CONCILIUM

Revista internacional de Teología

SEPARATA
del n.º 209
Enero 1987

E. Dussel:

EL PARADIGMA DEL EXODO EN LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

EL PARADIGMA DEL EXODO EN LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

La *relectura* del Éxodo atraviesa la historia de la Iglesia latinoamericana. A mediados del siglo XVI, poco después de la conquista, el santo obispo de Popayán, Juan del Valle, dice que estos primitivos habitantes «están peor tratados que los esclavos en Egipto» [1]. El valiente revolucionario, el inca Tupac Amaru, en el acta por el que convocaba a cientos de miles de indígenas a levantarse contra España en el Perú, el 14 de noviembre de 1780, escribe: «El católico celo de un hijo de la Iglesia, como profeso cristiano en el sacrosanto bautismo... esperando que otro y otros *sacudiesen el yugo de este faraón,* los corregidores, salí a la voz y defensa de todo el reino... Los designios de mi sana intención son que consiguiendo la libertad absoluta *de todo género de opresiones a mi nación*» [2].

Hasta llegar a nuestro siglo, donde la expresión «tierra donde mana leche y miel» se encuentra al final del himno sandinista en Nicaragua. O que un Fidel Castro, en Cuba, haya expresado en su defensa: «La historia me absolverá»: «Los cien mil agricultores pequeños, que viven [en 1956] y mueren trabajando una tierra

[1] «De manera que parece esta tierra más tierra de Babilonia que de Don Carlos, y a esta causa no ha habido doctrina ni la puede haber entre los naturales... que es cierto *son más fatigados que los israelitas en Egipto*» (Archivo General de Indias, Sevilla, Quito 78, carta del 8 de enero de 1551, desde Cali). Cf. mi obra *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres* (México 1979).

[2] Cit. B. Lewis, *La rebelión de Tupac Amaru* (Buenos Aires 1967) 452-453. Cf. mi obra *«Introducción general» a la Historia general de la Iglesia en América Latina* (Salamanca 1983) 268-280. Tupac fue excomulgado por el obispo de Cuzco, Mons. Juan Manuel Moscoso, que la historia interpretará tan negativamente. Tupac se autointerpreta como Moisés: «Desde que di principio a *libertar de la esclavitud* en que se hallaban los naturales de este Reino...» (carta del 3 de enero de 1781; *op. cit.,* p. 456). Esto me hace pensar, como veremos, en la difícil posición de Miguel d'Escoto hoy en la revolución nicaragüense ante su prelado y cardenal.

que no es suya, contemplándola siempre tristemente *como Moisés a la tierra prometida...*» [3].

Por ese motivo, dentro de esta tradición histórica del pueblo latinoamericano, la Teología de la Liberación, desde su inicio, comprendió el paradigma del Éxodo como su propio esquema fundamental. A tal punto, que hasta se le criticó esta recurrencia continua a la relectura exódica [4].

I. PERTINENCIA DEL PARADIGMA DEL EXODO PARA EL TERCER MUNDO HOY

El Éxodo aparece en un lugar central en la Teología de la Liberación africana [5] —no debiéndose olvidar que el teatro del relato exódico fue el norte del África real—. Lo mismo puede decirse de la Teología de la Liberación asiática [6], donde, quizá más pertinentemente que en la misma América Latina, la opresión y la explotación de los pobres es un hecho inocultable, evidente. En América Latina, desde el comienzo recurrimos siempre al Éxodo. Recuerdo que, desde 1967, inicaba mis cursos en el IPLA (Instituto Pastoral Latinoamericano del CELAM en Quito) con la exégesis del Éxodo [7]; allí se encontraban, explícitas, las grandes categorías de la Teología de la Liberación. De la misma manera, en diversos tiempos, los teólogos de la liberación debieron siempre referirse a los textos constituyentes del Éxodo [8].

[3] Fidel Castro, *La revolución cubana 1953-1962* (México 1976) 39.

[4] Este uso excesivo del Éxodo fue indicado al comienzo de los años setenta por Héctor Borrat (cf. mi trabajo *Hipótesis para una historia de la teología en América Latina,* en *A History of the Church in Latin America* (Grand Rapids 1981) 324ss, o en *Historia de la Teología en América Latina* (San José 1981) 421ss.

[5] Considérese *Une lecture africaine de l'Éxode* en el trabajo de Jean Marc Ela *Le cri de l'homme africain* (París 1980) 40-51.

[6] Tissa Balasuriya, *Planetary Theology* (Nueva York 1984) 154.

[7] Cf. *Caminos de liberación latinoamericana* (Buenos Aires 1972) 11ss, donde la exégesis del Éxodo iniciaba toda la reflexión teológica.

[8] Consúltese Hugo Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación* (Salamanca 1973) 54-55; Samuel Silva Gotay, *La liberación del éxodo como*

Rubem Alves, desde 1970, expresa: «El Éxodo fue la experiencia generadora de la conciencia del pueblo de Israel. Él se constituyó en el centro estructurante que determina su manera de organizar el tiempo y el espacio. Nótese que no estoy diciendo simplemente que el Éxodo es parte del contenido de la conciencia del pueblo de Israel. Si así fuese, el Éxodo sería una información entre otras. Más que información, es *su centro estructurante,* pues determina la lógica integradora, el principio de organización e interpretación de los hechos de la experiencia histórica. Por eso el Éxodo no permanece como una experiencia secundaria... Pasa a ser *el paradigma* para la interpretación de *todo el espacio y de todo el tiempo*» [9]. Hace dieciséis años que el gran teólogo brasileño protestante indicó explícitamente (hasta en su denominación: «paradigma») el tema que nos ocupa. Veamos la cuestión por partes.

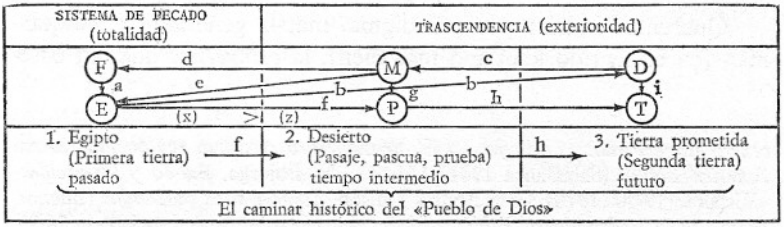
Queremos indicar por paradigma, matriz generante o «esquema» (en el sentido kantiano más bien), la *estructura* que, en base

centro estructurante de la fe, en *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina* (Salamanca 1981) 141-147; H. Bojorge, *Éxodo y liberación:* «Víspera» 19-20 (1970) 33ss; Andrés Lanson, *Liberar a los oprimidos* (Buenos Aires 1967); Pedro Negre, *Biblia y liberación:* «Cristianismo y sociedad» 24-25 (1970) 49ss; Jorge Pixley, *Éxodo. Una lectura evangélica y popular* (México 1983); íd., *El Nuevo Testamento y el socialismo:* «El apóstol» 3/1 (1973) 14ss; R. Sartor, *Éxodo-liberación: tema de actualidad para una reflexión teológica:* «Revista Bíblica» 139/32 (1971) 73-77; Luis Rivera, *La liberación en el éxodo:* «Revista Bíblica» 139/32 (1971) 13-26; la lista podría ser inmensa, porque en la Teología de la Liberación la referencia al Éxodo es continua. Hasta la segunda Instrucción («Instrucción sobre libertad cristiana y liberación», del 22 de marzo de 1986 de la Congregación de la Doctrina de la Fe), en su número 44, trata el asunto: «El Éxodo y las intervenciones liberadoras de Yahvé». Pero no podemos olvidar Porfirio Miranda, *El Dios del éxodo,* en *Marx y la Biblia* (México 1971) 82ss; Elsa Támez, *La Biblia de los oprimidos* (San José 1979); Segundo Galilea, *La liberación como encuentro de la política y la contemplación,* en *Espiritualidad y liberación* (San José 1982) 45ss; Ignacio Ellacuría, *Freedom made flesh* (Nueva York 1976) 16; la posición de Ernesto Cardenal [Cf. Phillip Berryman, *The religious roots of rebellion* (Nueva York 1984) 20, 23, etc.]; S. Croato, *Liberación y libertad. Reflexiones hermenéuticas en torno al Antiguo Testamento:* «Revista Bíblica» 32 (1971) 3-7; íd., *Liberación y libertad* (Buenos Aires 1973).

[9] En *Pueblo de Dios y la liberación del hombre:* «Fichas ISAL» 3/26 (1970) 9.

a *categorías* fundamentales, origina un número bien determinado de *relaciones* que se tornan generantes no sólo de una teología, sino de la hermenéutica cotidiana de la fe del pueblo cristiano. Esas *categorías* son fundamentalmente seis [10]: 1) el Egipto con la *clase faraónica* (F), los dominadores, pecadores (Éx 1,8); 2) los *esclavos* (E) explotados, justos (Éx 1,11); 3) el *profeta,* Moisés (M) (Éx 2,1ss); 4) el *Dios* que escucha y convierte (D) (Éx 3,1ss); 5) el *pasaje* (P) por el desierto, la Pascua, las pruebas, la ambigüedad tan actual del sacerdote Aarón (Éx 12,37ss), y 6) la *tierra prometida* (T) (Éx 3,8).

Esquema simplificado del «paradigma» del Éxodo:



Las relaciones constituyentes, desde las categorías, de la estructura del paradigma son nueve, esencialmente: *a)* la dominación o el pecado (Éx 1,1-22); *b)* el grito del pueblo (Éx 3,7); *c)* la conversión, el llamado de la Palabra al profeta (Éx 2,11-4,17); *d)* interpelación del dominador, pecador (Éx 4,18-6,1); *e)* interpelación al pueblo de Dios (Éx 6,2-27); *f)* la salida, la liberación (Éx 7,8ss); *g)* la acción profética crítica, aun contra el sacerdote Aarón (dialéctica profeta-sacerdote) (en todo el relato del pasaje por el desierto); *h)* entrada, construcción del nuevo sistema (Jos 3,16ss); *i)* salvación, Reino, comunidad de vida, que puede ser un nuevo

[10] Véase mi artículo *Dominación-liberación:* «Concilium» 96 (1974) 328-352; ya usábamos de hecho todas estas categorías, relaciones y «ámbitos» (pasado-Egipto, presente-Desierto, futuro-tierra prometida).

Egipto (1 Sm 8,10-18), y por ello se escinde: la tierra prometida histórica (siempre superable) y el Reino de Dios (absoluto y solo plenamente realizado después de la historia).

Pero, como indica R. Alves, hay tres ámbitos espacio-tiempo que organizan el discurso, la praxis: 1) Egipto como el *pasado,* «primera» *tierra;* 2) el desierto como «tiempo intermedio» y espacio de pasaje, y 3) la tierra prometida como término utópico, *futuro,* «segunda» tierra.

La totalidad del discurso, de la praxis histórica, del paradigma tiene un *sujeto:* «los hijos de Israel» [11], el pueblo de los oprimidos liberándose de la esclavitud de la explotación, del pecado; en alianza con su Dios: «Yo descenderé contigo a Egipto, y yo también te haré subir» (Gn 46,4). El paradigma se deja ver, teológicamente, en la relectura que la misma Biblia hace de sí misma: «Por la fe, Moisés ya crecido, rehusó ser adoptado por la hija del faraón, prefiriendo ser maltratado con el pueblo de Dios al goce efímero del pecado... Por la fe se marchó de Egipto... Por la fe celebró la Pascua y untó la sangre... Por la fe atravesaron el Mar Rojo como tierra firme... Por la fe se derrumbaron los muros de Jericó...» (Heb 11,24-30) [12].

A los latinoamericanos, de todas maneras, el texto del Éxodo nos llamó siempre poderosamente la atención. La causa es clara: «Ahora bien: la liberación de Egipto es un acto político. Es la ruptura con una situación de despojo y de miseria y el inicio de la construcción de una sociedad justa y fraterna. Es la supresión del desorden y la creación de un orden nuevo. Los primeros capítulos del Éxodo nos describen la situación de opresión en que vivía el pueblo judío en Egipto, en esa *casa de servidumbre* (Éx 13,2; 20,2; Dt 5,6): represión (Éx 1,10-11)... Yahvé suscita entonces la vocación de un liberador: Moisés... [13]

[11] Cf. J. Pixley, *Éxodo,* ed. cit., p. 19.

[12] Recuerdo que en la celebración final del curso de «Historia de la Iglesia» en el IPLA (Instituto Pastoral) releíamos frecuentemente este texto desde 1967, porque era una síntesis teológica de la historia de Israel. Rutilio Grande (posteriormente martirizado en El Salvador) lo celebró de manera especial (como puede verse en su diario de estudiante, que ha trabajado Rodolfo Cardenal).

[13] Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación* (Salamanca 1972) 204.

Veamos ahora cómo, históricamente y de hecho, la Teología de la Liberación se fue moviendo dentro y a través del paradigma del Éxodo.

II. DIACRONICO DESPLIEGUE DEL PARADIGMA

No se piense que todo se dio desde el comienzo ni que todo se ha dado todavía. Ha habido una historia (una «diacronía» de los momentos «sincrónicos» del paradigma) que todavía deberá escribirse. Lo que sigue son apuntes introductorios para dicha historia.

Pienso que los teólogos de la liberación, como «escuela de profetas» —no como individualidades geniales, porque son fenómenos comunitarios de América Latina—, fueron «tomando *conciencia*» paulatinamente de las categorías y relaciones indicadas. Que fueron profundizando semánticamente su contenido, y que, por ello, a partir de la «conciencia del pueblo cristiano» latinoamericano mismo, la teología fue creciendo junto, a partir y *a posteriori* de la praxis histórica de dicho pueblo. No podía darse todo en los años sesenta, porque el mismo pueblo cristiano no había vivido experiencias espirituales históricas fundamentales. La historia fue determinando la toma de conciencia explícita de los momentos del paradigma exódico en la Teología de la Liberación. Ningún teólogo, de sólo algún país latinoamericano, pudo efectuar esta tarea que la realizaron comunitariamente la «escuela de los profetas» (por mutua fecundación) y desde la experiencia del pueblo cristiano de diversos países. El minimizar en la Teología de la Liberación a algunos teólogos, o el dar demasiada importancia a la experiencia de algunos países, empobrece un fenómeno eclesial y continental que es ya hoy un «hecho histórico» que ha atravesado en mucho el estrecho horizonte de la teología y aun de la mera Iglesia.

Al menos en cinco niveles ha habido una maduración diacrónica de la *toma de conciencia teológica* de las estructuras del paradigma. En primer lugar, el pasaje de una experiencia «personal» (individual y abstracta) y «subjetiva» de la pobreza (como virtud) a la pobreza como una exigencia de toda la Iglesia. La «Iglesia de los pobres»

Véanse otros textos en *Liberación política: autocreación del hombre* (pp. 203-211 y en pp. 373-375).

como una Iglesia *pobre* (el Papa, Vaticano, obispos, sacerdotes, militantes, con espíritu de pobreza, sin triunfalismos, donando las riquezas innecesarias, las tierras, etc.).

En segundo lugar, el pasaje de dicha pobreza «subjetiva», como virtud o «infancia espiritual», al hecho «objetivo» de *«el pobre»,* el otro. Ya no es Moisés pobre en el desierto; es Moisés que descubre al pobre maltratado por el mayordomo (Éx 2,11-12).

En tercer lugar, el pasaje del pobre descubierto en la experiencia espiritual del evangelio, a la determinación de dicho pobre (gracias a las ciencias sociales como mediación hermenéutica) como «clase» —primero en ciertos países— y posteriormente como «pueblo» —en otros países latinoamericanos—. Se había pasado de la «subjetividad» (pobreza-virtud) a la «objetividad» (pobre-clase-pueblo).

En cuarto lugar, el pasaje de dicho pobre, clase, pueblo como objeto de una «opción-por» (yo, subjetividad, *opto-por* otro), a la afirmación de dicho pobre, clase, pueblo como «sujeto» de la Iglesia y de la historia (se pasa del pueblo como «objeto», de retorno, a él mismo como «sujeto»). Sólo ahora surge (gracias a la mediación superada de la «Iglesia *popular»,* pero mediación necesaria) la «Iglesia de los pobres», pero no ya como en tiempos del Concilio Vaticano II como Iglesia «pobre» (obispos, sacerdotes, etc.), sino la Iglesia que tiene por «sujeto privilegiado» al *pueblo histórico cristiano* de los pobres reales y concretos, de carne, hueso, hambre y opresión, y al cual las estructuras jerárquicas (Papa, Vaticano, obispos, sacerdotes, etc.) deben servir y tener como referencia.

Y, por último, en quinto lugar, la diacronía quizá más en consonancia con el Éxodo. Es decir, el pueblo cristiano va releyendo la Escritura desde su situación histórica concreta. En la opresión, las dictaduras, la explotación sin esperanza como un Egipto latinoamericano (E) (hoy, 1986, en Chile; pero, en 1976, Brasil, Argentina, Nicaragua, etc.). En las situaciones prerrevolucionarias, como en la terrible situación de las «plagas» de Egipto (hoy Guatemala, por ejemplo; el momento *x* de la flecha *f:* el comienzo de la liberación). En situaciones propiamente revolucionarias como en El Salvador (momento *z* de la flecha *f:* la salida al desierto). El momento de internarse en el desierto, la persecución violenta de los ejércitos del faraón (¿los contras en Nicaragua? Así lo interpretan las comunidades eclesiales de base en Estelí), la traición de Aarón (el

sacerdote; ¿hoy el obispo?...), la furia del profeta (¿Miguel d'Escoto?, ¿concordismos nuestros?...), etc. Al fin, la construcción del nuevo orden (ante el *I Encuentro Nacional Eclesial Cubano* —ENEC—, en febrero de 1986, nos pareciera ver ya un nuevo orden que, de todas maneras, *nunca es el Reino* final [14]. Veamos todo esto por partes, siempre resumidamente, más como sugerencia que como acabado análisis.

III. PRIMER DESLIZAMIENTO SEMANTICO: DEL «INDIVIDUO» A LA IGLESIA «POBRE»

Todavía en la prehistoria de la Teología de la Liberación [15], en los años cincuenta, se vivió la experiencia espiritual de una profunda exigencia de pobreza. Charles de Foucauld, una renovación franciscana en diversos sectores eclesiales, la vivencia de los sacerdotes obreros franceses en los campos de refugiados en la Segunda Guerra Mundial, etc. Personalmente, desde 1959 a 1961 estuve con Paul Gauthier en Nazaret [16]. Allí teníamos como regla de vida: «El Espíritu del Señor me ha consagrado para evangelizar *a los pobres*» (Is 61,1; Lc 4,18). Trabajadores en el Sikkun árabe de Nazaret (como carpintero) o como pescadores en Tiberíades (en el Kibutz Ginnosar) descubrimos al Jesús pobre y al pobre obrero Jesús [17]. Mons. Hakim (obispo de Nazaret), Mons. Hammer (de Tournai) y, entre otros, Helder Camara, desde el equipo de Nazaret se lanzó desde el comienzo del Concilio Vaticano II el

[14] El libro reciente de Frei Betto *Fidel y la religión* (La Habana 1985), con un millón de ejemplares en sólo Cuba, es un «hecho» del nuevo orden de cosas logradas por una Iglesia pobre, comprometida con los pobres, gracias a la Teología de la Liberación, y no por triunfalismos, Iglesia-poder, exigencias de prebendas políticas.

[15] Véase el art. cit. en nota 4 sobre la historia de la teología en América Latina.

[16] Cf. Methol Ferré, *«La Iglesia latinoamericana» de Río a Puebla (1955-1979)*, en *Historia de la Iglesia*, ed. por Fliche-Martin, trad. castellana (Valencia, t. 1 complementario, 1981) 697-725; Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación y ciencias sociales* (texto mimeografiado). Cf. Paul Gauthier, *Les pauvres, Jésus et l'Église* (París 1963).

[17] P. Gauthier, *op. cit.*, pp. 13ss.

tema de la «Iglesia de los pobres», que el mismo papa Juan XXIII asumió personalmente. Era la exigencia personal, individual de la pobreza: desde el Papa y los cardenales hasta obispos y sacerdotes, religiosas y militantes. El arzobispo de Medellín dejó su palacio episcopal y fue a vivir en un barrio pobre. Mons. Manuel Larraín distribuirá las tierras de su diócesis por exigencia de pobreza. Vendían los obispos sus cruces pectorales de oro y se las reemplazaba por otras que no tenían metales preciosos. De la pobreza personal, de la «infancia espiritual» —de Teresita de Lisieux, que tanto nos impactó en nuestra adolescencia—, a la pobreza comunitaria y eclesial de la Institución universal. Una Iglesia no triunfalista, humilde, servidora, pobre. Esto aconteció en muchos ambientes latinoamericanos desde 1962 a 1965. Esto también repercutió posteriormente en las primeras obras de la Teología de la Liberación [18].

IV. SEGUNDO DESLIZAMIENTO: DE LA «POBREZA» AL «POBRE»

La pobreza «subjetiva» (del cristiano o de la Iglesia) era todavía como un momento preparatorio (de M, del esquema o paradigma). Era el «quítate las sandalias de los pies» (Éx 3,5): exigencia y conversión; experiencia espiritual anticipatoria (origen por ello de la futura Teología de la Liberación) [19]. Pero ahora el profeta (M), en el desierto, convertido, puede comenzar un discurso. Al comienzo fue aquel de «fe y política». La posibilidad de compromiso *político,* de estudiantes universitarios (JUC), de obreros militantes (JOC). La Revolución cubana (1959, en el mismo momento del lanzamiento por Juan XXIII de la idea de un concilio), había llamado a muchos jóvenes a superar una espiritualidad subjetivista y era el momento de la acción, aún revolucionaria (recuérdese a Camilo Torres: la fe y caridad unidos a la efi-

[18] P. ej., G. Gutiérrez, *Teología de la Liberación,* pp. 363-386: «13».

[19] En esta etapa fundamental, contra lo que piensan algunos superficialmente, nada tenía que ver todavía la mediación de las ciencias sociales o del marxismo. Fueron largos años de «búsqueda *espiritual*», de un camino individual, pero también eclesial. Desde finales de los años cincuenta y en los sesenta.

cacia) [20]. La «objetividad» de la exigencia de compromiso llamaba al uso de las ciencias sociales y de análisis aun marxista si fuera necesario (recuérdese la Acción Popular del Brasil a comienzos de los años sesenta).

Pienso que sólo en el momento en el que el tema político revolucionario logró reunirse sintéticamente con la experiencia espiritual de la pobreza subjetiva se produce un momento fundamental. Y este tema fue el de «el pobre» [21]. Recuerdo la crítica llena de sentido de Assmann sobre la ambigüedad de la categoría «pobre» [22]. Hasta este momento no había sido incorporada por la Teología de la Liberación fuera de Argentina [23]. En el encuentro de El Escorial (1972) se planteó el tema explícitamente [24]: era la primera vez que nos reuníamos tan gran número de teólogos de la liberación. Allí estalló explícitamente el tema: «el pobre» como categoría y realidad.

Ahora podía hablarse no ya de una Iglesia «pobre» (aspecto subjetivo y jerárquico), sino de una «opción *por los pobres*» (as-

[20] «La misa, que es el objetivo final de la acción sacerdotal, es una acción fundamentalmente comunitaria. Pero la comunidad cristiana no puede ofrecer en forma auténtica el sacrificio si antes no ha realizado, *en forma efectiva,* el precepto de amor al prójimo» *[Camilo Torres,* por el padre Camilo Torres Restrepo, 1956-1966 (Cuernavana 1966)] 286.

[21] Esto pudo producirse en la confluencia de la experiencia de Nazaret (1959-1961) con la lectura de E. Levinas (1969): «el pobre» (Is 61,1; Lc 4,18), el pobre latinoamericano; el pobre como persona real y como categoría teológica [véase *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Buenos Aires 1973) t. I, cap. 3].

[22] En «Stromata» (Buenos Aires) 1-2 (1971), sobre *Dialéctica de la liberación latinoamericana.* Efectivamente, su estatuto epistemológico era todavía ambiguo, por eso muchos no la aceptaban como categoría.

[23] Se hablaba de «pobreza», de «prójimo», pero todavía no de «pobre» objetivamente. En un estudio histórico que hay que realizar todavía se verá con claridad lo que estamos indicando.

[24] En el encuentro de El Escorial se produjo una síntesis primera, en medio de un debate que el mismo J. Luis Segundo indica *(La liberación de la teología* [Buenos Aires 1974] 207-232), y que ha quedado claro en las actas del encuentro *[Fe cristiana y cambio social en América Latina* (Salamanca 1973)]. Es interesante que A. Álvarez Bolado, en 1972, llegara a escribir que la Teología de la Liberación ha «tomado la palabra, aunque la mayor parte de los hombres de esta *familia de opciones* fueran un día reducidos al silencio» (p. 24).

pecto objetivo). Pero, adviértase, si la Iglesia, el profeta (M) *opta por* el esclavo (E, flecha *e* del esquema), significa que «no-es» todavía por nacimiento el pobre. Es un momento de maduración, pero de ninguna manera el fin del proceso ni de la conversión objetiva de la Iglesia.

V. TERCER DESLIZAMIENTO: DEL «POBRE» A LA «CLASE» Y EL «PUEBLO»

¿Quién es el «pobre»? ¿El pobre abstracto o el pobre individual concreto? Bien pronto, y en El Escorial se planteó el tema, el pobre es una «clase» social también. Pero puede, igualmente, ser el «pueblo». Pobre, aun para el pensamiento marxista [25], no puede identificarse con «clase» social, pero se lo tomó ambiguamente para darle toda su relevancia social y evangélica. Una línea chilena (en pleno gobierno de la Unidad Popular) y peruana afirmaba más el «clasismo». La línea del Cono Sur argentina (con la experiencia del retorno del peronismo) se inclinaba hacia la categoría «pueblo» [26]. El «clasismo» tenía algo de parcial; el «popu-

[25] Véase mi obra *La producción teórica de Marx. Un comentario de los «Grundrisse»* (México 1985) cap. 7.1 (pp. 138ss), cap. 13.5 (pp. 265ss). *Pauper* (en latín frecuentemente) para Marx es el miserable que no está en la relación capital-trabajo asalariado (el sin trabajo, pero como «trabajo disponible»). Bíblicamente (cf. Elsa Támez, *op. cit.)*, el pobre es tanto la clase explotada como el miserable sin trabajo.

[26] Véase J. L. Segundo, *Sociologismo, populismo y fe ante la religión popular*, en *op. cit.* (pp. 218ss), contra Büntig, Gera y Scannone. En el mismo sentido, Pablo Richard, *La teología de la liberación en la situación política actual de América Latina:* «Servir» 67 (1977) 50-53, o Roberto Oliveros, *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión, 1966-1967* (México 1977), en especial *Una vertiente de la teología de la liberación: la teología populista* (pp. 349ss). Es interesante que en esta línea argentina se critica a Gera y Scannone. Sin embargo, recuerdo que fui el que comencé en 1968 estas cuestiones (con una conferencia sobre teología y cultura en Villa Devoto). En la teología argentina hubo una línea perfectamente crítica del populismo que, sin embargo, apoyaba al «pueblo» como el sujeto de la historia. Esta corriente, paradójicamente, terminará por imponerse (y el «populismo» posterior de mis amigos Gera y Scannone, antimarxista expreso, es más bien un proceso que se define, acentúa y retrotrae, desde 1975 en adelante, cuando la dictadura se acrecienta).

lismo» igualmente [27]. Lo cierto es que ambas corrientes confluyen en lo que tienen de mejor de sí ambas en torno al 1973: «He oído el clamor de mi pueblo» (considérese la expresión del Éxodo) de los obispos del noreste del Brasil es, aproximadamente, el inicio de la experiencia espiritual de una «Iglesia *popular*» —el aporte argentino se sintetiza con el clasista, pero, al mismo tiempo, la categoría «pobre», antes ausente, es central ahora.

En realidad se ha producido una doble maduración (de E). Por una parte, como hemos dicho, la Iglesia «pobre» (subjetivo) opta por «los pobres» (objetivo); pero el «pobre» (gracias a la mediación de las ciencias sociales y de los compromisos políticos de los cristianos) es ahora «clase», y más aún «pueblo». El «pobre» se ha complificado, historificado, concretizado. Es ahora real, latinoamericano: el *«pueblo* cristiano latinoamericano».

Pero, además, la Iglesia de subjetivamente pobre se descubre ahora «pueblo de Dios» como Iglesia *popular* (objetivamente). No ya como opción (opta el profeta o la Iglesia profética: M), sino como afirmación de sí misma: *el pueblo mismo deviene sujeto* (el E del esquema es ahora el sujeto: «los hijos de Israel»). Es decir, el pobre, clase, pueblo, por quienes se opta objetivamente, ahora devienen sujetos (es la subjetivación del proceso, pero no ya como virtud: virtud individual de pobreza, de los años cincuenta, sino subjetivación de los pobres mismos que tienen *«conciencia* de ser el pueblo de Dios», la parte más escogida de la Iglesia, la necesaria referencia para la evangelización: los pobres evange-

[27] Véase, sobre «clase» y «pueblo», una discusión explícita en mi obra *Método para una filosofía de la liberación* (Salamanca 1974) 222ss: *De la clase al pueblo.* He tratado esto, en defensa, en la polémica con Horacio Cerutti sobre el «populismo», en el cap. 18: *La cuestión popular,* de mi obra reciente *La producción teórica de Marx,* pp. 400-413, y en *Cultura latinoamericana más allá del populismo y del dogmatismo:* «Cristianismo y Sociedad» 80 (1984) 9-45. Es «populista» la reciente obra editada por J. C. Scannone *Sabiduría popular, símbolo y filosofía* (Buenos Aires 1984), y el mismo profesor Peperzak o Levinas lo dejan ver, acertadamente, por ejemplo, en la exposición de Mareque (pp. 25ss). Pero no todo lo elaborado en el Cono Sur desde 1969 a 1975 es «populista»; es más, la posición de que el pueblo es el sujeto de la historia será asumida por la Teología de la Liberación continental, y muy especialmente por Nicaragua, como veremos en la obra de G. Girardi.

lizados [las «comunidades eclesiales de base», etc.] devienen evangelizadores) [28].

Este último paso, posterior a la revolución nicaragüense (1979), hace entrar en conciencia que no es ya necesario hablar más de Iglesia popular y se retorna a la denominación de Juan XXIII: «Iglesia *de los pobres*». Pero ahora «de los pobres» no es una Iglesia *pobre* solamente, sino, y fundamentalmente, «los pobres» reales e históricos como el «sujeto» privilegiado de la misma Iglesia. Esto significaría que los esclavos (E) son «sujetos» de un proceso posible de liberación (flecha *f*). La «praxis de liberación» fue entonces cambiando igualmente de sentido: desde la praxis liberadora de los profetas y héroes hasta la praxis del *pueblo mismo* en su liberación. Fácil sería mostrar ese «deslizamiento semántico» del paradigma en todos los teólogos de la liberación.

La Teología de la Liberación, como humilde expresión de dicha praxis, puede cumplir también una función *profética* crítica que permite la reproducción de esa práctica (flecha *g*).

VI. DESARROLLO HISTORICO DEL PARADIGMA

Es interesante, por otra parte, intentar comenzar a estudiar históricamente el cómo la Teología de la Liberación fue pasando diacrónicamente a dar prioridad, en ciertos momentos históricos y en diferentes países o regiones, a unos momentos del paradigma, dejando necesariamente a otros en la sombra.

Desde 1968, fecha explícita de su inicio, la Teología de la Liberación parte de la situación de pecado, de opresión. Sea de opresión intranacional (de una clase sobre otra), sea de una nación dependiente y explotada por otras naciones (doble dominación del pecado ya presente claramente en los documentos de Medellín en 1968, en especial en *Paz y Justicia*). El compromiso desde la fe en la política abre el camino. La *Teología del cautiverio,* de Leonardo Boff [29], expresa no ya en Egipto, sino en Babilonia, esta si-

[28] Cf. J. Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología* (Santander 1981).

[29] Desde 1973, L. Boff, comprende que la situación del Brasil está lejos de mostrar ningún signo de próxima liberación. Es más bien Babilonia y Egipto, el «cautiverio», lo que se le parece.

tuación como punto de partida. Hoy (1986) la mayoría latinoamericana se encuentra todavía «en Egipto», y la Teología de la Liberación cumple una labor propedéutica, profética, de interpelación al faraón (flecha *d)* y al mismo pueblo de Dios (flecha *e)*. Y en esta acción permanecerá hasta que Dios, por su historia, le muestre otra tarea [30]. Hay veces que al teólogo le entra la tentación de exclamar: «¿Para qué me has enviado? Desde que me presenté al faraón para hablar en tu nombre el pueblo es maltratado y tú no has liberado a tu pueblo» (Éx 5,22-23).

Hay, sin embargo, y como hemos ya indicado, pueblos como el de Guatemala que están en una situación prerrevolucionaria. Nos pareciera que el tiempo de las «plagas» se aproxima: «El faraón se ha puesto terco y se niega a dejar marchar al pueblo» (Éx 7,14). Allí el teólogo vive la angustia de una situación cada vez más tensa; con represión creciente (aunque comenzó en el lejano 1954).

Más clara es la tercera situación (momento *x* de la flecha *f)*, cuando un pueblo cristiano entra en la situación propiamente revolucionaria como El Salvador: «Toda el agua del Nilo se convirtió en sangre. Los peces murieron, el Nilo apestaba y los egipcios no podían beber agua, y hubo sangre por todo el país de Egipto (Éx 7,21).

La sangre de los Rutilo Grande, Oscar Arnulfo Romero y tantos millares de mártires, héroes y santos ha inundado el Golfo de Fonseca en el Pacífico. Allí la Teología de la Liberación, la del pueblo mismo que lucha, los de las zonas liberadas [31] reflexionan sobre el dolor de las «plagas de Egipto», porque «el faraón se empeñaba en no dejar marchar a los israelitas de su territorio» (Éx 11,10) [32].

[30] La colección «Teología y Liberación», con siete series y más de cincuenta volúmenes, editada primeramente por Vozes (Petrópolis) y Paulinos (Madrid-Buenos Aires), es el comienzo de la expresión sistemática, inicial, perfectible, criticable del equipo de teólogos de la liberación latinoamericana. Es parte de una tarea preparatoria en Egipto todavía.

[31] Cf. mi artículo *El pueblo de El Salvador: un Job comunitario:* «Concilium» 189 (1983) 416-427.

[32] Aunque a muchos les parezca una ridícula analogía, para las comunidades eclesiales de base es claro que los ataques de los «contrarrevolucio-

Diacrónicamente más adelante se encuentra el pueblo cristiano que ya ha atravesado la frontera de Egipto y se ha internado en el desierto (momento *z* de la flecha *f*). En Estelí he visto todo un plan pastoral, de reflexión para las comunidades eclesiales —con meditaciones, celebraciones litúrgicas, etc.—, de la «travesía del desierto». El pueblo cristiano nicaragüense tiene explícita conciencia de fe de encontrarse en dicha situación. Por otra parte, ante los hechos, la semejanza es asombrosa. Ellos sufren el ataque de los «contras» como si fueran soldados del faraón en pleno Mar Rojo (también se interpretan como David luchando contra Goliat; al tiempo que como Esdras y Nehemías reconstruyen el templo —la comunidad eclesial— y los muros de Jerusalén —defienden sus fronteras militares—). En medio del desierto, la peor contradicción fue la que se produjo entre el profeta y el sacerdote: «Moisés dijo a Aarón: ¿Qué te ha hecho este pueblo para que lo hayas arrastrado a tan enorme pecado?» (Éx 32,21) [33].

En esta situación, el reciente libro de Giulio Girardi *Sandinismo, marxismo, cristianismo en la nueva Nicaragua* [34], colocando al «pueblo» como el *sujeto* de la historia, es una novedad teológica. Lo mismo puede decirse de la obra de Franz Hinkelammert *Crítica de la razón utópica* [35], en la que está planteada con toda presión

narios» desde Honduras o Costa Rica, agrediendo a Nicaragua, se les aparecen como los soldados del faraón (que, sin lugar a dudas, es R. Reagan). Se impide que estas pequeñas naciones «salgan» del mercado capitalista. Y si están «fuera» ya no se puede hacer «negocios», ganancias con ellas.

[33] En esta situación se encuentra, hasta la desesperación y la angustia, un padre Miguel d'Escoto, al exclamar: «Y lo que es peor, justifican nuestros pastores los asesinatos del gobierno invasor, porque permiten que se use el nombre de la Iglesia para que la Casa Blanca otorgue ayuda económica a los contrarrevolucionarios» *[El Día Internacional* (México, 28 de marzo de 1986) p. 2A]. Los profetas pueden ser «falsos»; el magisterio tiene el deber de «probarlos», juzgarlos; pero es terrible cuando equivocan su juicio y condenan como falso profeta al verdadero, como el Sanedrín en el caso de Jesús.

[34] Nuevomar, México 1986. Si se compara esta obra con *Christianisme, libération humaine et lutte des classes* (París 1972) podrá observarse una enorme diferencia. Aquí *clase* era la categoría fundamental; ahora, en cambio, es *pueblo*. Lo que antes era abstracto, ahora es concreto e histórico. Althusser no es tan concreto como Gramsci, y, además, la revolución nicaragüense ha venido a afirmar un movimiento popular no populista.

[35] San José 1984.

científica la cuestión de la Tierra Prometida (como utopía histórica que nunca se confunde con el Reino o la Tierra Prometida final: la utopía escatológica.

Cabría todavía una última posición latinoamericana. Después del afianzamiento de una revolución (como la cubana, por ejemplo), los cristianos (y con ellos sus teólogos, piénsese en el texto de la Teología de la Reconciliación, que en Cuba tiene un sentido inverso al de otras partes: «conciliación» *con la revolución),* habiendo atravesado el desierto, habiendo también atravesado los muros de Jericó, comienzan a vivir la «nueva» vida sin aparentes contradicciones. El mismo papa Juan Pablo II envió un mensaje al Encuentro Nacional Eclesial Cubano, realizado entre el 17 al 23 de febrero de 1986: «Los resultados de la encuesta y de las consultas llevadas a cabo... dan a la Iglesia en Cuba un renovado entusiasmo apostólico, gracias a la fidelidad personal de los miembros del pueblo de Dios y a su esfuerzo conjunto de evangelización» [36].

El paradigma del Éxodo no ha terminado... porque no debemos olvidar que la Jerusalén a la que aspiraban Moisés o Josué... puede matar a los profetas. El Reino totalmente cumplido no es histórico, aunque comienza ya cada día que servimos al pobre, que damos de comer al hambriento... Pero al mismo tiempo comienza la «institucionalidad», el sacrificio para eliminar todo sacrificio futuro..., pero sacrificio al fin.

E. Dussel

9 de abril de 1986

[36] *Mensaje del Papa a la Iglesia cubana:* «Vida cristiana» 1130 (La Habana, 16 de marzo de 1986) 1.