

Presentación del libro

No sea así entre ustedes.

Ensayo sobre política y esperanza

Juan Hernández Pico, S.J.,
Centro de Reflexión Teológica,
San Salvador

*Y, en todo caso, hermanos,
yo me atengo a lo dicho:
¡la Esperanza!*

Pedro Casaldáliga

A los mártires jesuitas de la UCA de El Salvador y a las dos mujeres que con ellos fueron asesinadas, en el 20.º aniversario de su martirio (16/11/1989).

A monseñor Óscar Arnulfo Romero, arzobispo de San Salvador, en el XXX aniversario de su asesinato y martirio (24/03/1980).

Con gratitud por su vida.

Este libro, *No sea así entre ustedes*, tiene como título una frase de Jesús en el Evangelio (Mc 10, 43 par), como bien se sabe. Esta elección significa que, como dijo Jesús a sus discípulos, la política no ha de ser fundamentalmente dominadora, no ha de ser engañadora con la ideología de la beneficencia (Lc 22, 25), sino que ha de ser servicial, como el mismo Jesús, que vino a servir y no a ser servido (Mc 10, 43-45). El subtítulo es *Ensayo sobre política y esperanza*.

1. El porqué de este libro sobre el compromiso político y la esperanza cristiana

En la contraportada de este libro se leen estas palabras, tomadas de la introducción: “¿Podrá alguien hoy despertarnos de la pesadilla de un mundo que se va desplomando hundido en la desesperanza o en la indiferencia? Y de la decepción de la política utópica y del laberinto de la política corrupta, o realistamente

desengañada y desencantada, ¿habrá alguien que se atreva a intentar sacarnos, arriesgando su poder, su dinero y su prestigio? ¿Podremos nosotros participar en una política que se arriesgue a enrumbar el timón hacia un horizonte de una humanidad mejor y más solidaria? ¿Tendrá que ver Dios con una nueva lucha por la emancipación y la liberación, que impida que a nuestra libertad la embrujen y coopten los aires contaminados del consumismo insaciable, ese nuevo rostro de un salvaje capitalismo para minorías, sin escrúpulos para embargar hogares y ahorros —como en las casas hipotecadas y embargadas de los EE. UU. o en el “corralito” argentino—, y para exigir la disminución del gasto social —es decir, de la inversión para sacar de la pobreza a mucha gente, aunque no haya clima de inversión lucrativa— y para someter a la ley del lucro las pensiones de la ancianidad? ¿Tendrá que ver Dios con un fundamento de la política que, en lugar de llamarse interés privilegiado se llame esperanza de los pobres? ¿O nos ahogaremos todos en el lento pero seguro naufragio de la naturaleza y de la historia, a través de la muerte de los mil cuchillos, de la Tercera Guerra Mundial ya estallada en la agujereada capa de Ozono y en el cambio climático, en el Ártico y la Antártida y en el Amazonas, en los Balcanes, en Liberia y Sierra Leona, en Zimbabue, en Darfur y en el Congo, en los barrios marginados de El Salvador, Honduras y Guatemala, en las favelas de Río, en las selvas de Chiapas y en los Cochumatanes —los montes azules— de Huehuetenango, en los golpes de Estado recidivos como el de Honduras, en las atrocidades de Chechenia, Afganistán, Cachemira, Myanmar y el Tíbet, en los atentados de la India e Indonesia, en los exterminios de Perú y Sri Lanka, en los miles de prisiones de emigrantes y en los innumerables campos de desplazados y refugiados, en Colombia, Gaza, Cisjordania, Tel Aviv, Líbano, Irak, y los 11 S, 11 M y 7 J del mundo rico amenazado?”.

Hoy, en nuestras calles y plazas y en las encuestas sobre creencias religiosas que se pasan a nuestros contemporáneos, comienzan a destacar sobre autobuses de servicio público o en grafitis sobre paredes antes vacías respuestas de “No creo en Dios” y leyendas con la frase “Dios no existe”. Esta confesión de ateísmo se considera tan digna de publicidad propagandística como, por ejemplo, aquella otra de “Coca Cola: La chispa de la vida”. En todas partes la pregunta sobre creencias que más “noes” recibe como respuesta, incluso entre personas que han respondido que sí creen en la existencia de Dios, es “¿cree usted en la resurrección de los muertos?”, o “¿cree usted que hay otra vida después de la muerte?”. La gente, pues, no tiene mucha esperanza en una vida más allá de la vida sobre esta tierra. O, en todo caso, esa esperanza está en declive..., o parece estarlo. Puede ser que nunca fue tan sólida como se creía al interior de la Iglesia —¿no sería diferente esta tierra si hubiera sido tan sólida aquella esperanza?—, y que, por tanto, tampoco haya sido su declive tan grande como se piensa.

De todas maneras, desde nuestro punto de interés en este libro, existe también un contrapunto. En no pocos países las instituciones que peor puntuación

reciben cuando en las encuestas de opinión pública se pregunta al público por la confianza que les merecen o por la manera como funcionan son las instituciones políticas. Y los líderes políticos rara vez reciben la aprobación de más del 50% de los encuestados, excepto, en todo caso, durante su primer año de mandato. Casos como los de Luiz Inácio Lula da Silva en Brasil, Ricardo Lagos en Chile, que han puntuado alrededor del 70% de aprobación o más después de seis años de gobierno, y el 84% de aprobación con que Michelle Bachelet ha dejado la presidencia de Chile incluso después de un bárbaro terremoto, son altamente excepcionales. Tanto la esperanza religiosa como las expectativas políticas se mueven hoy en una zona gris, al menos en Occidente.

Este libro se remonta nada menos que hasta hace veintiocho años. No es que se haya estado veintiocho años seguidos escribiéndolo, aunque sea un poco grueso. Pero sí ha estado en mi corazón y en mi pensamiento, porque en 1982 en una reunión en Petrópolis, Brasil, de especialistas en teología y en las ciencias sociales orientados por el *pathos*, la sensibilidad profunda de la liberación en América Latina, me comprometí a escribir un libro sobre fe y política —¡nada menos que *fe y política!*—, y, así, sobre una política que pueda llegar a ser amor más eficaz y servicio a la humanidad. De lo que se trataba, con una iniciativa que partió fundamentalmente de Leonardo Boff, de Gustavo Gutiérrez y de Sergio Torres, tres grandes impulsores de la teología de la liberación, era hacer una colección de libros que desarrollaran todos los temas de la teología bajo la perspectiva de la liberación, para mostrar que este pensamiento no era una especialidad dentro de la teología, como, por ejemplo, la teología de la revolución o la teología de las realidades terrestres, sino una perspectiva para tratar todos los temas de la teología desde el lugar teológico de los pobres. *Jesucristo liberador* fue, por ejemplo, el título que aportó Jon Sobrino. *María, mujer profética*, el de Ivone Gebara y María Clara L. Bingemer. *Creación e historia en el proceso de liberación*, el de Pedro Trigo. *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, el de Leonardo Boff. Y así, sucesivamente, otros temas de Dios, de los sacramentos, de los rostros de Dios en los pueblos amerindios, de la moral, de la historia de la Iglesia, etcétera. Me tocó y me quedé con el tema de fe y política. ¿Por qué? Porque siempre me he ubicado en mi trabajo intelectual y pastoral en la frontera entre la teología y las ciencias sociales, y he tratado de tender puentes entre ambas. Y además porque en aquel momento —estamos hablando del comienzo de los ochenta— era normal pensar en las muchas cristianas y cristianos que se comprometían con la política motivados por su fe.

Por una serie de circunstancias, muy difíciles de explicar, principalmente por momentos de mucha densidad de sufrimiento en mi vida, porque en una hora dada vi y sentí acumularse alrededor de mi persona “todas las sangres”, la sangre de muchos amigos y la sangre de mucha gente pobre, no me sentí con el impulso investigador y la imaginación creativa necesarios para escribirlo. Nombro a tres personas mártires que fueron para mí de gran influjo en mi vida: Myrna Mack,

antropóloga guatemalteca, Ignacio Ellacuría y Amando López, que en momentos muy duros de mi vida fueron amigos de verdad y me ayudaron a salir de un pozo muy hondo. Luego, las grandes masacres del Ejército en Guatemala y El Salvador. Esta acumulación de sangre a mi alrededor, esta acumulación de gente masacrada, y de otros amigos “confesores” que murieron prematuramente, de los que sólo nombro a mi entrañable César Jerez, golpeado por la sospecha eclesial y también por la fatiga de una larga lucha, me hizo demorar esta tarea por mucho tiempo.

Sin embargo, el fuego encendido en aquella reunión del 82 en Brasil se mantuvo vivo, en rescoldo. Aquella auténtica comunidad de teólogos y científicos sociales fue un lugar de mucha vida para mí. Además, en Centroamérica, aquella comunidad, concretada en mis compañeros jesuitas y mis amigos laicos, vivió de la memoria de Óscar Romero, luego de Fernando Hoyos, después de Ignacio Ellacuría y sus compañeras y compañeros mártires. Más tarde, hemos seguido viviendo también de la memoria de Myrna Mack, de César Jerez, de Juan Gerardi y de Xabier Gorostiaga, de Néstor Jaén, Fernando Bandeira, Manolo Maquieira, y otros y otras. A muchas de estas personas, que sería largo nombrar, las animó siempre el Espíritu de Jesús de Nazaret que nos llamaba a diversos compromisos espirituales, teológicos, científicos y sociales, algunos de ellos de cariz político.

Como amigos, Ricardo Falla y yo nos hemos ido animando en nuestros compromisos de escribir. Y hemos intentado mantener el fuego sagrado de una comunidad de amigas y amigos, a quienes nuestra común esperanza nos llevó a un compromiso. La comunidad es un lugar propicio para la amistad. Para Platón, “la comunidad y la amistad mantienen la cohesión del cosmos”. ¡Nada más y nada menos! Y “la amistad... es la forma fundamental de toda comunidad humana”. Pero Platón precisa que esto es así siempre que se trate no de una comunidad solo “natural”, por ejemplo la familia, sino de una comunidad “espiritual y ética”. Tal vez lo más interesante es que de esta filosofía socrático-platónica de la comunidad brotó un “profundo concepto de la amistad”, que “fue vivido y proclamado, al igual que todo el movimiento ético que de ella arrancó, como una contribución directa a la solución del problema del Estado”¹.

Cuando, por fidelidad a la comunidad y por interés propio, quise retomar el proyecto, porque no quería dejar mi compromiso sin cumplirlo, me encontré, eso sí, con un escenario profundamente cambiado. Me encontré con mucha gente cristiana que decidió abandonar su compromiso ético-político duradero por el bien común, y especialmente por la justicia para los pobres y para todas las personas que ocupan en la sociedad los lugares de abajo, los lugares de los barrancos en el abismo de la desigualdad.

1. W. Jaeger, *Paideia*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1957, pp. 565 y ss.

Avanzados los años noventa, la unidad entre fe y política no era ya evidente por sí misma como lo fue en los años ochenta. Y la postmodernidad se nos echó encima con su reducido interés por la política de largo plazo y horizonte utópico, sobre todo después del derrumbe del socialismo realmente existente. Dejé pasar más tiempo. Y ya en este nuevo milenio reflexioné sobre una pregunta importante: ¿Cómo recuperar aquel espíritu y mantener el cumplimiento de mi compromiso? Y pensé que en este momento lo que importaba era hablar de la política en clave de *esperanza*. Incluso de esperanza contra toda esperanza, contra los signos normales de la política de hoy que no conducen a mucho entusiasmo.

No estábamos, pues, en el mejor de los contextos sociales para cumplir con este compromiso. En los años ochenta, cuando lo contraje, vivíamos una era de optimismo revolucionario, de expectativas de transformaciones estructurales, y la lucha por la liberación de algunos pequeños pueblos, Nicaragua, El Salvador y Guatemala —atormentados además por crueles represiones, que intentaban, según los Gobiernos, “quitar el agua al pez”— mantenía la política y el compromiso político de los cristianos en primera plana de la prensa y en las horas punta de radio y televisión. Eran los tiempos de Ernesto y Fernando Cardenal y de Miguel D’Escoto, y del dedo intimidador de Juan Pablo II sobre Ernesto arrodillado, que dio la vuelta al mundo. Era también la hora de las homilias proféticas de Óscar Romero y de los mensajes audaces de la Conferencia del Episcopado de Guatemala (CEG), llamando por primera vez mártires a las víctimas de la represión estatal. Hoy las aguas parecen haberse aquietado. Los mártires, sin embargo, tanto si fueron comunidades enteras masacradas o si fueron personas, retienen el interés de los pueblos, incluso de aquellos con una sociedad cada vez más secularizada y laicizada. La Audiencia Nacional de España está intentando procesar al general Efraín Ríos Montt y a otros altos militares y civiles guatemaltecos presuntos responsables de horrendas masacres, que han sido denominadas como *genocidio* por la Comisión de Esclarecimiento Histórico (CEH) de la ONU para Guatemala. Y también está intentando procesar a los asesinos de los mártires de la UCA. Televisión Española produjo, para su vigésimo aniversario de martirio, un programa sobre Ignacio Ellacuría y sus compañeros. La Televisión Austríaca vino a El Salvador en septiembre de 2009 para volver a filmar los sitios que más resguardan popularmente la memoria de los mártires. Y el golpe de Estado en Honduras, más allá de un contexto religioso, que también lo tiene —no hay más que repasar las declaraciones del cardenal Rodríguez, arzobispo de Tegucigalpa, y de los demás obispos de Honduras, así como las muy diferentes de las diócesis de Santa Rosa de Copán y de Colón, las de la Conferencia de Religiosos/as de Honduras (CONFEREH) o los boletines de Radio Progreso y los comunicados de solidaridad con ella de varias instancias de la Compañía de Jesús—, ha convocado de nuevo el interés por la política en estos pequeños países centroamericanos; una política que pasa

necesariamente por las expectativas y esperanzas de las mayorías pobres y por los planes y acciones que se hagan, o no se hagan, para responder a ellas.

De hecho, el XX aniversario del asesinato de los mártires de la UCA, el 16 de noviembre de 2009, y el XXX aniversario del asesinato y martirio del arzobispo Óscar Romero, el 24 de marzo de 2010, me han impulsado a cumplir por fin mi compromiso. Por gratitud, por amistad y por obligación con una comunidad amplia de personas convencidas de las posibilidades *serviciales* de la política y de creyentes en la esperanza. Hoy es casi imposible pensar el compromiso político, de tal manera que haga *nueva* a la política, sin un corazón crucificado o traspasado y madurado por la esperanza. Como decía Bertolt Brecht: “Existen también los que luchan hasta el final, y esos son los indispensables”. Y no en último lugar, existe también la esperanza de los pobres, que nunca se frustrará definitivamente, porque Dios no se olvida para siempre del pobre (Sal 9, 10) y porque ha habido y hay en este mundo personas que tampoco se olvidan.

Así, pues, este libro brota de la convicción de que es posible desenmascarar a quienes, al hacer política, “oprimen a la gente y se hacen pasar por sus bienhechores” (Lc 22, 25). Y brota también de esa otra convicción de que “no debe ser así” entre quienes quieren comprometerse a partir de su fe, sino que es posible una nueva manera de hacer política y que por la esperanza que encierra vale la pena apostar por ella. Naturalmente, menos aún debe ser opresiva la autoridad en la Iglesia y menos aún puede, cristianamente, engañar con una pastoral del miedo, intransigente, intolerante, no dialogante o represiva.

A la hora de pensar una portada para este libro, alguien muy querido, un editor de libros anteriores, me proporcionó una idea. Esa idea reproduce una pintura de Oswaldo Guayasamín, el gran pintor ecuatoriano, pintor que venera al hombre latinoamericano en su capilla de Quito, dedicada al hombre. La foto de la portada de este libro reproduce una pintura suya llamada *Las manos de la esperanza*, de una serie de obras que llamó *Las manos*, simplemente. Las manos de la esperanza engloban en esta pintura una cara profundamente doliente, hasta quedar deformada por el sufrimiento, una cara realmente aplastada. Y estas manos de la esperanza levantan este rostro, que quiero pensar que es el rostro de la política, esa criatura de Dios tan abusada. Pero muchas veces, esa misma esperanza me fue comunicada, iba a decir incluso inoculada, por esa comunidad que dio a luz ese proyecto de colección de teología de la liberación. Hoy hay aquí, en el Auditorio “Ignacio Ellacuría” de la UCA, en este Congreso de Teología para honrar a Óscar Romero, cuatro miembros de aquella comunidad que estuvieron en el inicio del proyecto; uno es Pablo Richard, otro es Jon Sobrino, otro José Comblin y la última es María Clara L. Bingemer. Ellos y ella estuvieron en Petrópolis en el 82, en Brasil, muy cerca de la ubicación de la Editora Vozes de los hermanos franciscanos menores, donde Leonardo Boff era director. Y de allí, en coalición con Paulinas, comenzaron a salir toda esa serie

de libros que trataron de acercar al pueblo iberoamericano, al pueblo cristiano y al pueblo compañero de camino en esta lucha por la liberación —aunque no fuera cristiano— esa teología, esta motivación de fe, de la manera de pensar sobre Dios y sobre las personas.

2. El mensaje político de Jesús

Ahora, en este momento, quiero solamente recordar el punto fundamental de este libro. Se trata del mensaje político de Jesús, como yo lo veo. El punto central, el corazón, está en el capítulo octavo, que se pregunta cuál es el mensaje político de Jesús. Pienso que es la *revolución* en la imagen del Dios del judaísmo; la recuperación y profundización verdadera de la imagen del Dios de Israel, que no legitima la injusticia, que no legitima el abandono de los pobres, y que no pone el sentido de la vida ni en las riquezas ni en el poder dominador, ni en el cumplimiento de la ley por encima del valor de las personas. Esa es su política fundamental, una política —diríamos— religiosa. Es decir, una revolución en la imagen de Dios de quienes lideran la religión teocrática de su tiempo, que los Evangelios ven como sus competidores. En su tiempo, Jesús actúa religioso-políticamente, como no podía menos de ser así en su propia cultura. Jesús actúa religioso-políticamente como alguien que denuncia no sólo con la palabra, sino también con su acción, a los grandes líderes religioso-políticos de entonces, a los sacerdotes de su pueblo, a los fariseos y letrados, porque su Dios no es ya el Dios de Moisés ni el de los profetas, ni están ya abiertos a que su Dios sea un Dios siempre nuevo (Is 43, 18), que en cierta manera deja atrás al Dios de antaño sin negarlo, aunque sí superándolo.

¿Cuándo actúa Jesús así? Cuando se sienta a comer con los pobres, con los olvidados, cuando se sienta a comer en la misma mesa y comparte su comida con los así llamados “pecadores”. Los “pecadores” y los “pobres” son muchas veces las mismas personas. Porque los “pecadores” son también esa “gente maldita que no conoce la ley” (Jn 7, 49), es decir, son en realidad pobres y por ser pobres de solemnidad, es decir miserables, son también ignorantes, que no tienen ni el tiempo ni la capacidad para poder conocer la ley, porque todo el tiempo que tienen lo tienen que gastar en sobrevivir. Cuando Jesús cambia la imagen de Dios, y en lugar de ser el Dios del templo, el Dios de los sacerdotes, el Dios de los sacrificios, Dios es anunciado por él como el Dios que busca reivindicar el valor humano de los pobres, de los despreciados, de las mujeres, de los niños y niñas, entonces Jesús hace política, y, de acuerdo con su cultura, política profundamente religiosa.

Y también la hace cuando defiende el valor humano de todas las personas, porque Jesús no discrimina ni rechaza a la gente rica si aceptan a su Dios y sus valores. Si Zaqueo, un personaje bíblico con quien me siento identificado por su pequeño tamaño, porque a mí como a él me hubiera costado grandes esfuerzos

poder divisar a Jesús en medio de la multitud; si Zaqueo, un rico y corrupto jefe de cobradores de impuestos, escucha que Jesús viene a Jericó, su ciudad, y siente curiosidad por verlo y tiene la buena fortuna de que Jesús se dirija a él y le invite a su mesa diciéndole: “baja aprisa, pues hoy tengo que hospedarme en tu casa”, y él baja del árbol y le abre las puertas de su casa, lo que ocurre ahí es que Jesús lo valora como persona y entra en su casa sin importarle que murmuren contra él “porque entraba a hospedarse en casa de un pecador”. La forma como Jesús valora su dignidad humana impacta hondamente a Zaqueo y lo lleva a dar la mitad de sus bienes a los pobres, y a devolver cuatro veces a cualquiera que haya defraudado (Lc 19, 1-9). Tal vez no le quedara mucho después de eso. Lo importante es que Zaqueo se ha sentido acogido en Jesús por un Dios diferente del Dios de los líderes religioso-políticos que lo condenan. Es como si los directivos de un banco actual, moderno, quisieran hacer lo que hizo Zaqueo con aquellas personas a quienes han prestado; al final se quedarían sin bóveda, sin caja fuerte, después de haber invertido la mitad del capital de su banco en proyectos sociales rentables solo humanamente, y de haber devuelto una cantidad cuatro veces mayor a todas aquellas personas deudoras a quienes les hubieran cobrado intereses altísimos por sus tarjetas, o a aquellas personas a quienes no hubiesen considerado razonable para los intereses del banco concederles microcréditos ni siquiera para construir un ranchito y para comprar unas palmas o unas láminas para techar una casucha en cualquier suburbio urbano marginado de nuestras ciudades.

El gran mensaje religioso-político de Jesús fue tratar que las mujeres y hombres de su entorno, sus amigas y amigos que se sintieron discípulas y discípulos suyos, fueran captando que Dios no era solamente el Dios del sábado, sino por encima de todo el Dios de los seres humanos, a favor de cuyo descanso el mismo sábado había sido instituido; y que las necesidades de las personas, especialmente de los enfermos y de los pobres, estaban, por consiguiente, por encima de la observancia hiperescrupulosa del descanso del sábado (Mc 2, 23-27 y 3, 1-5). Su mensaje fue también tratar de que captaran que la misericordia, la compasión ante el sufrimiento humano, valía más que todos los sacrificios (Mt 12, 7) y que por consiguiente Dios, mucho más que el Dios del culto sacrificial en el templo de Jerusalén, era el Dios del culto “al Padre en espíritu y de verdad” (Jn 2, 13-16 y 4, 23). El mensaje religioso-político de Jesús retomaba lo que ya se había dicho en la profecía de Isaías, que la misión del profeta era “dar una buena noticia a los que sufren” (Is 61, 1), pero lo radicalizaba, según Lucas, afirmando que la misión de Jesús era dar “la buena noticia a los pobres”. Teniendo en cuenta la versión lucana de las bienaventuranzas, donde la felicidad de los pobres está dialécticamente contrapuesta a la lamentable situación de los ricos (Lc 6, 20-26), Jesús está afirmando revolucionariamente con gran radicalidad que Dios no es el Dios de los ricos insolidarios, sino el Dios de los pobres necesitados. Revolucionariamente, porque en una corriente tradicional bíblica anterior a Jesús

solía aparecer “la riqueza como señal de bendición divina, que recompensa una conducta intachable..., o como recursos para dar limosna y socorrer las necesidades del pobre”², mientras que en el Nuevo Testamento, entre el destino de los ricos ostentosamente despreocupados de los pobres y los pobres que sufren esa despreocupación, “se abre un abismo inmenso”, infranqueable (Lc 16, 26), porque las personas “no pueden servir a Dios y al dinero” sin ser idólatras (Lc 16, 13). Por eso Pablo dirá que la avaricia “es una especie de idolatría” (Col 3, 5). Y en las Cartas Pastorales se llegará a afirmar que “la raíz de todos los males es la codicia” (1 Tim 6, 10), una afirmación con una gran resonancia actual cuando se ha llegado a decir hoy que la crisis económica mundial, que deja tras de sí millones y millones de desempleados, es “una crisis de avaricia”³.

El mensaje religioso-político de Jesús cambiaba también al Dios de la ley por el Dios de “la misericordia, la justicia y la lealtad” (Mt 23, 23). El mensaje religioso-político de Jesús afirma que Dios es más el Dios del amor al prójimo que el Dios de los sacrificios y holocaustos (Mc 12, 28-34 y Mt 25, 31-46). Finalmente, el mensaje religioso-político de Jesús cambiaba al Dios exclusivo de los judíos por el Dios abierto a todos los pueblos y todas las personas justas. Comentando la fe de un centurión romano, Jesús dijo: “Se lo aseguro, una fe semejante no la he encontrado en ningún israelita; les digo que muchos vendrán de oriente y occidente y se sentarán con Abrahán, Isaac y Jacob en el Reino de Dios. Mientras que los ciudadanos del reino serán expulsados a las tinieblas de fuera...” (Mt 8, 10b-12a). Karl Barth afirmó lo siguiente en tiempos de la exaltación nazi de la raza aria como raza de superhombres: “Ninguna proposición es más peligrosa, ninguna más revolucionaria que ésta: que Dios sólo hay uno, que nadie se le puede comparar... Frente a la verdad de que Dios sólo hay uno fracasará y se cubrirá de oprobio el Estado de Adolfo Hitler”⁴, que quiso hacer de la raza aria una divinidad.

Así de peligrosa fue también la proposición de Jesús de Nazaret, de que Dios es el Dios de los pobres. Ese mensaje religioso-político fue su gran “política”, y consistió en el cambio revolucionario de la imagen de Dios. Nada había más revolucionario y peligroso en su tiempo. No puede, por lo tanto, parecernos extraño que sea por eso por lo que lo condenan, al final de la gran controversia praxica, es decir, teórico-práctica, sobre el Dios verdadero que fue su vida. Lo condenaron por blasfemo, es decir, por estar hablando mal de Dios. *Blasfeméo*

2. J. Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas, III*, Madrid, Cristiandad, 1986, p. 724.

3. Tanto Joaquín Almunia, comisario de la UE para Economía y Moneda, como el mismo presidente Obama lo han afirmado así.

4. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* [La dogmática de la Iglesia], II, 1: *Die Lehre von Gott* [La Enseñanza sobre Dios], vierte Ausgabe [cuarta edición], Evangelischer Verlag AG [Editorial Evangélica, S.A.], Zollikon, 1958.

(de *blássé*: daño, lastimadura; y *femi*: hablar) quiere decir literalmente “hablar (de alguien) dañando o lastimando”, y se usa para significar “hablar profanamente de cosas sagradas”, “difamar” o “hablar impía o irreverentemente de Dios”⁵. Y es que en un sistema teocrático como el del judaísmo del Segundo Templo de Jerusalén, el crimen religioso-político por el que Jesús es condenado es, a juicio de las autoridades religioso-políticas, “hablar de Dios dañándole” o hablar de Dios impiamente, al arrogarse la identidad de Mesías, pero también al cambiar continuamente la imagen de Dios que los sumos sacerdotes y los fariseos sostenían. Con esta forma de hablar mesiánica de sí mismo y de Dios, Jesús de Nazaret, a juicio de los sumos sacerdotes, se convertía en un blasfemo y, por su atractivo y arrastre entre el pueblo, además, en un rebelde subversivo. Por eso, coherentemente, lo acusan ante el procurador romano Pilato de “agitador” del pueblo (Lc 23, 1-2), y amenazan a Pilato con la enemistad del emperador si lo perdona, “porque él se hace rey” (Jn 19, 12). La clave política del reinado de Dios es recogida en la acusación ante Pilato.

A Jesús, pues, lo condenan en primer lugar por blasfemo, porque está hablando mal de Dios (Mc 14, 64), es decir, del Dios en quien creen las autoridades religioso-políticas de su pueblo, un Dios que les legitima su sistema, el sistema del templo, que es un sistema explotador de la gente. Lo condenan por blasfemo, un blasfemo que, al identificarse como Mesías y al cambiar revolucionariamente la imagen de Dios, es también un agitador subversivo. Por eso, ya desde el comienzo de su ministerio público en Galilea, cuando declaró su dominio sobre la observancia del sábado y la inferior calidad de ésta comparada con el valor de la calidad de la vida de las personas, “los fariseos” deliberaban “con los herodianos cómo acabar con él” (Mc 3, 6). Pero como a los romanos no les interesa la acusación de blasfemia, porque ellos tienen “otro” tipo de religión y desprecian la religión judía aunque la toleran, pues eran tolerantes con la religión de los pueblos colonizados, los sumos sacerdotes insisten frente al procurador romano Pilato en la acusación de agitador del pueblo (Lc 23, 2). También en el Evangelio de Juan se dice que a Pilato, quien no veía razón para condenar a Jesús, le dijeron los judíos: “Si sueltas a Jesús, no eres amigo del emperador”. ¿Por qué? Porque él se hace hijo de Dios y rey (Jn 19, 7.12). Ahí sí, Pilato siente que le quitan el piso, porque para él “hijo de los dioses” sólo es el emperador. El que legitima al imperio es el emperador-dios, jefe de las legiones. También los demás dioses, porque los romanos eran politeístas, pero en el fondo el poder militar, primero de la república y después del imperio, representaba al poder de los dioses. Frente a Pilato, pues, Jesús se vuelve un subversivo político en el sentido de que sus pretensiones y su manera de hablar de Dios quitan fundamento a la legitimidad divina del poder sacerdotal de los judíos y pueden llegar a quitar legitimidad

5. H. G. Liddell y R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1973, pp. 317-318.

divina al poder romano. Jesús habla de Dios en parte recuperando la imagen del Dios Yahvé que liberó a los esclavos de Egipto y también innovando sobre esa imagen, es decir, descubriendo a un Dios absolutamente compasivo que perdona siempre, también a sus enemigos: a un Dios amigo de los marginados, a un Dios en cuyo nombre él se sienta a la mesa y comparte la mesa con los pobres y la gente mal vista. Tengamos en cuenta que compartir la mesa en la antigüedad era algo mucho más simbólico que hoy⁶. Todavía hoy no invitamos a nuestra mesa a cualquiera, invitamos a nuestra mesa a amigos, a gente cercana; invitamos a nuestra mesa también por una vez a alguien de quien queremos recibir un favor, pero Jesús comparte la mesa privilegiadamente con gente pobre y con gente mal vista y por eso pecadora a los ojos de las minorías religiosas dirigentes de aquel tiempo. Ese es, a mi juicio, el mensaje político fundamental de Jesús, de acuerdo a la manera de ver de su tiempo y de su cultura: un mensaje religioso con graves consecuencias políticas. Por eso, finalmente, Pilato cede a las exigencias de condena de los sacerdotes judíos y hace crucificar a Jesús de Nazaret⁷.

3. Actualización del mensaje religioso-político de Jesús en monseñor Romero

Hagamos una rápida actualización en el hoy eclesial. Pongámonos en la persona de monseñor Romero, por ejemplo; es decir, ¿qué pasó cuando monseñor Romero, ya arzobispo de San Salvador, empezó a predicar sencilla pero profundamente el Evangelio, relacionándolo con la vida con coherencia? Lo que pasó es que la gente rica y poderosa que lo invitaba a su casa y a su mesa dejó poco a poco de invitarlo. Lo habían invitado mucho siendo antes obispo auxiliar de San Salvador y siendo más tarde obispo de Santiago de María. Uno de sus mejores amigos era el embajador de El Salvador en el Vaticano, cafetalero fuerte de Santiago de María. Muchas otras familias poderosas y pudientes fueron sus amigas. Cuando aquellas personas empezaron a oírle predicar de tal manera que a ellas les parecía que les cambiaba de Dios, que el Dios que predicaba el arzobispo no era ya “su” dios, el “dios” al que estaban acostumbrados desde el siglo XVII, el “dios” que ponía a los pobres en su lugar para que ahí se quedaran siempre, el dios que decía que pobres y ricos son tales por voluntad suya, una voluntad que reproduce en la tierra las presuntas jerarquías del cielo, y que a los pobres no se les debía justicia sino solo caridad limosnera. Cuando Romero empezó a predicar el Evangelio leyéndolo en la injusta situación de El Salvador, como había hecho Jesús de Nazaret en Galilea y Judea en su tiempo, cambiando así la imagen de Dios de estas personas, sus antiguos amigos, y pretendiendo

6. Ver R. Aguirre, *La mesa compartida*, Santander, Sal Terrae, 1994.

7. Otra manera de ver la fuerza política de Jesús de Nazaret es concentrarse en la pregunta “¿por qué mataron a Jesús?”, contrapuesta a la pregunta “¿por qué muere Jesús?”. Ver I. Ellacuría, “¿Por qué muere Jesús y por qué lo matan?”, en *Escritos teológicos, II*, San Salvador, UCA Editores, 2000, pp. 67-88.

suscitar en ellas un deseo de conversión a la justicia y al amor al prójimo parecido al que Jesús suscitó en el rico Zaqueo, ahí sobrevino la controversia y ahí Romero fue poco a poco abandonado por casi todos sus amigos de antes. Volver coherentemente a la imagen de Dios de Jesús de Nazaret, esa fue la gran contribución política de Óscar Romero desde el centro de su fe cristiana.

Romero no pretendió ser candidato a la presidencia de la república, como lo haría décadas más tarde Fernando Lugo, por ejemplo, quien legítimamente dejó su obispado, se apartó de su oficio y servicio jerárquicos en la Iglesia y como ciudadano laico común, se metió a la política. Romero no hizo eso. Romero, como arzobispo de San Salvador, como hombre de Dios, religioso, como representante oficial de la Iglesia, anunció con fidelidad el Evangelio de Jesús y cuando llegó a pedir a los soldados que no obedecieran las órdenes de matar represivamente que daban sus oficiales en la Fuerza Armada, eso resultó ya blasfemo para mucha gente, y subversivo también para muchas personas. El resultado fue que culminaron la conspiración que ya habían iniciado contra él, lo condenaron a muerte en la clandestinidad y lo mataron realmente por el Dios de Jesús que anunciaba, por el Evangelio de Jesús que predicaba, y que, por su enorme atractivo en El Salvador, un país tan religioso, se volvía políticamente agitador y subversivo. Por eso lo mataron, por la fe y la justicia que la misma fe exige, como a Jesús de Nazaret, y no por otra cosa. Y por eso, como mártir, debería estar ya canonizado desde hace décadas. Sin embargo, en opinión del obispo auxiliar de San Salvador, Gregorio Rosa Chávez, no ha sido canonizado aún fundamentalmente porque los sucesivos Gobiernos del partido Arena se han opuesto diplomáticamente con fuerza ante el Vaticano. ¿Por qué? La Comisión de la Verdad investigó y afirmó que el fundador de Arena, mayor Roberto D'Aubuisson, fue la inteligencia detrás del crimen. Canonizar a monseñor Romero sería como desautorizar directamente al fundador de Arena.

El Evangelio de Jesús de Nazaret, el Dios de Jesucristo muerto y resucitado, predicado hoy con verdad en una sociedad cualquiera de este mundo actual, es una fuerza subversiva del orden establecido, de la civilización del capital y de la riqueza, y mucho más en una sociedad que no está todavía fuertemente secularizada como, por ejemplo, lo están muchas de las sociedades europeas hoy mismo. Pero, en cambio, en Centroamérica, donde vivimos todavía envueltos en una atmósfera en la que se respira un aire bastante religioso, tal vez no tanto entre los jóvenes universitarios y algunos de sus profesores, tal vez ahí un poco menos religioso o de menor afiliación a las Iglesias, según alguna encuesta ya un poco antigua⁸, pero de todas maneras así es fundamentalmente en los departa-

8. Ver Instituto Universitario de Opinión Pública (IUDOP), "La religión para los salvadoreños en 1995", *Estudios centroamericanos (ECA)*, n.º 563, septiembre 1995, pp. 849-862.

mentos salvadoreños de San Vicente, Ahuachapán, Chalatenango, o Cabañas, por ejemplo, y así es en los barrios de clase media baja y pobre, tan populosos, de San Salvador y su área metropolitana. Así es en Guatemala, Honduras, Nicaragua, Costa Rica y Panamá, y en México, Bolivia, Brasil o Colombia. Por eso, precisamente, para unas personas que vivían tranquilas con sus riquezas y su poder y su olvido de la enorme mayoría del pueblo, como el anónimo rico del Evangelio olvidado del pobre Lázaro (Lc 16, 19-21), legitimadas en su mentalidad y en sus sentimientos por el “dios” de los ricos, la predicación del Evangelio que hizo Romero lo ubicó en el mismo papel de Jesús frente al poder de su tiempo. Es decir, lo que hizo Romero fue quitar el fundamento religioso a las posiciones de clase de muchas personas que vivían en la riqueza y quitarles la buena conciencia de ser ricas y opresoras sin mayor inquietud religiosa. Oyendo a Romero ya no se podía vivir con la misma tranquilidad y allí estaba su mensaje político desde la fe. ¿Por qué? Porque aun siendo un mensaje tremendamente religioso era un mensaje con una incidencia fuertemente política en la vida social y en la cotidianidad. Y porque, al igual que Jesús, el arzobispo Óscar Romero no vino “a traer paz, sino espada” y “a enemistar a un hombre con su padre, a la hija con su madre, a la nuera con su suegra” (Mt 10, 34-35), es decir, el anuncio del Evangelio fue tan conflictivo en Romero como lo había sido en Jesús de Nazaret. Todo eso es lo que hizo exclamar a Ignacio Ellacuría: “¡Con monseñor Romero Dios pasó por El Salvador!”.

Al fin y al cabo, en 1967, el mensaje cristiano social del papa Pablo VI en su carta encíclica *El desarrollo de los pueblos*, profundamente crítico del capitalismo desde el Evangelio, tuvo una serie de respuestas altamente coléricas. En Estados Unidos, el famoso periódico *The New York Times*, por ejemplo, pretendió desprestigiarlo llamándolo editorialmente “marxismo recalentado”, como ya hemos dicho antes. Y en 1968, al terminar la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín y ser publicados sus documentos, el ex presidente de Colombia Alberto Lleras Camargo escribió un comentario en la revista *Visión* previniendo a los obispos de que sus posiciones les iban a acarrear un muy profundo desagrado —¡notable eufemismo!— de parte de la gente de bien de sus mismas Iglesias. En ese mismo año el Informe sobre América Latina del vicepresidente electo de Estados Unidos Nelson Rockefeller señalaba a la incipiente teología de la liberación como peligrosa para los intereses estadounidenses. Y en los años ochenta los dos Informes de Santa Fe, producto de la Heritage Foundation para los dos períodos presidenciales de Ronald Reagan, profundizaban ese mismo tema.

4. El mensaje de Jesús en la situación actual de secularización alrededor del mundo

La política en el mundo actual, analizada con las herramientas que nos dejó, por ejemplo, el gran teórico marxista Gramsci, es una política secular. Gramsci,

italiano, es occidental, pertenece a la Europa hoy superdesarrollada. En su tiempo —los años veinte y treinta del siglo XX— Italia estaba más dividida que hoy entre el norte muy desarrollado y más secularizado y el sur muy pobre y más religioso, pero de todas maneras Gramsci pertenece a un proceso de este mundo, dentro del cual la política está emancipada y liberada de la influencia directa de la Iglesia. Hoy no se vive en teocracias en el mundo, como se vivía en tiempos de Jesús. Se vive en regímenes políticos que pueden ser dictatoriales, autoritarios o democráticos, pero muy pocas veces teocráticos. Por ejemplo, ahí está la gran disputa en la Unión Europea por su Constitución, el debate sobre si se mencionaba a Dios o no, o al menos el origen cristiano de los valores de la civilización europea. El debate quedó zanjado finalmente en el texto constitucional con una negativa: no se mencionan ni siquiera las raíces cristianas de la civilización europea. El texto —totalmente secular— no está vigente porque no lo aprobaron todos los países, sino que hubo dos o tres “nos”, en referendos, en Irlanda, en Países Bajos, en Francia. Tampoco el Tratado de Lisboa, sucesor de aquel texto constitucional y a punto de ratificarse, menciona las raíces cristianas de Europa. Así, pues, la política hoy es secular, y no menciona directamente a Dios. Cuando lo menciona directamente es apenas en el juramento de la toma de posesión presidencial, por ejemplo en los Estados Unidos, o en países como los latinoamericanos, que todavía son muy religiosos. En estos casos se menciona a Dios, pero para ponerlo al servicio de una idea política. Hoy los políticos no pueden hacer propiamente una política cristiana, porque la política no es confesional, y como tal no tiene hoy religión o fe religiosa. Lo que sí puede haber es políticos cristianos, es decir, personas, hombres o mujeres, que se dedican a la política fundamentalmente motivados por su fe en el mensaje de Jesús, pero que no pueden alegar la fe en el Parlamento, o desde la presidencia de la república o las alcaldías, porque la política, hoy, casi mundialmente hablando, es secular.

La gran excepción toca a algunos países islámicos. La política no es secular en algunos de estos países, que mantienen a Dios y su ley como base de la política, por ejemplo, la República Islámica de Irán, o Arabia Saudita, o Yemen o Sudán, y así en varios otros de estos Estados islámicos, que son todavía teocráticos. Por ejemplo, en Irán la autoridad fundamental no es el presidente de la república, sino los mulás, que son letrados en el Corán y la Sharía, y por tanto más semejantes a teólogos que a sacerdotes. Sus líderes en el islam chií son los ayatolás y es uno de ellos el ayatolá Jamenei, quien preside políticamente a la República Islámica de Irán en la actualidad. Pero eso es una excepción en el mundo de hoy. Es decir, a pesar de que los musulmanes son muy numerosos en el mundo, la parte de ellos que vive en Estados teocráticos, en repúblicas islámicas, es más bien minoritaria. Por ejemplo, la política es secular en Indonesia, el país musulmán más numeroso del mundo, o en Egipto, en Siria, en Jordania, en Kenia, etc., aunque en casi todos los países islámicos existe una facción o partido fundamentalista que apuesta y compite a favor de un Estado teocrático. La mayoría de los Estados

donde la gente se adhiere a la fe del islamismo no son repúblicas islámicas, sino seculares. Pero en todos los Estados de raigambre cristiana alrededor del mundo la política es secular. Sí existen políticos o políticas —repitámoslo— que entran a la política en virtud de una motivación de fe, y ciudadanos y ciudadanas que actúan públicamente según sus convicciones cristianas. En estas circunstancias el mensaje de Jesús recupera el carácter de fermento oculto en la masa, con el que Jesús comparó al reinado de Dios (Mt 13, 33). Claro que este fermento puede teñirse, tanto en el cristianismo como en el islamismo, de fundamentalismo, sea de fundamentalismo políticamente comprometido con la derecha o no. También existen fundamentalismos cristianos sensibles socialmente y que se comprometen con movimientos políticos o sociales de izquierda.

Pero al enfocar desde Jesús y monseñor Romero el mensaje político cristiano fundamental, no podemos olvidar cómo la Iglesia se ha enredado tantas veces —y aún se enreda— en el ejercicio de un poder que se parece más al peor de los poderes seculares que a la autoridad servicial de Jesús de Nazaret. Por eso, en este libro abordamos también la tentación perenne de la Iglesia en su historia, la tentación del poder, comparándola con las exigencias de la autoridad como Jesús la vivió y entendió.

5. Organización de este libro

Este libro ha sido organizado así. En un primer capítulo trato de la situación de la política hoy, de lo que, en general, significa comprometerse en la política como personas con fe cristiana, y de lo que es política en cuanto brota de la ciudadanía. En los cuatro capítulos que siguen considero la política en la historia de la humanidad, reduciéndome, por limitaciones de mi propio alcance de conocimiento, a la humanidad occidental. Trato después del Estado y de la sociedad civil, puesto que entre ellos es como se dan las relaciones estrictamente políticas, aunque las relaciones de poder abarquen otros campos humanos también. Luego, estudio el desarrollo de las relaciones entre el Estado y las religiones en la historia. Planteo después la raíz del mensaje político de Jesús: su descubrimiento-revelación-narración de un Dios profundamente diferente al Dios justificador de los poderosos, de un Dios “amigo de los pobres y de los mal vistos” por ellos. Estudio la profunda desgracia de la Iglesia cuando convierte su autoridad jesuánica en poder imperial “de este mundo”. Reflexiono sobre el compromiso cristiano (o político) con la historia considerándolo como uno de los carismas de los tiempos modernos. Estudio también la relación entre algunos triunfos de la izquierda y la esperanza cristiana. Trato a continuación el problema del despotismo humano con la naturaleza como consecuencia de un malentendido perverso de la omnipotencia de Dios y de un actuar en el mundo y en el universo “como dioses”. Presento, finalmente, la manera como la teología de la liberación afronta el compromiso político de las personas cristianas y su diálogo con el compromiso político con sus hermanas y hermanos no creyentes. Y termino, en un epílogo,

con el problema de “organizar” la esperanza, es decir, darle un cuerpo político a la esperanza cristiana, que es la esperanza de confesores y mártires, pero que es también “principio esperanza” de no poca gente no creyente.

¿Cómo se puede organizar la esperanza? La esperanza es una virtud cristiana. La esperanza a mí a veces no se me presenta como se le presentó al poeta francés de comienzos del siglo XX, Charles Péguy, no se me presenta como una niña débil, como la más débil de las virtudes cristianas. Se me presenta más bien en el mundo actual como aquella anciana, seguro que se recuerdan ustedes, del final de esa película que muchas y muchos habrán visto, *Titanic*, que mantiene toda la vida el recuerdo de su primer amor y que cuando puede contar lo que sucedió en aquel momento, entonces ella, llena de años, arrugada, ya no aquella joven de la que se enamoró el joven que dio la vida por ella en las aguas heladas del Atlántico en el naufragio del Titanic, ella echa al mar el diamante. Ha encontrado al fin de cuentas lo mejor de la vida: ha encontrado el cumplimiento de su amor. La esperanza es como una mujer anciana, gastada de años que, como dice el Apóstol San Pablo, no tiene más remedio que ejercitar esa realidad, “esperar con paciencia” (Rom 8, 25). Porque la realidad concreta no ofrece muchos motivos para la esperanza, si bien hay realidades como las políticas de Lagos, Lula, Bachelet, Evo o Correa, que, a mi juicio, proyectan o contienen esperanza. Contra muchos otros, tal vez abrumadores, signos de desesperanza, hay mujeres y hombres entre nosotros que tienen esperanza. Y tienen esperanza incluso de que la política un día, a pesar del desastre del sandinismo en Nicaragua, a pesar del desastre de otras revoluciones que hemos intentado en América Latina y en el mundo, sea verdaderamente servicial, pero para eso hay que organizar la esperanza. No podemos vivir la esperanza aislados. Tenemos que juntarnos en una acción conjunta para levantar este ideal de una política servicial, que corresponda a la palabra de Jesús: “No sea así entre ustedes”. Entonces, organizando la esperanza, organizándonos nosotros como gente y agentes de esperanza, podemos luchar para poner entre nosotros una imagen de servicio y no de dominación, una imagen de verdad y no de engaño. Ni siquiera con la ideología de la beneficencia. Esto es lo que intento decir fundamentalmente en el libro, pero obviamente, como estoy hablando del Estado, y estoy hablando de la sociedad civil, para ser honesto, no puedo dejar de hablar también de la Iglesia y de la Iglesia que tantas veces es tentada por el poder, y no por el poder servicial, sino por el poder dominador, por el poder de la ley, y por eso en el libro trato también de una historia triste, que es la historia de la seducción, de la rendición de la Iglesia frente al poder y del ejercicio eclesial de un poder no servicial. Porque desde allí, desde la humildad de nuestra pertenencia como cristianos a la Iglesia, o por lo menos desde la humildad de mi propia pertenencia a la Iglesia, se puede hablar de la esperanza en la política pero también de la esperanza en una Iglesia que use la autoridad de Jesús servicialmente al modo de Jesús, y no el poder secular al modo de los que dominan.