de la "liberación".

Como estas corrientes parten de la concepción de inspiración hegeliana y marxista, según la cual el pensamiento auténtico no es más que la conciencia crítica de la praxis histórica que en lo fundamental, es política, siendo Nuestra América una región que históricamente se ha situado en la periferia y no en los centros hegemónicos de poder mundial y esto desde sus orígenes hace 500 años, no es extraño que sea el marxismo la corriente de pensamiento que más ha inspirado a estos autores. Pero no solo el marxismo de sus fundadores (Marx ante todo y, en menor medida, Engels), sino también los pensadores marxistas posteriores como Gramsci, Rosa Luxemburgo, Althusser, el primer Garaudy y la Escuela de Frankfurt. Han sido igualmente los marxistas latinoamericanos y caribeños quienes más aceptación e influencia han ejercido en el pensamiento objeto de este estudio. Me refiero, en concreto, a figuras como José Carlos Mariátegui, Ernesto el Che Guevara, Fidel Castro.

Pero en mayor medida han sido las grandes figuras de nuestra historia, en su condición de gestoras de pro-

cesos de liberación, las que más influencia han ejercido en este pensamiento. Hablo, en concreto, de los próceres de la Independencia (como Bolívar, Hidalgo, Morelos), o los protagonistas y líderes de gestas libertarias más recientes, como Sandino, los zapatistas y los teóricos y dirigentes de la aleccionadora experiencia del ejercicio del poder que deparó el breve gobierno de la Unidad Popular en Chile y que encabezó el presidente Salvador Allende.

En este sentido, no hay que dejar de notar que los procesos políticos innovadores más recientes siguen teniendo una influencia inmensa. Tal es el caso de la "Revolución Bolivariana" encabezada por el venezolano Hugo Chávez, o el proceso político de tinte étnico y social encabezado por el líder indígena Evo Morales en Bolivia y a más las recientes experiencias políticas de Ecuador y Paraguay, encabezadas por dos líderes que se reconocen explícitamente como inspirando su praxis transformadora en las concepciones emanadas de la TL.

En esta ocasión me limitaré a hacer notar que la influencia en estos procesos innovadores y esperanzadores ha provenido tanto de fuentes teóricas, sea teológicas, sea filosóficas, como en no menor medida de acontecimientos que han sacudido los cimientos mismos de las instituciones religiosas más representativas de la fe cristiana, dentro del ámbito eclesial, al igual que en la vida política continental. Me refiero, en el ámbito eclesial, al Concilio Vaticano II, convocado por el papa Juan XXIII en 1962 y concluido por su sucesor Pablo VI en 1965. En el campo político las cosas no fueron tan esperanzadoras y aperturistas. Todo lo contrario, fue el período de las grandes dictaduras de "seguridad nacional" que se impusieron en América del Sur a partir del golpe de Estado al presidente João Goulard en 1964. El régimen militar posterior se convirtió en paradigmático para la región.

Por lo que a la TL se refiere y a la influencia que en sus orígenes tuvo el Concilio Vaticano II, hemos de señalar que lo más significativo de este evento fundamentalmente religioso, es que representó un viraje histórico en la convocatoria y realización de eventos de esta naturaleza. Los concilios ecuménicos históricamente han sido convocados en momentos de crisis dentro de la institución eclesiástica para dirimir controversias de índole doctrinal o dogmática. En este caso, se convoca a un concilio de carácter primordialmente pastoral, en ausencia de grandes controversias doctrinales. Es la falta de interés por parte del mundo moderno hacia los asuntos religiosos, dado que vive un proceso creciente de secularización, lo que causa una convocatoria de esta naturaleza.

En otras palabras, es la conciencia de su propia autonomía por parte del mundo actual que se caracteriza por vivir la mayor revolución científico-tecno-

lógica de su historia y que se expande por el mundo entero, mientras protagoniza procesos políticos que abarcan la humanidad entera, tales como la indetenible descolonización que da a los pueblos periféricos un protagonismo en la escena política mundial que hasta entonces no tenían. A esto hay que añadir la amenaza de una guerra termonuclear con el consiguiente peligro de un exterminio u holocausto de la especie humana, lo mismo que la amenaza de la destrucción de la vida y de los recursos que permitan no solo a la humana, sino a muchas otras especies sobrevivir, lo que constituye el objeto y la preocupación de no pocos pensadores de inspiración cristiana.

De manera particular, en el caso de la tradición religiosa de origen cristiano uno de los factores más novedosos, por no decir "revolucionarios", lo constituye el hecho de que, desde la segunda mitad del siglo XX, los creyentes en Cristo provienen en su mayoría de los países del Tercer Mundo. Cristo ha dejado de ser rubio y occidental y su rostro es ahora multiétnico, multicultural, y su presencia se extiende a todos los confines de la tierra. Nuevos sujetos históricos emergen que hacen que la tradición revolucionaria de izquierda, sobre todo el marxismo, debe ser críticamente repensada.

Tal es el caso de movimientos críticos o, incluso, revolucionarios, como los de inspiración étnico-racial, los movimientos feministas que cuestionan siglos y siglos de dominación patriarcal, los movimientos ecologistas, la red mundial de grupos que cuestionan una "globalización" que no hace sino dejar las manos sueltas para que unas 400 transnacionales (70% de las cuales son de origen estadounidense) dominen el subsuelo, el suelo, la atmósfera y el espacio extraterrestre, emergen como nuevos sujetos históricos.

Es por eso que también esta concepción filosófica de la liberación piensa, no solamente desde los grandes desafíos de la realidad actual, cuya característica es crear conciencia desde la ominosa perspectiva de un fin apocalíptico y cercano de la especie humana, sino que debe pensar desde y a partir de su propia praxis.

Esto es lo que tienen en común eventos como el Concilio Vaticano II y la TL, pues la teología y la filosofía de la liberación parten de categorías críticas de la realidad y no de la construcción de un sistema integral de carácter teórico y absoluto. En el caso de la TL, es desde la pastoral y no desde la dogmática o sistemática; en el caso de la filosofía de la liberación, es desde la praxis o compromiso integral del propio filósofo. En ambos casos tenemos un pensamiento "comprometido", como pensadores franceses como Sartre desde una posición atea, o Emmanuel Mounier desde una ética cristiana, han puesto en relieve.

Desde esta perspectiva, el asumir categorías de una determinada corriente de pensamiento o sufrir la influencia de determinados pensadores de origen

europeo, debe ser visto no como la continuación de una dependencia o neocolonialismo cultural, sino como el reconocimiento de que hay un terreno común donde un diálogo crítico es posible. Además, no olvidemos que en la travesía del Océano Atlántico estas categorías sufren de igual modo una metamorfosis epistemológica no menos importante y no necesariamente prevista en el original. Pues el pensamiento concebido teóricamente en Europa, es asumido en Nuestra América como criterio de acción, como crítica a la praxis, como constituyendo la fundamentación teórica o doctrinal, ya que a las ideas se les asigna en el contexto latinoamericano y caribeño un papel activo, por no decir revolucionario, que en no pocos casos le ha significado la persecución política y el riesgo de la vida al propio filósofo.

Todo lo anterior hace que la filosofía sea vista como una praxis y no como una teoría. De ahí que el análisis o cuestionamiento, no solamente de los grandes procesos políticos sea objeto de la reflexión filosófica, sino incluso la coyuntura misma del día a día de lo que pasa, tanto en el mundo, como en los países y las regiones que componen la geografía física y humana de Nuestra América.

Es la prioridad de la praxis sobre la contemplación, según lo dijera Marx en la célebre tesis número XI de su ensayo *Las tesis sobre Feuerbach*, una de las características del pensamiento latinoamericano y caribeño. Es el sentirse y saberse sujeto de la historia y la preocupación por construir "subjetividades", como gusta decir Arturo Andrés Roig, lo que caracteriza este pensamiento comprometido, lo que le permite definirse como pensamiento "liberador".

La toma de conciencia de la alienación es la *conditio sine qua non* de una auténtica liberación, es la que le posibilita asumir lúcidamente los obstáculos a la libertad creadora y autocreadora como el punto de partida de una libertad concebida, no apenas como el acto de asumir nuestro destino histórico, sino como capacidad de dar y darnos un sentido a la vida, o sea, de darle al compromiso político una dimensión metafísica. No se trata de plantearnos en abstracto el sentido de la vida, sino cuestionando el sentido de nuestra praxis, lo que nos permite llegar hasta las preguntas últimas. Tal actitud vital ha caracterizado siempre y desde sus orígenes el pensar filosófico.

Es por eso que lo que comenzó como una TL, hoy se desarrolla como una filosofía de la liberación, que ha partido desde un cuestionamiento ético antropológico y que culmina en una visión integral de nuestra condición humana, como diría Hanna Arendt. Lo que comenzó como un cuestionar la sociedad desde la fe, culmina como un cuestionarse desde los valores humanos mismos.

Un breve vistazo a lo que constituye el camino recorrido por estas luchas hacia la conciencia de la au-

toliberación y la liberación, no solo de nuestros pueblos sino de la humanidad entera y de la salvaguarda de la vida en todas sus manifestaciones en el planeta, es lo que he tratado de hacer en esta apretada reseña, en la que me he restringido a resumir el pensamiento de Hugo Assmann.

2. La fundamentación epistemológica de la TL según Hugo Assmann

En su obra *Teología desde la praxis de la liberación*³, Assmann se preocupa menos de elaborar un pensamiento que busca una fundamentación filosófica y teológica y recurre más a las ciencias sociales como instrumento del análisis y arsenal crítico.

Su libro se compone de un conjunto de artículos y conferencias que giran en torno a una idea central, cual es la del compromiso revolucionario, guerrillero incluso, frente a los regímenes de seguridad nacional que habían empezado a extenderse por toda América del Sur comenzando por su propia patria, Brasil. No busca dialogar sino testimoniar desde "la América dependiente". La obra de Assmann se va a caracterizar no por la búsqueda de una teoría, sino por la realización de acciones concretas a las que aplica la crítica de las ciencias sociales, con el fin de detectar el grado de compromiso concreto dentro del cual tuvieron origen.

Su instrumental teórico y categorial deriva de las ciencias sociales, por lo que acusa a la teología de haber sido negligente en este punto. Su enfoque se inicia con una polémica abierta con las teologías del Primer Mundo que hablan de política y a las que acusa de carecer de un compromiso revolucionario concreto y, por consiguiente, de quedarse en lo vago (págs. 16ss.). Su más dura crítica va hacia la pretendida neutralidad política, que hace de la teología una ideología al servicio del orden establecido y, por tanto, hace de los teólogos y, sobre todo de las iglesias, cómplices de situaciones deshumanizantes y de violación a los derechos humanos.

Para Assmann únicamente es lícito hablar de teología política desde un compromiso revolucionario concreto, cuando se está realmente inserto en un proceso de liberación, en el cual no se está como un pasivo observador sino como activo sujeto en el que, incluso, se arriesga la vida.

La fe ayuda en el sentido de que concibe a Dios, según la Biblia, como estando de parte de las víctimas.

La fe es una pro-vocación (pág. 21). La Iglesia, como expresión del Reino, expresa una misión cual es la de identificarse con las luchas liberadoras. Tal es el sentido político de la acción pastoral (pág. 23). Pero la teología es, como decía Alves, lenguaje; por lo que el uso de un determinado lenguaje demuestra el tipo de concepción teológica que se tiene.

Este lenguaje, para Assmann, debe estar sometido a la crítica a partir de las ciencias sociales, únicas que suministran un instrumental analítico indispensable para discernir en cada momento de nuestro compromiso histórico la corrección de nuestras acciones en el campo político. Assmann quiere con eso combatir lo que califica de "tentación de los medios cristianos a la magia verbal, a la palabrería de proclama" (pág. 31) que convierte no pocas declaraciones eclesiológicas y de sectores religiosos en una simple "catarsis verbal", que oculta un desconocimiento de la base material en que se funda toda superestructura ideológica y todo discurso teórico o doctrinal.

Por ende, dice Assmann, cuando hablamos de "liberación" hablamos de una libertad que está ausente, alude a una carencia mucho más que a una presencia, de algo a adquirir precisamente porque se carece de eso y en superar esta carencia se funda su necesidad y trascendencia. En la medida en que tengamos conciencia de la importancia de aquello de que carecemos, estaremos dispuestos a luchar para lograrlo y valoraremos las acciones conducentes a la obtención del fin apetecido. Lo importante no es la acción de la palabra sino la palabra de la acción, expresa Hugo usando un satírico juego de palabras (pág. 32).

Se ocupa luego nuestro autor en hacer un poco de historia sobre los orígenes de la TL y sobre el concepto mismo de "liberación", en donde enfatiza el papel desempeñado por la nueva izquierda latinoamericana y caribeña y por el filósofo Herbert Marcuse. La razón que explica este cambio de actitud es la toma de conciencia de nuestra realidad histórica de dependencia causada por un sistema de dominación y explotación universales. Solamente superando el lenguaje desarrollista y asumiendo la teoría de la dependencia conseguiremos elaborar las premisas teóricas y analíticas para construir un lenguaje de liberación (pág. 35).

La importancia del recurso a las categorías analíticas tomadas de las ciencias sociales es que evita vaguedades y obliga a hablar en concreto, con nombres y apellidos diríamos. En el campo teológico obliga a calificar como pecado toda situación de opresión y explotación y a señalar en concreto a quienes sean los responsables, lo que en lenguaje teológico podemos llamar también "salvación" (pág. 55).

Pero la teología en su dimensión pastoral debe asimismo cumplir la función de ser concientizadora como la llama Assmann, "sensibilizadora" (pág. 60).

³ Salamanca (España), Ediciones Sígueme, 1973.

Esto nos lleva a hablar de crear una ciencia de la praxis revolucionaria, que Assmann llama "praxeología" (pág. 62), cuyo criterio de verdad es, valga la paradoja, igualmente práctico. La verdad no existe sino que se construye con la acción, que no es más que la verdad de la acción misma en cuanto es liberadora y conducente a la liberación humana integral (pág. 65).

Es dentro de este contexto epistemológico que debemos concebir la fe, a la cual también se le exige una eficacia en sus resultados (pág. 71). Es por eso que debemos considerar como falsa o espuria toda separación entre teología dogmática y ética. Esta concepción de "liberación" implica una nueva conciencia histórica (pág. 107), ya que ese concepto de liberación es correlativo del de "dependencia" (pág. 109).

Lo dicho nos lleva de igual modo a hablar no solo de categorías generales o abstractas, sino, además, a denominar las dimensiones estratégico-tácticas propias de la acción política (pág. 118). "Liberación" se llama si la miramos dentro de ese marco político e histórico y que, por ello mismo, debe definirse como un proceso. Assmann define el proceso de liberación de la siguiente manera:

Por "proceso de liberación" se entiende, por lo tanto, el nuevo camino revolucionario que tienen que asumir los países latinoamericanos que quieren buscar una salida real a su situación de dependientes (pág. 123).

Vistas así las cosas, nuestro autor se pregunta cuál es el papel que deben cumplir los cristianos en este proceso de liberación. Assmann considera toda religión como una superestructura, por lo que su función estratégica es, según sus palabras "abrir brechas en la superestructura" (pág. 132). Pero también debe aportar desde el punto de vista infraestructural en la medida en que hay entre los cristianos amplios sectores oprimidos y explotados, los cuales deben construir una vanguardia revolucionaria, si es que quieren que las revoluciones se hagan "con ellos y por ellos" (pág. 135).

Lo anterior debe llevar a ver la teología desde una perspectiva de un cambio revolucionario integral y no simplemente político como pretendía Rubem Alves. En ese sentido Assmann va más lejos, pues define la "conversión al Reino como conversión al cambio en la historia", entendiendo por tal un cambio revolucionario (pág. 147). Es por eso que la "conversión a Dios" debe verse como "una conversión al hombre" (pág. 148). El cristianismo debe verse no como una religión sino como un "movimiento religioso" (pág. 150). Tal es la dimensión profética de la fe que implica riesgo (pág. 152).

Demás está decir, a guisa de conclusión, que el pensamiento de Hugo Assmann constituye un aporte,

no solo original, sino fundamental en la construcción de ese pensamiento propio de nuestros pueblos históricamente marginados y que constituye la TL. ■

NUEVA LIBRERÍA VIRTUAL DEI www.dei-cr.org

Con la nueva Librería Virtual es más fácil, cómodo y seguro comprar nuestros libros y revistas.

Simplemente ingrese a nuestra página web: www.dei-cr.org y haga click en la imagen de la Librería Virtual que aparece en la parte superior de la página o en el enlace "Librería Virtual" del menú que aparece en la parte izquierda de la página.

En nuestra Librería Virtual usted podrá comprar todos nuestros libros y revistas, además de conocer las novedades y promociones de nuestro Fondo Editorial.

Usted podrá realizar compras desde cualquier lugar del mundo y efectuar el pago de forma segura con cualquier tipo de tarjeta de crédito.

Visite nuestra Librería Virtual y adquiera estas y otras novedades de nuestro Fondo Editorial.

COMISIÓN EDITORIAL DEI

EL DIOS DEL RICO Y EL DIOS DEL POBRE

(cuadros desde ángulos distintos
sobre cosas que más que a medias
se saben pero que a la palabra nos saltan
solo a medias)

Cuasi-poemas

Hugo Assmann

Nota previa:

Que no se nos diga después
que no hay minerales
porque solo aparecen en ganga impura;
que la realidad está siempre ahí,
disponible y transparente
y que es inútil querer develar cosas ocultas;

que hacer ciencia es clasificar
lo que está a la vista de todos y que es pérdida
de tiempo perforar opacidades;
que nada tiene de verdad
lo que no puede ser generalizado.
Porque la praxis erige su consistencia
en la cuna de lo particular y multiplicando dife-
rencias va rompiendo la identidad
del estado de cosas de siempre.

Cuadro-Pórtico: *de las raíces*

De la preocupación con el ateísmo como cuestión de geografía

Los países ricos del mundo,
sus iglesias y doctores,
y por aquí sus aliados
andan muy atareados
y no ahorran fervores
en vender como profundo
el peligro del ateísmo
y del craso materialismo
(por supuesto, del comunismo).

Y mientras ellos disputan
sobre la fe amenazada
por excesos de política,
disparamos nuestra crítica:
a los pobres, antes que nada
les interesa que discutan
la raíz de la idolatría
en determinada economía.
(¿Será cosa de geografía?).

De que el Dios del rico y el Dios del pobre no son la misma cosa

Los dioses andan peleados
desde muy antiguas eras.
Siempre hubo los de unos, ganando,
y los de otros, perdiendo.
Así las cosas,
en medio de politeísmos
e intentos de monoteísmo,
el asunto no se arreglaba.
Porque cuando llegaron a creer
que había un solo Dios
el Dios de todo el mundo,
resultó que lo quisieron acaparar
nada menos que los judíos
(ellos que habían luchado
en una guerra prolongada
contra los muchos dioses
de los muchos opresores,
cuando esclavos en Egipto
desatando la bandera
del único Dios
que toma partido
y convoca a la lucha
al pueblo oprimido).
Pero sucede que esa historia
del monoteísmo judío
no siempre es bien contada,
pues allí mismo y en la región
el único Dios,
el Dios de la liberación de los esclavos,
volvió a ser bandera
de opresores contra oprimidos
(y solo en ojalases y tal vezes y a veces,
del oprimido contra el opresor).

Ahí dizque Dios razonó:
—No entendieron aquella vez,
todavía no entendieron
el partido que tomé.
Pues tomaré partido de una vez,
de una vez para siempre,
definitivamente.

Y en Jesucristo se encarnó,
gente como todos,
hombre de verdad.
*(“Cristo ya nació en Palacagüina
del Chepe Pavón y una tal María
ella va a planchar muy humildemente
la ropa que goza la mujer hermosa del terratenien-
te”).*

Cuando todo parecía claro,
aclarado de una vez por todas,
cuando todo parecía mejorar
definitivamente,
llegaron unos teólogos
protegidos por unos eclesiásticos
aliados de unos políticos
(sin saberlo a veces, pobrecillos)
e inventaron aquella historia
de que dios se había hecho hombre en general,
hombre abstracto,
hombre talla-única,
hombre calzando en todo y
cualquier
(¡ffjense bien!
hombre abstracto talla-única
calzando en todo y cualquier hijueputa de
opresor!).

Resulta, además, que esos magos
le hicieron, a lo largo del tiempo,
un montón de operaciones plásticas,
(Cristos rubios nacidos de Marías rubias
con Sanjoseses con cara de veteranos de
guerras imperialistas)
cuando todo pobre sabe que Cristo
era igualito a un minero boliviano,
igualito a un negro esclavo,
igualito a cualquier oprimido.
De manera que eso de ser Dios
no debe ser nada agradable
porque no hay cómo escapar
al juego de los falsificadores
y sus ídolos en préstamo.

De la modernidad de la idolatría

Esas historias que nos contaron de niños de que los pueblos "primitivos" eran idólatras, de que los dioses de los "paganos" eran ídolos, ciertamente no eran historias inocentes (a pesar de los inocentes contadores); eran historias que por algo se contaban así. Y esas historias más recientes del ídolo-Estado de los que piensan en todos, del ídolo-Materia de los que luchan por el pan, del ídolo-Cuerpo de quienes saben de ternura (con menos inocentes contadores) son historias que por algo se cuentan.

La verdadera idolatría no es la del no-creyente no es la de los ateos (que son muchas veces los que demolieron ídolos y luchan contra los ídolos).

Ídolos son los dioses de la opresión,

Del escalafón jerárquico de los ídolos

El sistema opresor no admite herejías, no tolera apostasías en su único dios: ¡su dios! su dios verdadero de la "realidad verdadera", su dios-providencia que exige "libertad". ¡Su dios! Si no, ¿cómo defender la "igualdad de oportunidades" que tantas oportunidades garantiza al rico? Cómo asegurar que siga la "construcción social de las apariencias", el fetichismo imprescindible del capital?

Pero este dios único y verdadero (cautivo de la verdad de este único sistema) es un ídolo de mil faces, multiplicado en cada mercancía

ídolos son los fetiches brillantes con nombres de dioses y amplias sonrisas con credos, con cultos, con rezos, con leyes, con mucho sagrado y divino poder poder de oprimir poder de explotar poder de matar.

Los dominadores los idólatras jamás cometerán el error de declararse ateos (de sus ídolos), Dios, Patria y Familia/ Tradición, Familia y Propiedad/ La familia que reza unida permanece unida (sin trabajo, sin pan, sin techo y salud) *In God we trust. Amén.*

(nada más religioso que los objetos de piedad llamados mercancías), Presente en cada relación mercantil (ninguna religión tiene tantos ritos y gestos como "esa religión de la vida cotidiana", como Marx designó al capitalismo).

Las muchas facetas/ del dios verdadero/ del gran capital, las muchas funciones/ con ida y venida/ del dios de sainete valen poco/ valen mucho valen hoy y mañana valen siempre, valen todo: y el fetichismo del capital, el dios omnipresente se hace todo en todas las cosas: está en todas las partes

pero, evidentemente, no puede estar de la parte de todos.

Menor aquí/mayor allí
fugaz acá/presente allá
parte ahora/todo después
pieza de recambio/conjunto montado.

A veces les entran nervios a los ídolos.
Cuando su conjugación físico-metafísica
(cosas concretas/fetiches agregados)
se ve amenazada
de ser dilacerada
el ídolo defiende su integridad
(la física y la metafísica).

con uñas
con rifles
con bombas
con rezos
con cultos
con credos.

De las preferencias culinarias de los ídolos

Cuando un producto histórico
nacido de las manos del hombre,
de su trabajo útil de hombre
para ser un valor de uso
adaptado a necesidades,
cuando esta cosa-valor-de-uso
da el "salto mortal de la mercancía"
y empieza la danza
como valor de cambio
¡ustedes no se imaginan cómo los ídolos paladean!
Les nace el agua en la boca,
se estremecen de rictus de goce
y ronronean en "lenguas extrañas"
(pues hay que inspirar
a la publicidad).

Los ídolos aprecian
el valor sazonzante
del salto mortal
de la cosa a mercancía
(mortal, porque de allí arranca
toda la metafísica de la muerte,

Nadie ha visto jamás al ídolo más fiel,
más exacto, imponente y cruel,
que en aquellos solemnes momentos
cuando le toca el enorme papel
de guardián del todo
de guardián del todo por todo
de guardián del todo de una vez
de guardián de los límites claros.

En tales momentos solemnes,
cuando todo está en juego,
cuando todo se ve amenazado,
cuando al sistema le amenaza su fin,
las falanges de idólatras
desatan su credo
y exigen que todos
le rindan tributo
al "dios verdadero"
que todo asegura.

Y en nombre de la divina doctrina
de la seguridad,
se asegura a todos
que el ídolo es Dios,
que la Bestia es Dios.

toda la necrofilia
del sistema capitalista).

Los ídolos exigen extracto espiritual
de este salto mortal
en todas sus comidas.

De más está decir que el culto total
al fetiche de todo el sistema,
al divino garante total,
es liturgia de todas las muertes,
de todas las inmolaciones,
con robos, matanzas, rapiñas,
y ventas abiertas de los pueblos.

El canon ritual de este banquete necrofilico
se rige por un criterio que no admite violacio-
nes
y que, enunciado como "la ley de la rentabili-
dad",
a muy pocos eclesiásticos y a ningún capitalista
evoca la sangre y los muertos que la Bestia se
traga.

Cuadro Interior 1: de las formas**De la hechura perfecta de los ídolos**

¡Ah,
la hechura perfecta
del dios de los ricos!
No es fácil explicar
con la palabra o con las manos
cómo de humos, efluvios y luces
y algodones de espiritualidad
se pudiese llegar a tanta solidez,
a tamaña consistencia.
El dios de los ricos no duerme jamás
No se distrae nunca de su noble misión.
Su estado despierto inspira confianza.

Del aspecto maltrecho de Dios

El Dios de los pobres
parece incapaz de respetar
una voz de ¡Sentido!
o una ¡Media vuelta, volver!

Le hicieron muchas estatuas
pero Él se escapa de todas.
Le falta la rigidez
de las cosas perfectas.
Suelto por este mundo de Dios,
suelto, envuelto o revuelto
dizque hace cosas y desaparece
y que sus formas, sus gestos y acciones
son tan imprevisibles
como el movimiento siguiente
de un cuerpo africano.
(Están investigando su origen tropical).

Jamás se ha podido aclarar
cómo de sombra, silueta y rayo
pasa a comandar multitudes.

Se le nota al momento
que es un dios que gobierna,
un dios providente.

Si a esto agregamos
sus claras doctrinas,
sus firmes valores
y exactas funciones,
¿a quién se le ocurre dudar
de que él es coherente
de que él lo dice todo,
de que él es absoluto,
absolutamente
opuesto al caos,
funcional al orden de todas las cosas.

Con su olor a sudor y tierra,
animalmente material
con algunos devezencuados
un poco más espirituales,
los entendidos en esos asuntos
dicen que es un Dios provisorio,
dicen que es un Dios tentativo,
dicen que está inacabado,
dicen que es un Dios relativo.

Pero los pobres siguen sosteniendo
que lo encuentran por todas partes,
que lo encuentran en cada oprimido.

Cuadro Interior II: *de los usos*

Del valor de cambio de los ídolos

Nadie dude que el dios de los ricos
es de la más aseada transcendencia.
Tiene su residencia
en el reino de los "otros valores"
totalmente espirituales.

Para llegar a una idea lejana
de ese reino del aseo absoluto,
imaginemos el número puro,
el número limpio,
el número duro
del puro "valor".
Este número-puro-valor
baila a través de satélites
(alma pura de la mercancía
sin nada de material)
intocado por manos sucias,
en las grandes operaciones
totalmente metafísicas
de la bolsa de valores.

Es el "divinum commercium"
que solo puede existir

Del valor de uso de Dios

El Dios de los pobres anda
metido en cosas terrenas.
Un Dios que no está al alcance
fuera de su uso en la historia.
Está en las manos activas del hombre,
está en la lucha que apuesta a la vida,
está en el trabajo y está en la comida,
está en el ahora que exige el mañana,
está en el abrazo y está en las danzas,
está en la ternura que amanece esperanzas.
Es el Dios del sabor,
Es el Dios del amor.
El Dios de este mundo de Cristo Jesús,
Nada saben de Él los sabios

entre entidades
totalmente espirituales:
el número puro
número limpio,
el número duro
el puro "valor",
del puro valor de cambio.

¿Y si fuera posible elevar
a este nivel trascendente
las relaciones entre los hombres?
Un sexo totalmente espiritual,
la familia, el trabajo, la patria
y, claro, el amor al prójimo
sin distinción y conflictos,
todo desensuciado de historia,
¡ah!, sería la moral perfecta,
de relaciones perfectas,
con la gracia perfecta,
sin mezcla de hormonas.

Esta es la propuesta
del dios del dominador.

(de un saber sin sabor),
pero los pobres se sienten a gusto con Él.

Porque no es ninguna mentira
que este es un Dios que se come
(A veces se acusa al Dios de los pobres
de andar propiciando ideas materialistas).

Al Dios tan ligado a las necesidades
de la reproducción social de la vida
se busca en la fe
que forja el presente
procreando el futuro.

Cuadro interior III: de los gustos**De los esplendores del cielo de los ricos**

El cielo inventado por los ricos
es magnífico, olímpico y espléndido.

Las relaciones celestiales
serán puro intercambio
de entidades metafísicas.

Allí no habrá
despilfarros en comida.
Allí no habrá
derroche en bebidas.
Allí no habrá abrazos sudorosos
ni cosas parecidas
de agradable dialéctica.

De la alegría de la fiesta popular

Para mostrar a todo el mundo
cómo se sienten
a gusto con Dios,
los pobres utilizan
la fiesta popular.

(Y para mostrar que su amor
incluye también a los curas,
realizan plegarias
y rezan novenas).

Hay que ver
muy de cerca
cómo los fuegos de artificio y los cohetes

(Dizque es por eso que
los pobres inventan canciones
que hablan de un último abrazo
acá abajo,
aunque sea en la tumba...).

Todavía no se estudió a fondo
por qué lo inventaron así.
Algunos sospechan que fue
para que todos los que no tienen pan
(y que por eso tampoco disfrutaban el amor,
pero acumulan pecados)
entiendan de una vez
y se den cuenta que existen
manjares del cielo
de exquisito sabor
(y no frieguen con eso de proteínas y vitaminas).

salen chispeantes y explotan
desde dentro de sus corazones.

También sacan los santos a la calle
para que tomen un poco de aire
y abran los ojos
y vean a la gente,
y se fuguen de dentro
de aquellas estatuas,
y encuentren su puesto
en la lucha de todos.

(Otros dicen que es
para que olviden la insipidez
del cielo burgués...).

Cuadro interior IV: de las devociones

De las sublimes plegarias de los ricos

Nadie diga que los ricos, cuando rezan,
piden cosas mezquinas
tan solo para ellos.
su plegaria es sublime
y tiene objetivos
que rompen los moldes
de todo egoísmo:
ellos oran pensando en todos,
oran por el orden y la paz.

Cualquier economista
les puede probar
que aquello que piden,
además de realista,

De las naderías que los pobres le encargan a Dios

Ya que el Dios de los pobres
anda suelto por el mundo,
por calles, caminos y veredas,
no es de extrañar que las gentes
le pidan pequeños oficios,
le encarguen trabajos menores,
(pensando, quizá,
que al meterlo en todo eso
le inventan verdades...),
esas cosas que todos sabemos:
—que encuentre trabajo el marido,
—que el pan de los hijos no falte,
—que todos tengamos salud...
(rutinarias naderías).

Y puesto que al Dios de los pobres
la moral, al parecer, no le importa.
(la moral burguesa),
también las prostitutas
e incluso los ladrones
le hacen a Él y a sus santos
pedidos que mejor ni hablar.

Y cuando mezclan la política
a sus oraciones y misas
llevan incluso
la subversión

hace sentido
en provecho de todos:
que exista amor en los hogares
y orden en todo el país,
que exista cooperación
en el mundo "interdependiente",
y, sobre todo, que no falten
"milagros económicos",
estabilidades políticas,
acumulaciones constantes
(y, que cesen todas las críticas
ya que es para el bien de todos).
Aun así hay quienes mantienen
que "el verbo tener
es la muerte de Dios".

al Ave María.
("Bendita la mujer que parió un hijo sandinista").
Lo inimaginable
también sucede:
se llega a borrar la distinción
entre blasfemia y oración.
(Pido venias al noble lector
para narrarle, con pudor,
algo terrible escuchado,
ipsis verbis, en Panamá:
"Pues, si no ganamos esta huelga,
me cago en las santas huevas de Cristo").

Últimamente han surgido exóticas teorías
sobre esta intimidad de los pobres con Dios:
se dice que el pobre,
al pedir lo concreto,
desmonta en sí mismo
la ley del destino.
(Y en Dios desmontaría
su santa voluntad...).
Y así, poco a poco, iría descubriendo:
que el hombre no tiene destino,
que tiene tan solo sus manos
y aquello que haga con ellas
en la lucha común
de muchos hermanos.

Cuadro final: *de los horizontes*

De cómo los pobres inventan resurrecciones

Los ricos toman la muerte muy en serio,
tan en serio como conviene tomar
la muerte ineludible,
la muerte necesaria.

Porque para los ricos la muerte no es
la simple muerte normal,
la muerte natural.

No, señores, no se engañen:
es la muerte destino,
(la muerte que es parte
de la economía de salvación
—“economía salutis”—
decretada para siempre
por el dios-capital),
la muerte imprescindible
la muerte necesaria.
(¿cómo funcionaría el sistema capitalista
sin los millones de muertos, al año,
de hambre y desnutrición?).

Los pobres inventaron la resurrección.
Acostumbrados al hambre y a la muerte,
inventan que sus muertos
y en especial
sus héroes y mártires
no mueren del todo
("Carlos Fonseca Amador,
¡Presente!"
Presentes nosotros con Carlos presente).

A Sandino
(San Dino, el santo más milagroso de América
Latina)
le inventaron, de los treinta a la fecha,
una constante resuelta insurrecta presencia
e infinitos milagros
(Sandino destechando casas,
...y aparece muerto un terrateniente,
Sandino que fue visto como sombra en la no-
che,
...y muerto aparece aquel coronel).

Y en México
(donde Zapata sigue cabalgando...)
quién sabe qué retos ocultos habrá

detrás de calaveras,
detrás de esqueletos
que el arte del pueblo despliega
en realizaciones de fiestas
y figuraciones de luchas...

Es algo fantástico,
es algo increíble
la experiencia que el pueblo tiene
de los muertos que no mueren.

(No mueren en este mundo,
ni en el otro, por supuesto).

*("La tumba del guerrillero
dónde, dónde, dónde está
el pueblo está preguntando
algún día lo sabrá (...)
No quisieron decirnos el sitio
Donde te encontrás
Y por eso tu tumba es todito
Nuestro territorio
En cada palmo de mi Nicaragua
Ahí, vos estás").*

*("Juancito Tiradora (...)
mordió tu sangre dulce
la bala de un cobarde
lloraron los pocoyos
cuando cayó la tarde.
ahora que ya nadie
tu libertad limita
practicás en las noches
tu enorme puntería
vas derribando estrellas
que caen en el río
y luego de enjugados
las metes al bolsillo").*

Como se ve,
el pueblo tiene,
¡muertos indóciles!

Addendum para pastores y teólogos

El pueblo creyente que lucha
nos prueba que no es imposible
procrear verdades nuevas
en símbolos añejos.
Demuestra que es factible
vivir en la acción
como algo real
aquella victoria
que aún no se da.
El pueblo enrumba el futuro
y lo vive como algo seguro.

Al teólogo y al pastor
le toca estar allí,
quedar allí
bien junto y bien dentro,
captando lo que pasa cuando un hecho revolu-
cionario
hace estallar desde dentro los símbolos religio-
sos.

¿Qué es lo que está pasando,
qué es lo que puede pasar
cuando el pueblo dispara con gran puntería
el acontecer de su Dios en la cara del ídolo?

(Costa Rica, diciembre de 1979)

NOVEDADES DEI**La crisis mundial del sigloXXI:**

Oportunidad de transición al poscapitalismo

Wim Dierckxsens

**Otro mundo
y otra Iglesia son posibles**

Un acercamiento al catolicismo
centroamericano contemporáneo

Guillermo Meléndez



El III FSA se realizará en un continente que vive hoy un doble desafío: ampliar y consolidar el camino de cambios que se ha abierto en los últimos años, y hacer frente a la persistencia de formas de dominación que buscan permanecer, profundizarse, que tratan de recuperar terreno, de bloquear esa corriente transformadora.

Este III Foro permitirá que los pueblos del continente estemos presentes en esta región que ha vivido luchas heroicas a lo largo de su historia pasada y reciente, para expresar solidaridad, para conocer mejor las alternativas que se han levantado aquí encarando la guerra, la destrucción, el miedo, el perverso legado de formas de violencia que muestran las más feroces caras del neoliberalismo armado, una de ellas el feminicidio.

El III FSA acogerá la diversidad de luchas, propuestas, experiencias que se han fortalecido, se han renovado o han surgido en estos ricos años de búsqueda compartida en el continente. Estimulará articulaciones más sólidas, procurará crear espacios más eficaces para la construcción autogestionaria de plataformas comunes hacia la emancipación.

La realización del III FSA en Guatemala se apoya en la convergencia de sus movimientos sociales, pueblos originarios, entidades académicas y múltiples sectores comprometidos en ese país y en Mesoamérica. Al mismo tiempo, sabemos que esta presencia continental estimulará y enriquecerá tales alianzas.

Remontando las fracturas geopolíticas, los pueblos del continente avanzan en una identidad cada vez más compartida entre el Sur y el Norte, entre las diversas regiones de las Américas. Las luchas son cada vez más próximas y solidarias, como pueblos que confrontamos al capitalismo, al imperialismo y al patriarcado.

Objetivos:

1. Avanzar en la articulación de luchas, experiencias y visiones críticas entre las regiones de las Américas, entre los sujetos colectivos que se resisten al orden neoliberal y construyen cambios.
2. Potenciar los conocimientos y prácticas, ancestrales y nuevos, que sustentan las alternativas; y el pensamiento propio para descifrar tanto las estrategias de dominación como las de cambio.
3. Tener un mayor acercamiento solidario con las resistencias en Mesoamérica.
4. Ofrecer un amplio espacio para la construcción de agenda compartida y plataformas de emancipación, entre los pueblos del continente y del mundo.

Ejes transversales: Igualdad de género y diversidades

Instancias organizadoras: Consejo Hemisférico del FSA y Asamblea y Equipo Facilitador del FSA – Guatemala

Informaciones y contactos:

<http://www.forosocialamericas.org>
e-mail: consejo@forosocialamericas.org

¡ Les esperamos en el III FSA, Guatemala 2008 !
¡ Otra América es Posible !

RIBLA

- RIBLA N° 20: Pablo de Tarso, militante de la fe
RIBLA N° 21: Toda la creación gime...
RIBLA N° 22: Cristianismos originarios (30-70 d. C.)
RIBLA N° 23: Pentateuco
RIBLA N° 24: Por una tierra sin lágrimas. Redimensionando nuestra utopía
RIBLA N° 25: ¡Pero nosotras decimos!
RIBLA N° 26: La palabra se hizo india
RIBLA N° 27: El Evangelio de Mateo
RIBLA N° 28: Hermenéutica y exégesis a propósito de la carta a Filemón
RIBLA N° 29: Cristianismos originarios extrapalestinos (35-138 d. C.)
RIBLA N° 30: Economía y vida plena
RIBLA N° 31: La carta de Santiago
RIBLA N° 32: Ciudadanos del Reino
RIBLA N° 33: Jubileo
RIBLA N° 34: Apocalipsis de Juan y la mística del milenio
RIBLA N° 35/36: Los libros proféticos
RIBLA N° 37: El género en lo cotidiano
RIBLA N° 38: Religión y erotismo. Cuando la palabra se hace carne
RIBLA N° 39: Sembrando esperanzas
RIBLA N° 40: Lectura judía y relectura cristiana de la Biblia
RIBLA N° 41: Las mujeres y la violencia sexista
RIBLA N° 42-43: La canonización de los escritos apostólicos
RIBLA N° 44: Evangelio de Lucas
RIBLA N° 45: Los salmos
RIBLA N° 46: María
RIBLA N° 47: Jesús histórico
RIBLA N° 48: Los pueblos confrontan el imperio
RIBLA N° 49: Es tiempo de sanación
RIBLA N° 50: Lecturas bíblicas latinoamericanas y caribeñas
RIBLA N° 51: Economía: solidaridad y cuidado
RIBLA N° 52: Escritos: Salmos, Job y Proverbios
RIBLA N° 53: Interpretación bíblica en busca de sentido y compromiso
RIBLA N° 54: Raíces afro-asiáticas en la Biblia
RIBLA N° 55: Déuteropaulinas: ¿un cuerpo extraño en el cuerpo paulino?
RIBLA N° 56: Re-imaginando las masculinidades
RIBLA N° 57: Reproducción humana. Complejidad y desafíos
RIBLA N° 58: Apócrifos del Segundo Testamento
RIBLA N° 59: Vida en comunidad

Pedidos a:
Asociación Departamento
Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 2253-0229 • 2253-9124
Fax (506) 2280-7561
Dirección electrónica: asodei@racsa.co.cr
<http://www.dei-cr.org>

COSTO DE LA SUSCRIPCIÓN (tres números al año, correo aéreo incluido)
AMÉRICA LATINA: US\$ 30 • OTROS PAÍSES: US\$ 36 • COSTA RICA: ₡ 13.000