



PASOS

"El justo como la palma florecerá"

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)

Consejo Editorial

Franz J. Hinkelammert

Pablo Richard

Maryse Brisson

José Duque

Elsa Tamez

Silvia Regina de Lima Silva

Wim Dierckxsens

Germán Gutiérrez

Colaboradores

•Hugo Assman •Luis Rivera Pagán • Frei Betto •Julio de Santa Ana • Jorge Pixley • Otto Maduro •Fernando Martínez Heredia • Leonardo Boff • José Francisco Gómez • Jung Mo Sung • Enrique Dussel • Pedro Casaldáliga • Giulio Girardi • Juan José Tamayo • Michel Beaudin • Raúl Fornet Betancourt •Maruja González • Georgina Meneses

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

- El pontecostalismo en Nicaragua y sus raíces religiosas populares
Luis Samandú
- Enfoque teológico de la deuda externa
Franz J. Hinkelammert

EDITORIAL DEI

Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos (506)253-0229 253-9124

El pentecostalismo en Nicaragua y sus raíces religiosas populares

Luis Samandú

Este artículo tiene como objeto analizar algunos aspectos centrales de la práctica religiosa de grupos pentecostales de Nicaragua, cuya explosión numérica en los últimos años preocupa y provoca interrogantes debido al efecto desmovilizador que los acompaña, justo al interior de un proceso social y político que requiere de amplia participación popular.

Una explicación bastante corriente del fenómeno atribuye el mismo a la decisión de cúpulas religiosas o políticas, externas o internas, o a la capacidad manipuladora de algunos dirigentes religiosos.

En este esquema por demás mecánico, los sectores populares que conforman la base social del pentecostalismo son considerados una "tabula rasa" a la que se le pueden imprimir contenidos de manera arbitraria. Tal lectura de la realidad ha conducido al anatema o a la indiferencia, con su secuela de mayor desconfianza, división y desmovilización en filas populares.

La realidad es, por supuesto más compleja. Si bien existen, dentro y fuera de Nicaragua, grupos interesados en manejar la religión como factor desmovilizado, la eficacia de sus intenciones no radica tanto en ellos mismos, sino en la forma e intensidad con que tocan cuerdas del alma popular en determinada coyuntura histórica.

En este sentido, creemos necesario preguntarnos sobre las condiciones religiosas y socioculturales que hacen a determinados grupos receptivos al mensaje y la práctica pentecostal. Debemos adentrarnos en la historia, las culturas y las creencias de esos grupos, a fin de intentar comprender con mayor precisión el desarrollo del pentecostalismo en su seno.

Es más, la intuición que nos mueve es que los movimientos más relevantes surgidos en décadas pasadas dentro del campo religioso popular nicaragüense, en particular las Comunidades Eclesiales de Base (CEB's) y las diversas expresiones del Pentecostalismo, tienen raíces

comunes en la religiosidad popular nicaragüense. Tales raíces no significan, como lo muestra la misma realidad, una similar orientación de objetivos, prácticas y discursos religiosos de ambos movimientos. Pero, de fundamentarse esa sospecha, nos llevaría a plantear el problema de la expansión pentecostal en el vasto terreno de las demandas religiosas populares.

Es con esta óptica que analizamos la práctica pentecostal en las páginas siguientes:

Consideraciones Previas

El Pentecostalismo es un movimiento originado a principios del presente siglo dentro del fundamentalismo protestante norteamericano. Se caracteriza por una lectura literal de la Biblia; un llamado radical a la conversión individual ante la perspectiva de la inminente segunda venida de Cristo; la realización de cultos con mucho canto, música y participación bastante espontánea y muy emotiva de los fieles. Con respecto a la sociedad adoptan dos tipos de actitudes, por un lado trabajan con encendido celo misionero para "convertir" los hombres a Dios, fundando con este fin cientos de iglesias, con preferencia en barrios populares y comarcas rurales; por el otro, guardan por lo general una actitud indiferente frente a prácticamente todo quehacer social¹.

En la región centroamericana el pentecostalismo hizo su aparición alrededor de los años treinta. Hasta la década de los sesenta creció más bien rápidamente, a partir de ese momento comienza un crecimiento fuerte que no se ha detenido hasta el día de hoy.

En Nicaragua, los pentecostales pasaron de ser el 20% de la población protestante en 1965 al 72,9% en 1982. Crecimiento que se produjo sobre todo en la cantidad de miembros más que en el número de iglesias².

¹ Para mas datos a este respecto ver: Valderrey. págs. 30-32.

² Valerrey. pág. 17.

El público de las Iglesias Pentecostales está conformado por personas provenientes de clases y sectores populares, habitantes de barrios (sub) urbanos, pueblos y comarcas del campo, dedicados a una gama muy amplia de actividades económicas, muchas de ellas ubicables en la esfera comercial y de servicios.

Con respecto al término "secta", queremos ser cuidadosos con su utilización por la connotación peyorativa o negativa que este ha cobrado en la realidad centroamericana. Consideramos que el modo de operar y la concepción religiosa de los pentecostales muestra bastante similitud con definiciones clásicas de lo que es una secta³, pero preferimos evitar el término que ha encajonado a un sector importante del "pueblo creyente y explotado" al decir de Gutiérrez, en una posición de parias sociales y religiosos. Al nivel del barrio y la comarca, donde hemos participado de la vida cotidiana de los pentecostales, ellos forman comunidades, aunque ellos mismos no las denominen de ese modo. Son por lo general pequeños grupos, con un alto grado de relaciones interpersonales, orientado hacia lo local, hacia la "obra del Señor" en su vecindario o zonas aledañas, aunque formen parte de extensas iglesias. Por esta razón hablaremos de "comunidades" pentecostales cuando nos refiramos al grupo de creyentes en el nivel local, y de "Iglesias" cuando tratemos de colectividades que abarcan varias comunidades. Somos conscientes de que esta terminología es precaria desde un punto de vista sociológico, pero la entendemos operativa para los propósitos de este artículo.

Con respecto a "religiosidad popular", el concepto por nosotros manejado abarca al "conjunto de las prácticas simbólicas consideradas como religiosas" por clases y sectores populares, "dentro del conjunto de sus prácticas y de sus relaciones sociales"⁴.

es una religiosidad que se traduce fundamentalmente en ritos masivos (peregrinaciones, devociones, fiestas, etc.),

sustentados en tradiciones multiseculares de origen diverso (indígena, hispano, africano, etc.), pero también en comportamientos, valores y categorías de pensamiento usuales en la vida cotidiana.

La sociedad nicaragüense es rica en expresiones religiosas de profundo arraigo popular que marcan la vida social de pueblos y ciudades. Ya sea con motivo de celebraciones del calendario litúrgico de la Iglesia Católica, como Semana Santa o la Inmaculada Concepción (Purísima), ya sea alrededor de las fiestas patronales propias de cada pueblo y ciudad.

Por último, aquí nos manejamos con una perspectiva antropológica, que le presta especial importancia a la conducta de los actores en pequeñas localidades (barrio, aldea, etc.). De lo que se trata es de observar desde dentro el mundo de los hombres y mujeres que forman parte de comunidades pentecostales.

De más está decir que este enfoque no es suficiente para interpretar el fenómeno en su totalidad, pero lo consideramos necesario, y complementario de otros enfoques, cuando se trata de fenómenos religiosos, en los que están comprometidos factores subjetivos tan difíciles de apreciar si nos movemos exclusivamente en un nivel macro social.

Lo antropológico, en el sentido aquí manejado, es subsidiario del análisis de las estructuras sociales que operan en cada momento histórico y en cada rincón de las sociedades, y dentro de las cuales se desenvuelve la praxis humana.

En el caso de Nicaragua, esto requeriría un análisis del proceso de transición, algo que aquí nos emprendemos, remitiéndonos a la literatura existente sobre el tema⁵.

La Práctica Pentecostal

A continuación describimos y analizamos algunas piezas centrales de la práctica religiosa

³ Wilson, págs. 91-92.

⁴ Hemos tomado y adoptado esta definición de Gilberto Giménez» quien la formulara con referencia a "campesinos pueblerinos tradicionales", ver: Giménez, pág. 20.

⁵ Dos trabajos recientes en este lema: J.L. Coraggio y C. Diana Deere (coord.). La Transición Difícil. México. 1986; rosa M. Torres y J.L. Coraggio. Transición y crisis en Nicaragua. San José, 1987.

pentecostal tal como ha sido observada y recogida por nosotros⁶.

Ponemos el énfasis en la práctica sin separarla del discurso religioso, pues éste, de estructura muy simple, aparece imbricado en la práctica y no se presenta como un bloque armado al margen de ella.

Nos interesa recuperar esa práctica cargada de símbolos, hurgar en lo implícito que ella encierra, buscar coincidencias y divergencias con otras prácticas dentro del campo religioso popular.

Hemos escogido para nuestro análisis cuatro momentos o componentes que le prestan su perfil particular a la práctica de los pentecostales:

1. la conversión
2. la comunidad
3. el culto
4. lo hierofánico.

1. La conversión

La vida de un creyente pentecostal se divide claramente en dos momentos radicalmente distintos: antes y después de su conversión, experiencia ésta que comúnmente los fieles definen como "la aceptación del Señor" o "conocer al Señor". Es que la conversión no es un acto instantáneo y de pasividad por parte del converso, más bien es un proceso largo, puede durar semanas o meses, en el que la persona debe tomar decisiones. Un acto que incluso se materializa, durante cultos y campañas evangelísticas, cuando el individuo que quiere convertirse debe pasar al frente de la asamblea.

En el proceso de conversión es posible distinguir los siguientes componentes: a) un trabajo de acercamiento y persuasión sobre el candidato por parte de familiares y amigos ya convertidos; b) crisis personal y c) "encuentro" con Dios⁷.

⁶ El material empírico volcado en estas paginas y que ha servido de base a nuestras reflexiones, proviene del trabajo de campo que realizáramos en 1987 junto con Margarita Colombi y Abelino Martínez en distintos lugares de Nicaragua. Asimismo, muchas de las ideas aquí manejadas se forjaron en conversaciones con estos compañeros, lo que no significa comprometerlos con las conclusiones a las que aquí se arriba.

⁷ Aquí nos referimos a los convertidos adultos. Los hijos de creyentes deben dar un paso similar, por lo general al llegar a

a) La persona a convertirse encuentra con anterioridad en su vida cotidiana, en especial en el círculo de amistades y familiares, otra gente que la invita a cultos, le leen y explican la Biblia, oran por ella y sus problemas, etc. Es decir, el converso potencial conoce en su medio inmediato de la existencia de la comunidad pentecostal, de sus actividades y sus creencias; se ha ido familiarizando con ciertas formas de pensar y actuar que no le son absolutamente ajenas, en su memoria están ancladas experiencias y concepciones religiosas similares a las que le presentan los pentecostales. Lo nuevo es el contacto directo con la Biblia, algo que antes tenía prácticamente prohibido.

Además, este contacto preparatorio se ve reforzado por el tipo de personas que por lo general se le acercan, con las cuales ya tiene una particular relación. Veamos un ejemplo de boca de una mujer:

... conoció primero a Jesucristo mi hermana mayor en una finca, vivía afuera. Cada vez que venía ella nos hablaba del Señor, o sea que había tomado en serio ella la encomienda del Señor de explicar a toda criatura. Cada vez que ella venía nos enfocaba el mensaje (...) y ella hacía énfasis de que Jesús era el mismo, que así como sanaba leprosos, enfermedades de sífilis, tenía potestad sobre demonios y todo eso, eso a mi me impactó y realmente, pues mi hermana logró que yo me interesara en el Señor.

Entre los pentecostales no hemos encontrado el tipo de aproximación utilizada o por empresas religiosas como las de la llamada "iglesia electrónica", que a menudo prometen u ofrecen beneficios materiales para ganar fieles.

b) En todos los casos encontramos que se produce en determinado momento un problema físico (enfermedad grave, accidente, etc.) o moral (alcoholismo, drogas, adulterio, etc.), o una situación penosa que se toma insoportable y que puede desembocar en una situación de crisis total para la persona. Esta situación de crisis la hemos encontrado con más frecuencia entre hombres que entre mujeres, pero en ambos existe una situación de dolor que les urge solucionar.

la adolescencia, pero su transición al estatus de miembro pleno de la Iglesia ya ha sido preparado por un largo proceso de socialización en la comunidad.

El tipo de problema está, o se vive como estando, fuera de la capacidad del sujeto para superarlo.

c) En estas condiciones, la vía religiosa aparece como la única vía que puede ofrecer soluciones. Pero esta opción no es puramente un cálculo intelectual, es más bien una actitud a interpretar la adversidad como un llamado de atención, una "señal de Dios" para que se escoja determinado camino. La experiencia de este hombre es sumamente elocuente:

Los hermanos me presentaban la palabra del Señor y yo la rechazaba, pero el Señor me castigó por primera vez, por segunda, por tercera y por cuarta y por quinta y por sexta, y todas las veces que el Señor me castigó fueron castigos de muerte.

Le ocurrieron una serie de accidentes que lo llevaban siempre al hospital, hasta que se produjo el suceso que desencadenó su conversión cuando lo asaltaron:

Querían robarme, yo no conocía al Señor todavía, pero eso era el propósito del Señor, de hacerme llegar al punto, porque la palabra de sus siervos que tenía él aquí no me entraba, sino que él se encargó por primera mano. Entonces fui castigado, fui baleado en mi cuerpo y trasladado a un hospital. Después de ahí salí impulsado en esos pocos días, del 11 al 21 de febrero, tuve un mensaje del Señor; de todos los hermanos que me hablaban de las palabras del Señor, solamente ese hermano pude ver en una visión y no siendo cristiano yo lo pude ver, entonces yo creí. Entonces, todo me lo puso claro, todo me acordó lo viejo que me había pasado, entonces yo dije: 'este es el señor', yo ya leía las Escrituras porque a mí no me complacía aquello. Entonces tuve que levantarme, yo me acuerdo como ahorita cuando me levanté de la camilla. Me vine al día siguiente a mi casa y le dije a mi señora "aquí estoy, pero ya no sirvo para nada". Al siguiente día mandé llamar al pastor que miré en visión y él me hizo un culto en mi casa y ahí acepté al Señor como el único salvador.

El "encuentro con el Señor" tiene siempre un carácter dramático, de fuerte carga emotiva y que no se olvida jamás.

Después de esta experiencia la persona nota un cambio en su situación, ya sea que siente una fuerza especial para enfrentar sus problemas, "sentí la llenura del Señor, algo que no puedo describir..." nos decía una mujer, ya sea que nota mejoría de sus dolencias físicas, como el caso de este diácono de 76 años, convertido hace 23:

Fíjese que yo estaba enfermo de muerte y aquí estoy. 23 años!

Estaba muy enfermo del corazón, me ponía blanco y me agotaba y decía: 'Señor no quiero morir en pecado, dame una oportunidad, quiero conocer tu palabra', y ya vé. El corazón calmó sin medicina. Antes de conocer a Jesús yo era una piltrafa en las calles. ¿Sabe lo que vi? la luz. la luz del mundo, la luz de Jesús...

El proceso de conversión visto de esta forma puede ser analizado como una experiencia de sentido, en el que el sujeto reordena su experiencia crítica y se pone en camino de superación con materiales religiosos que le han sido proporcionados en el tiempo de aproximación y que él o ella ha redescubierto de su experiencia religiosa anterior.

El componente de crisis personal merecería un análisis detallado. Ricardo Falla también lo ha encontrado en procesos de conversión de "la costumbre" a la Acción Católica en el Quiché⁸.

A nuestro entender encierra claves para entender cómo experimentan y perciben ciertos sectores populares (sectores con bajo nivel de organización y de conciencia política), las tensiones socio económicas y políticas que cimbran la vida de la sociedad en una coyuntura determinada.

El gran "salto" del pentecostalismo en Nicaragua se produce entre 1965 y 1980. en particular desde los años setenta⁹, es decir, en un período en el que la crisis económica. social y política del régimen

⁸ Ricardo Falla, 1978.

⁹ Valderry. págs. 16-17.

somocista va creciendo sin parar. Si este patrón de conversión, con un elemento de crisis personal, se comprueba como típico, podríamos pensar en una vinculación entre ambos fenómenos.

Comparando someramente este proceso de conversión pentecostal con los orígenes de las CEB's en Nicaragua, observamos una coincidencia fundamental.

Estudiando el desarrollo de CEB's en Nicaragua en el período 1965-1979¹⁰, constatamos que el primer peldaño en el proceso de toma de conciencia en sectores populares cristianos, se producía cuando a través de la religión, en particular a través de la Biblia, se lograba comprender y transformar en alguna medida el medio inmediato de vida. El descubrir que los problemas de la vida cotidiana están insertos en contradicciones más globales, de la estructura social imperante, fue un proceso posterior. Proceso que fue posible en gran medida por práctica y discursos religiosos que permitían y alentaban el análisis y la transformación de la estructura social. En el caso del Pentecostalismo este proceso es bloqueado, justamente por el tipo de práctica y discurso religiosos.

Pero en ambos casos hubo un cambio de la percepción y del comportamiento con respecto a la realidad inmediata. En ésta, el problema del trago, del adulterio o enfermedades graves han estado presentes desde épocas inmemoriales. pero en determinadas condiciones sociales, de penuria económica y de agudos conflictos sociales y políticos, pareciera que estos problemas, en ciertos grupos sociales, fueran una especie de detonante que trastocan la vida y exigen solución.

2. La comunidad

El nuevo converso debe incorporarse a la comunidad pentecostal que actúa en su medio de vida o a aquella que lo acompañó en su conversión.

Allí recibirá la formación necesaria, consistente fundamentalmente en el manejo de la Biblia y en una intensa práctica cultural, para bautizarse y ser un miembro pleno de la comunidad.

El ingreso a la sociedad pentecostal va acompañado de visibles cambios de conducta. Para

los hombres, entre otras cosas, significa dejar el trago, las andanzas con otras mujeres que no sea su esposa, el juego, los cigarrillos y las fiestas. Para las mujeres las principales prohibiciones atañen al uso de maquillajes, pantalones, faldas cortas, ir al cine o a fiestas, fumar y en algunas iglesias se les prohíbe cortarse el pelo.

La severidad de estas prohibiciones varían en intensidad de una iglesia a otra. pero siempre implican una modificación abrupta de los patrones de conducta. Más aún. esas prohibiciones compulsan al individuo a situarse contra corriente de patrones de comportamiento profundamente internalizados en su personalidad, y social y culturalmente legitimados como estilos de conducta que la sociedad espera de un hombre y de una mujer.

Debemos suponer que la compensación de bienes religiosos, además del control ejercido por el grupo, debe ser muy grande como para poder perseverar en el nuevo estilo de vida.

Un sustento importante para ello es el clima humano que encuentra dentro del grupo. Allí será "hermano" o "hermana" de otros que comparten sus propias condiciones de vida; este lazo de hermandad se distinguirá claramente de otros "camales" o "materiales". Además las relaciones entre los hermanos serán marcadas por un trato distinto, en el saludo por ejemplo: "Dios lo bendiga" o "Alabado sea el Señor" será el trato corriente, algo que. por otra parte, le es reconocible a los conversos de su tradición católica anterior. El trato interpersonal si bien es estrecho, pierde, por lo que observamos, el acercamiento físico que existe, por ejemplo. entre compadre y comadre o entre jóvenes de diferente sexo, se hace más puritano.

Es que la comunidad pentecostal es una comunidad expectante, que se prepara para "la segunda venida del Señor", punto central del discurso pentecostal. La conducta de sus miembros, más que anticipar un reino por venir es de preparación, de estar listos para la llegada del Señor, de "tener aceite en las lámparas", como nos decía una mujer refiriéndose a una parábola evangélica de clara aplicación en este contexto.

La comunidad es un ámbito en gran medida democrático de producción y expresión religiosa,

¹⁰ Lulis Samandú. 1983 y 1985.

aspecto que varía según el grado de institucionalidad de la Iglesia. En las Iglesias más jóvenes y pequeñas se nota una menor división del trabajo religioso y una mayor espontaneidad de los cultos.

Pero en general, la comunidad permanece como un lugar donde existe un amplio margen de libertad, dentro de los límites del credo pentecostal, para que cada uno se exprese y actúe como lo sienta. Un aspecto, éste que motiva a la participación de todos.

Pero como recién decíamos, la comunidad es también un instrumento de control sobre los miembros, ya que no es fácil mantenerse dentro del nuevo estilo de vida:

Son pruebas difíciles, prueba y lucha, ahí uno tiene que ponerse firme en el nombre de Jesucristo, con ayuno, uno, dos, tres días de ayuno, entonces el diablo cae; es que coje poder uno. el Señor dijo: 'recibiréis poder, recibiréis poder y seréis mis testigos en todo Samaría y todo Jerusalén', aunque el diablo tiente y tiente uno vence en el nombre de Jesús.

Para quien sucumbe a "las tentaciones" pesadas sanciones le esperan, que pueden variar desde algunos meses hasta años de separación del ejercicio de cualquier ministerio o función dentro de la comunidad. El sancionado puede participar de los cultos y es restablecido como miembro pleno cuando haya dado pruebas fehacientes de arrepentimiento.

A pesar de todo, parece ser que con frecuencia se flaquea, sobre todo entre los hombres, y problemas de tipo moral son a menudo causa de divisiones¹¹.

Socialmente, para el creyente la comunidad es el principal marco de referencia que guiará su conducta, sus ideas, sus opciones y sus valores en la vida social. Además, le dota de una identidad ante el barrio, sus amistades, familiares, etc.; los saca del anonimato en que vivían y los convierte en "evangélicos", lo que a menudo se les dice entono despectivo. Pero para ellos poco importa el "qué dirán", se saben partícipes de un grupo que los acoge, donde son respetados y escuchados, donde

son "alguien", y por sobre todas las cosas un grupo que tiene una "misión": predicar la "palabra de Dios y ganar almas".

A pesar de todo esto, no es la vida de comunidad lo que más interesa al pentecostal. el grupo es una vía para conseguir la salvación individual y esta se asegura fundamentalmente si se mantiene un contacto con "el espíritu", el cual se hace presente en la reunión de los creyentes.

Por el contrario, en las CEB's se trata de la construcción conciente y teológicamente sustentada de comunidades, en las que se subraya el carácter colectivo de la empresa de salvación, la cual es perseguida a través de la reflexión de la comunidad y su consecuente compromiso en tareas histórico-temporales.

Esta divergencia central entre ambas experiencias no nos puede hacer perder de vista la coincidencia que aparece en la significación social de ambas para sus miembros. Las notas que recién describíamos para los pentecostales son de aplicación también en el caso de las CEB's. Además, en el terreno religioso, hay dos puntos más de coincidencia: los laicos, quienes son los agentes del trabajo religioso, sobre quienes descansa en gran medida la suerte del grupo, y la Biblia como fuente primordial del mensaje divino.

3. El culto

Todas las tardecitas los barrios populares se llenan de cantos, palmoteos y música proveniente de los templos pentecostales. Un momento casi obligatorio para todos los fieles, si bien los cultos están repartidos en la semana según categorías de personas: señoras, señores, jóvenes y niños, y según el carácter del culto: de oración, de acción de gracias, etc.

Por lo general nos encontramos con edificaciones humildes que un cartel despintado identifica como iglesias» insertos en medio del barrio. A menudo son construcciones precarias, de piso de tierra y con algunas bancas viejas. El templo se construye, la mayoría de las veces, con el esfuerzo de la comunidad local, incluso en Iglesias organizadas desde generaciones a nivel nacional. Por supuesto que éstas, por ejemplo las Asambleas de Dios, contribuyen centralmente a la construcción de los templos, los que son más sólidos y amplios.

¹¹ Valderrey, pág. 14.

La estructura del culto es extremadamente sencilla:

- cantos: durante todo el culto se alternan cantos muy simples y repetitivos, acompañados con instrumentos musicales y palmoteos de manos; los cantos ocupan la mayor parte del tiempo del culto;

- (estimemos personales: en la primera parte del culto el que quiera se pone de pie o pasa al frente y cuenta algo que le ha sucedido recientemente en lo que él o ella "ve" una actuación de Dios;

- oración: en distintos momentos se ora de forma colectiva pero no uniforme, cada uno expresa lo que siente en voz alta o a gritos; se trata de una comunicación individual con Dios, la oración de un colectivo de individuos asociados dentro del templo;

- lectura bíblica: es una corta lectura, de preferencia temas apocalípticos, que sirve de base para la predicación;

- predicación: esta puede ser hecha por el Pastor o algún diácono, en ciertas Iglesias pueden predicar las mujeres. El estilo de la predicación es sumamente simple, tanto en su contenido como en el lenguaje empleado. La predicación por lo general es seguida por un último y culminante momento de oración.

Pero el culto no se caracteriza por su estructura sino por el clima que se genera y en el que se desarrolla. Alrededor de cantos y oraciones se va creando un clima cargado de emociones y gestos corporales (brazos en alto, brincos, llanto, risa, etc.) el que crece en intensidad en la misma medida en que "el espíritu baja" o "se derrama".

Además, la predicación y los testimonios personales son permanentemente interrumpidos por "gloria a Dios" o "aleluya", que refieren más que nada a ciertos términos o expresiones utilizadas durante el discurso, no es el contenido del discurso lo que impacta sino determinadas inflexiones en el mismo, marcadas por palabras de fuerte carga simbólica o cambios en la entonación de la voz de quien habla.

El creyente pentecostal cuando asiste al culto no va a escuchar un sermón pasivamente, o a cumplir mecánicamente un rito. sino que va a producir junto con otros un acontecimiento. Un acontecimiento

dramático, que se objetiva en brincos, llantos, hablando lenguajes incomprensibles, palmoteos de manos, etc. Por una parte, esta práctica conlleva una liberación de tensiones producidas en la vida cotidiana, algo ya señalado por diversos autores¹².

Pero esta función de catarsis implícita, no puede desviarnos de otra función más explícita en la conciencia de los participantes: el encuentro con lo sagrado y trascendente.

Para intentar entender este aspecto sustantivo debemos referirnos a los contenidos religiosos que se expresan en los cultos.

De cantos, plegarias y lecturas bíblicas se desprende que los creyentes están demandando poder. Un poder que es propiedad divina, que Dios comparte con los hombres en determinadas circunstancias y que los llena de fortaleza. ¿Por qué el poder? ¿Por qué este elemento del discurso pentecostal encuentra receptividad entre los creyentes?

No debemos olvidarnos que la inmensa mayoría de los creyentes pentecostales son pobres de la ciudad y el campo, viviendo condiciones de vida precarias, que se sienten aprisionados por las tensiones económicas, políticas y militares propias de este período de transición en Nicaragua. Su capacidad de hacer comprensible para ellos mismos su situación y de actuar para transformarla, se reduce al mínimo al no participar en organizaciones de masas dentro de la Revolución. Hay una carencia básica en sus vidas, lo cual ha sido vinculado por G. Giménez en sus investigaciones sobre religión popular:

... la práctica de la religión popular implica una dramatización en virtud de la cual determinados protagonistas en situación de carencia (virtual o real) interactúan (imaginariamente) con seres supra-humanos buscando la consecución de ciertos 'valores de salvación'¹³.

El drama que se vive en el culto pentecostal reproduce un drama original: el descenso del

¹² Valderrey, p4g. 30, Wilson, pág. 113.

¹³ Giménez, pág. 33.

Espíritu Santo sobre la Iglesia Apostólica, como se describe en el capítulo 2 de los Hechos de los Apóstoles. Pero al mismo tiempo los creyentes están cubriendo simbólicamente una carencia fundamental de su vida real.

Se trata de un encuentro con lo sagrado, con "el espíritu" durante el cual este provee de poder a los creyentes. Este no es un acontecimiento que deje inalterable al individuo, su carencia es urgente, él o ella debe experimentar de alguna forma "la llenura del Espíritu" y esto se manifiesta patéticamente con gestos, contorsiones, emociones, bullicio, etc.

Esta interpretación exige, por supuesto, un tratamiento mucho más extenso que excede los límites de este artículo, la dejamos planteada al nivel de hipótesis. Su comprobación podría abrir, a nuestro entender, pistas muy importantes para la investigación del Pentecostalismo como entronque con la religiosidad popular.

Cerrando este párrafo sobre el culto, queremos retomar algunas características salientes.

Tres aspectos nos parecen de relevancia: es un acontecimiento producido por todos los participantes, tiene un carácter festivo y bastante espontáneo, y se subraya con trazos gruesos el encuentro con lo sagrado. Tres aspectos que se encuentran también en las prácticas religiosas populares, las que se diferencian de las prácticas de la religión letrada marcadas por la sobriedad, la uniformidad y los ritos estereotipados¹⁴.

El culto pentecostal es una celebración llena de música, canto, con gente que se mueve, gesticula, habla desacompadamente y expresa abiertamente sus emociones. Lo que no quiere decir que siempre sea un ambiente agradable; es por momentos algo sobrecogedor, impactante, ver hombres y mujeres atormentados que ansían el alivio del contacto divino. Pero su carácter bullanguero, de panderetas y coros destemplados es definitorio.

Es notorio que en los orígenes de las CEB's en Managua, particularmente en la parroquia San Pablo Apóstol, también una de las novedades que más impactaron fueron sus misas con música, canto popular y abundante participación de los fieles. "Aquello era bien alegre", se recuerda aún hoy.

Hecho que señala otra coincidencia entre ambos movimientos, en el sentido que responden a cierta forma de vivir lo religioso, propia de los sectores populares. Quizás la principal diferencia en este terreno sea que el culto pentecostal permanece como el producto de un colectivo de individuos en búsqueda de su salvación individual; mientras que en las CEB's se trata de la celebración de una comunidad, del "pueblo de Dios", que reafirma al mismo tiempo su identidad como grupo religioso y social.

4. Lo hierofánico

Todo sistema religioso tiene como eje una realidad trascendente al hombre y su mundo, es el ámbito de entidades sobrenaturales, de "lo sagrado", que fundamentan las creencias y las prácticas de los creyentes, y sin las cuales no se podría hablar de "religión".

No le corresponde a las ciencias sociales pronunciarse sobre "lo sagrado" en cuanto tal, sino descubrir las funciones sociales de la amplia gama de comportamientos, actitudes, sentimientos, etc.; que desarrollan los creyentes en referencia a "lo sagrado". Los que pueden variar desde un compromiso transformador de la realidad social, "profana", de la que participa el creyente, hasta la experiencia de fenómenos imaginarios y fantásticos.

En particular este tipo de experiencia, vividas como una manifestación de lo sagrado y que se producen de manera condensada en el culto, son prácticas bastante corrientes en la vida del pentecostal.

Desde su conversión vive rodeado de revelaciones, visiones, milagros, luchas con el demonio, es decir, convive con una realidad trascendente que los sostiene, le cura, le consuela y por sobre todas las cosas, lo afirma en su certidumbre de estar en el "camino de Dios".

Veamos una pequeñísima muestra del material recogido sobre este tema:

Visiones

Conocí al Señor Jesucristo con la puerta abierta en el cielo.

Manando sangre, con un vestido café hasta abajo, en la puerta del cielo. El Señor me estaba hablando de lo que iba a ser yo.

¹⁴ Giménez; Falla, 1984.

Se estaba presentando primero él.

Después conocí a María, la madre del Señor. Con un resplandor brillante, vestido blanco. Estaba parada, lo mismo en la puerta. No se le miraron los pies, hermano, el pelo largo. Esa es María, dije yo. la madre de nuestro Señor Jesucristo.

De ahí se me presentó Dios el Padre, Dios el Hijo y Dios el Espíritu Santo. Sentado en un trono. Yo estaba durmiendo, como a las doce de la noche, una revelación, yo no desperté, estaba mirando aquello. Cuando miré todo eso. yo me puse alegre, alegre! Y entonces allí quisieron decirme, ya pues en la interpretación, que nosotros no debemos dudar, que hay tres personas grandes. Tripartito Dios. Un cuerpo, un alma y un espíritu.

Milagros

Mi niña tenía tres horas de estar muerta, mi papá llegó a avisarme, yo estaba de ayuno y orando en la iglesia. Llegué, tomé la niña y comencé a llorar. Le dije a mi esposa que nos encerráramos los dos en el cuarto a orar. Estuvimos como dos horas de rodillas clamando a Dios y derramando nuestras lágrimas en su presencia, y de repente sentí que desde el cielo descendió algo sobrenatural, me puse de pie y le dije a mi esposa: 'demos gracias al Señor porque Dios ha hecho su obra', cuando yo dije esas palabras, sin abrir los ojos. la niña que estaba muerta pegó un grito, estaba recibiendo de vuelta su vida.

Fechas con el demonio

Una noche oí un aborto en mi casa, unas risas bastante escandalosas, unas burlas y cosas así. miré y me di cuenta que estaba frente a una cuadrilla de demonios (...) Se quedaron frente a mí y como que comenzaron a tramar algo entre ellos mismos, luego miré que comenzaron a unificarse para el ataque

(...) De repente sentí una llenura del poder de Dios, tal como si fuera un globo que fuera a reventar y les dije: 'ahora sí van a ver que en el nombre de Jesucristo hay poder' (...) y de repente salieron todos corriendo, habían recibido un golpe terrible y fueron a parar por allá. y recuerdo que en ese instante, cuando ellos cayeron, entramos en lucha cuerpo a cuerpo, una lucha, digamos, de dos hombres. Los agarré duro, entre mis dos manos, los exprimía contra el suelo y ahí empezaron a

deshacerse y salir en desbandada. Ese fue uno de los encuentros más duros con mis propios enemigos.

Estas citas nos muestran con colorido y dramatismo cómo el contacto con lo sagrado y lo sobrenatural permea la vida del pentecostal, no reduciéndose al momento del culto.

Habría que desentrañar lo que encierran estas representaciones míticas en su relación con las condiciones de vida de los creyentes, análisis que no estamos en condiciones de emprender aquí. No obstante ello, queremos anotar una serie de parejas antagónicas presentes a simple vista: bien-mal. vida-muerte, certeza-duda, poder divino-limitación humana. Todas ellas están comprendidas dentro de una pareja maestra: sagrado-profano.

Durkheim entendió la contradicción entre estas dos realidades como antagónicas, entrar a una de ellas significa dejar atrás por completo a la otra. Sin embargo, lo que nosotros observamos en los ejemplos recién expuestos es una cierta familiaridad con lo sagrado, un grado de colaboración entre profano y sagrado. Para tratar de captar la significación social de este fenómeno, nos parece más acertada la opinión de Giménez, quien sostiene que en la religión popular "... lo sagrado no es la negación de lo profano, sino más bien la posibilidad de su reforzamiento y plenificación"¹⁵.

Lo profano en la vida del pobre es el reino de "la impotencia y la carencia". Lo sagrado produce vida donde hay muerte, salud en la enfermedad, poder en la debilidad, certeza en la duda. Si bien esta explicación no agota para nada el universo de significación que representa lo sagrado para los creyentes, creemos que es una buena pista para comprender su función dentro del pentecostalismo. Este ha retomado esa dialéctica de la religión popular y la ha reorientado. Ahora no es el santo patrono o protector el intermediario con Dios, hay una conexión directa a través del "espíritu", pero el contenido de revelaciones y milagros, incluso las imágenes utilizadas, tienen su origen en la religiosidad popular católica.

¹⁵ Giménez, p.225

Dentro de las CEB's este aspecto ha cambiado profundamente. Todo componente de revelación, visiones y milagros han desaparecido con un nuevo discurso religioso. Lo sagrado está presente donde está la comunidad cristiana, sea en sus cultos, sea en su compromiso de crear un mundo de hermanos.

Hacia una hipótesis

Iniciamos este artículo con una intuición, intentemos ahora, después de haber pasado revista a cuatro componentes centrales de la práctica pentecostal, transformarla en una hipótesis.

A medida que describíamos y analizábamos la práctica de los grupos pentecostales, fuimos estableciendo algunos vínculos con la religiosidad popular y señalando convergencias y divergencias de manera muy somera, con la práctica de las CEB's.

¿Para qué hicimos eso? ¿qué es lo que puede decir la base religiosa popular sobre movimientos tan diferentes como el Pentecostalismo y las CEB's? Nuestra respuesta es: en la medida en que estos movimientos retoman una modalidad de vivir lo religioso propia de las clases populares, garantizan gran parte de su éxito, y viceversa, cuando más se apartan de esa modalidad más difícil se les toma crecer dentro del pueblo pobre y creyente.

Tratemos de explicamos.

A nuestro modo de ver, si ambos movimientos fueron exitosos es porque respondieron a demandas religiosas existentes en las clases populares nicaragüenses.

Estas demandas son, por una parte, socialmente condicionadas, pues en una sociedad dividida en clases, como lo plantea Otto Maduro:

... cada fracción --- de acuerdo con su origen, trayectoria, posición, coyuntura y estrategia- desarrollará un conjunto propio y específico de demandas religiosas, parcialmente diversas y en conflicto asimétrico con las demandas religiosas de las otras fracciones sociales presentes¹⁶.

Pero, por otra parte, las demandas de las distintas clases sociales no sólo difieren entre sí y se oponen por su contenida de clase, sino que también por estilos y modos de experimentar lo religioso. Para

los sectores burgueses es grosera o directamente pagana la conducta de los pobres en fiestas y procesiones, y estos no se identifican con la sobriedad descolorida de los ritos de los primeros.

Es que lo religioso, más que el intelecto humano, compromete afectos y emociones, y la forma particular de vivir y expresar afectos y emociones también hacen parte de las demandas religiosas de las distintas clases sociales, porque proceden de historia y (sub) culturas también particulares.

Ahora bien, ¿en qué consiste esa "modalidad"? El antropólogo C. Geertz sostiene que la religión, en tanto sistema simbólico, conforma en el creyente un cierto sistema de "disposiciones", que dicen de una "probabilidad de que cierta actividad se realice en determinadas circunstancias". Tales disposiciones contienen "motivaciones" para "realizar cierto tipo de actos y experimentar cierto tipo de sentimientos en cierto tipo de situaciones", y "estados de ánimo" que acompañan esas prácticas, de piedad, melancolía, solemnidad, etc.¹⁷.

Un sistema de disposiciones constituye una especie de "programa" para la práctica, un programa profundamente internalizado y que contiene lo que hay que hacer, cómo, qué se siente, etc.

El problema de Geertz es que vincula estas disposiciones exclusivamente a los "símbolos religiosos", sin reparar en las condiciones sociales en que fueron generadas.

P. Bourdieu sí lo hace con su concepto de "hábito", como un mecanismo operando, individual y colectivamente, entre la estructura social y la práctica:

... hábitos, entendidos como un sistema de disposiciones duraderas y transmitibles que, integrando todas las experiencias pasadas, funciona a cada momento como una matriz de percepciones, de apreciaciones y de acciones...¹⁸.

Una clase social, compartiendo condiciones similares de vida, tiende a desarrollar hábitos similares entre sus miembros, ya que sus hábitos son "una interiorización de las mismas estructuras

¹⁷ Geertz. págs. 95-96.

¹⁸ Bourdieu. Pág. 178, traducción nuestra.

¹⁶ Maduro, pág. 147.

fundamentales"¹⁹ y por tanto de la relación de la clase con otras en la estructura social.

Estos dos conceptos pueden ser muy útiles para el problema que nos ocupa. La religiosidad popular, generada y transmitida de generación en generación dentro de las clases populares, en su relación con otras clases y con la religión "oficial", encierra sistemas de "disposiciones" o "hábitos" que orientan hacia cierto tipo de prácticas, hacia cierto tipo (te experiencia religiosa, de sensibilidad, de imaginación, etc.

En este sentido, no son separables cultura popular y religiosidad popular, "un modo de concebir el mundo y la vida, en contraste con la sociedad oficial" (Gramsci) y un modo de concebir a Dios y la relación con él en contraste con la religión oficial.

Tanto el Pentecostalismo como el movimiento de CEB's se entroncaron en sus orígenes con esa religiosidad popular, ya que ambos prendieron en las clases populares. Sin embargo, mientras el Pentecostalismo sigue todavía en expansión, las CEB's en Nicaragua recién vienen remontando un período de gran debilidad. Si bien en el caso de las CEB's no podemos obviar el hecho de que gran parte de sus militantes han pasado a trabajar a tiempo completo en la Revolución y de que ellas han debido readecuar su presencia en el actual proceso de transformaciones, creemos que parte de su debilidad tiene que ver con su alejamiento abrupto de la religiosidad popular.

En los años sesenta, con motivo de las renovaciones del Concilio Vaticano II y Medellín, se producen cambios pastorales dentro de la Iglesia Católica que afectaron las demandas de la religiosidad popular. Ya el documento de los obispos en Medellín en 1968, sobre pastoral, reconocía un peligro:

Esta religiosidad (popular) pone a la Iglesia ante el dilema de continuar siendo Iglesia universal o de convertirse en secta, al no incorporar vitalmente a sí, a aquellos hombres que se expresan con este tipo de religiosidad²⁰.

A veinte años cabría preguntarse dónde están las "sectas", siguiendo los términos de este texto. Aparte de la ironía con que la realidad responde a nuestras preguntas, no podemos dejar de constatar que el temor de los obispos, en Centroamérica, se está convirtiendo en un hecho irrefutable.

Consideramos que determinados cambios en la práctica, sobre todo, y en el discurso (te la Iglesia Católica, en particular en relativa desvalorización de ritos y tradiciones populares, dejaron un amplio margen de demandas religiosas populares sin satisfacer. Demandas, repetimos, que se caracterizan sobre todo por una "modalidad" de vivir lo religioso.

Las CEB's respondieron en un primer período a esas demandas, lo hemos señalado varias veces en este artículo, pero se despegaron en cierta forma de sus raíces populares al no acompañar determinadas prácticas del pueblo cristiano.

El Pentecostalismo por su parte, hizo, y hace, una masiva oferta de bienes religiosos, con un discurso alienante de la realidad pero según registros genuinos de la religiosidad popular, según un modo de vivir y sentir lo religioso en las clases populares.

Visto desde esta perspectiva, y pensando en el abordaje del problema desde la práctica social y religiosa, habría que rehacer el camino seguido por el Pentecostalismo dentro del pueblo. Distinguiendo dónde y cómo está actuando sobre sistemas de "disposiciones" o de "hábitos" propios de la religiosidad popular, reorientándolos según nuevos contenidos religiosos, pero respondiendo a demandas de sentido de las clases populares, similares demandas a las de aquellos que escucharon y aceptaron el mensaje de las CEB's.

Nos hemos movido exclusivamente dentro del campo religioso, tratando de comprender desde "dentro" el fenómeno del Pentecostalismo. Pero no se pueden obviar las condiciones sociales que lo favorecen y sobre las cuales actúa. Nicaragua viene construyendo desde 1979 un nuevo tipo de sociedad, formas más igualitarias de producción y distribución de las riquezas materiales y espirituales, y de convivencia social.

Este proceso de transformaciones significa una ruptura de viejos patrones de relaciones entre los

¹⁹ *Idem.*, pág. 188.

²⁰ Los textos de Medellín. pág. 50.

hombres, así como de los valores y concepciones que los cimentaban. Pero lo nuevo está en germen, se está viviendo un tiempo de transición. Una transición, además, que transcurre en guerra, con el permanente acoso del gobierno norteamericano y el consecuente desgaste en vidas humanas, recursos y energías que provoca una tremenda distorsión de la vida social y económica del país.

En un período de esta naturaleza, que provoca crudas tensiones a nivel colectivo e individual, no nos puede extrañar que en una sociedad como la nicaragüense ciertos grupos sociales tiendan a orientarse en la realidad social desde una perspectiva religiosa (algo comprobado en diversos lugares del mundo y en coyunturas históricas similares). Grupos sociales muy golpeados por la penuria económica y los conflictos socio-políticos desde hace décadas, los que por una u otra razón no se encuentran organizados y en los que pervive una visión religiosa tradicional del mundo.

El Pentecostalismo llega a estos sectores con una práctica en gran medida reconocible para ellos y un mensaje reconfortable y orientador. Se ubican en la realidad despreocupándose de ella, para el pentecostal todo indica en la historia nicaragüense reciente, desde cataclismos hasta guerras, que se acerca el "fin del mundo", al cristiano sólo le cabe prepararse para este acontecimiento. Los problemas sociales y políticos siguen siendo los mismos o incluso empeoran, pero el hombre y la mujer pentecostales están serenos pues todo lleva el sello de lo inevitable y es anuncio de tiempos mejores.

El efecto social y político de esta actitud es por demás claro: la desmovilización de importantes contingentes de nicaragüenses.

Pero, en vistas a una respuesta a esta situación, no vinculemos apresuradamente el efecto con una opción política premeditada. Lo que prevalece en el fondo de todo esto son grupos sociales, huérfanos del sentido vital para orientarse en la realidad crítica en la que viven, quienes encuentran respuestas satisfactorias, según su cultura y creencias populares, en el Pentecostalismo.

Cabe preguntarse, para finalizar, por qué no encuentran esas respuestas en otras alternativas religiosas o en organizaciones sociales y políticas dentro de la Revolución. Más que una pregunta esto

es un desafío, otro más, al proceso revolucionario en Nicaragua.

BIBLIOGRAFIA

- Bourdieu, P. *Esquisse d'une theorie de la pratique*, Gêneve, 1972.
- Falla, R. *Quiché Rebelde*, Guatemala, 1978.
- Falla, R. *Esa muerte que nos hace vivir. Estudio de la religión popular de Escuintla*, San Salvador, 1984.
- Geertz, C. *The Interpretation of Cultures*, N. York, 1973.
- Giménez, G. *Cultura Popular y Religión en el Anahuac*, México. 1978.
- Los Textos de Medellín*, San Salvador, 1977.
- Maduro, O. *Religión y Conflicto Social*, México, 1980.
- Samandú, L. *Formación de comunidades cristianas y cambio de conciencia en la Parroquia San Pablo*, Managua, 1965-1979, s.p. 1983.
- Samandú, L. *Religión y movilización política en sectores campesinos de Nicaragua. El caso de Jalapa*. Tesis de Licenciatura s.p., 1985.
- Valderrey, J. *Las sectas en Centroamérica*, Pro-Mundi Vita, Boletín 100, Bruselas, 1985.
- Wilson, B. *religión in Sociological Perspective*, N. York, 1982.

Enfoque teológico de la Deuda Externa

Franz J. Hinkelammert

La deuda externa del Tercer Mundo y su cobro despiadado desde 1982, volvieron a obligar a reflexionar sobre el problema de la relación entre prestamistas y deudores¹.

Se trata de un problema antiguo, el cual ha acompañado toda la historia humana desde que existen relaciones mercantiles y el uso del dinero. Aunque los términos de la reflexión han cambiado muchas veces desde el surgimiento de la sociedad burguesa, siempre han aparecido nuevamente también las reflexiones que una tradición mucho más antigua había elaborado.

Como los problemas vinculados con el endeudamiento y el pago de las deudas son evidentemente un problema ético, también esta reflexión sobre la deuda pasa siempre al plano de la reflexión ética y también teológica.

Lo mismo ocurre hoy frente a la deuda externa del Tercer Mundo. Más allá de las discusiones sobre las dimensiones económicas de la deuda, aparecen las reflexiones sobre su dimensión ética y también teológica. Si bien estos planos están siempre mezclados, es posible distinguirlos hasta cierto grado. Sobre todo aparecen mezcladas las dimensiones éticas y teológicas de estas reflexiones.

Hay una larga tradición de vincular la justificación ética o la condena del pago de la deuda con las reflexiones teológicas. El juicio ético aparece entonces unido al juicio sobre lo que es o puede ser la voluntad de Dios respecto al pago de la deuda. Se trata de un nivel de reflexión teológica, que pertenece a la teología moral. Ya la tradición del Antiguo Testamento abunda en referencias teológicas de este tipo. Existe allí una profunda desconfianza frente a las relaciones crediticias y una constante condena, no solamente ética, sino también teológica. Se declaran años de gracia o años de jubileo para contrarrestar los efectos nefastos que las relaciones crediticias pueden tener sobre las relaciones sociales en general. La deuda es tratada como algo que subvierte todas las relaciones entre los hombres y frente a la cual se justifican medidas

especiales. Pero encontramos tradiciones parecidas en otras culturas también.

La deuda corroe la sociedad. La propia teología cristiana muchas veces se ha hecho eco de estas antiguas tradiciones. Aparecen en el Nuevo Testamento, en la Patrística, en el tomismo, son recibidas muy fuertemente por Lutero y se hacen notar también hoy en día, cuando el cobro de la deuda del Tercer Mundo está subvirtiendo la vida de tres continentes con su secuela de miseria y destrucción. Hoy se suelen vincular con el derecho de todos los hombres al uso de la tierra, que pronunció la Patrística y con la tradición aristotélica-tomista del derecho natural.

La teología de la deuda

Sin embargo, en la tradición cristiana apareció una reflexión muy distinta de la deuda, la que no se vincula directamente con la teología moral ni con la ética y que penetra el propio centro de la teología. Se interpreta entonces toda la relación entre Dios y el hombre, la propia redención del hombre y su reconciliación con Dios en términos de una relación entre un deudor y un acreedor. Nuestro interés consiste en discutir este tipo de teología de la deuda.

Esta misma vinculación de culpa y deuda es mucho más antigua que el cristianismo. Las propias palabras perdonar o absolver provienen del lenguaje de la deuda, para ser vinculadas con la relación del pecador con Dios. En muchos idiomas para designar culpa y deuda existe solamente una palabra (por ejemplo en alemán: Schuld y Schulden, pero también en castellano deber y deuda). Siempre se establece una relación del hombre, tanto con Dios como con los otros hombres y con la naturaleza, que pasa por la analogía de la deuda y del *do ut des*. A Dios se debe algo, y a los hombres también.

En la tradición pre-cristiana este deber a Dios se vincula con los sacrificios que se debe a Dios. Dios siempre los recibe como pago por una deficiencia. En la tradición judaica se vinculan con la ley. El hombre debe a Dios el cumplimiento de la ley, un

cumplimiento que siempre queda imperfecto y revela, por tanto, una profunda culpabilidad, a la cual corresponde el sacrificio que contrarresta esta culpabilidad más allá del cumplimiento, necesariamente imperfecto y por lo tanto culpable, de la ley. Se debe a Dios el cumplimiento de la ley que ordena las relaciones con los otros hombres, y con eso se paga una deuda con Dios, que es completada con los sacrificios.

La deuda en el mensaje cristiano

El mensaje cristiano se inscribe en esta tradición, pero la cambia profundamente. Sigue la analogía de la relación del hombre con Dios en términos de una deuda, pero deja de ser una deuda que se paga a Dios. Dios deja de cobrar una deuda, pero se mantiene la analogía con la deuda.

Hay un texto central que permite entender el cambio y que viene del propio Padre Nuestro. Según Mateo dice: "Perdónanos Muestras deudas, como nosotros perdonamos a nuestros deudores" (Mat 6,12). Según Lucas es distinto, pero parecido: "Perdónanos nuestros pecados, como nosotros perdonamos a nuestros deudores" (Luc 11,4). Sigue la analogía con la deuda, pero ésta es invertida.

La deuda del hombre con Dios --- sus pecados ---, es ahora mantener deudas de un hombre con otro. Que el hombre tenga deudores, es la deuda que tiene con Dios. Por lo tanto, el hombre no puede pagar su deuda con Dios, ni Dios puede cobrarla. Para que el hombre no tenga deuda con Dios, tiene que perdonar las deudas que otros hombres tienen con él. La deuda con Dios es una anti-deuda. No se paga, sino que se da satisfacción por ella. Esta satisfacción resulta del perdón de las deudas que otros tienen con nosotros. Dios perdona las deudas que el hombre tiene con él, si el hombre perdona las deudas que otros hombres tienen con él.

De esta forma. Dios no cobra la deuda positivamente, y no podría hacerlo. La deuda que el hombre tiene con Dios, está en el hecho de que el hombre tenga deudores, cuya deuda él no perdona. Al no perdonar las deudas que otros tienen con él, mantiene su deuda con Dios. Al perdonar las deudas que otros tienen con él. Dios le perdona las deudas. Por lo tanto. Dios no cobra la deuda que el hombre tiene con él, sino que pide satisfacción por ella. Esta consiste en que el hombre perdone las deudas que

otros hombres tienen con él. Directamente, en términos de pago, el hombre no debe nada a Dios. Tampoco debe nada a otros hombres, en sentido de cumplimiento alguno. No debe amarrar a otros, no les debe cobrar deudas, para que Dios no lo amarre y no le cobre tampoco. El hombre tiene que dar libertad, para que Dios se la dé también. Dios deja libre al hombre, si el hombre deja libre a los hombres. Si el hombre hace al otro dependiente de sí, éste pierde su libertad frente a Dios también.

Por eso, no puede haber sacrificios. Los sacrificios pagan a Dios algo que el hombre debe. Pero el Dios de Jesús no cobra ninguna deuda, sino que libera. Pero solamente puede liberar, si el hombre deja libre a los demás. Por eso, al perdonar las deudas que otros tienen con él, el hombre deja de tener una deuda con Dios, porque Dios perdona la deuda.

Dios es un Dios de la libertad, no de la ley. La libertad se pierde cuando se cobra alguna deuda. No solamente el deudor pierde la libertad cuando se le cobra una deuda impagable; también el acreedor la pierde. Dios mismo pierde su libertad cuando el hombre está en deuda con él. Por eso, ni el hombre, ni Dios cobran una deuda. Para ser libres, las perdonan. Por eso, en esta teología, la reconciliación del hombre con Dios es, a la vez, una reconciliación de Dios consigo mismo. Dios recupera la libertad perdida, cuando el hombre vuelve a ser libre. Libertad y cobro de deudas, libertad y ley, libertad y dinero, libertad y Mammon, se contradicen. Este es el mensaje liberador de Jesús. Cristiano es perdonar las deudas. Cristiano es ser libre. Y Dios es un cristiano.

Este es un mensaje sumamente molesto, y toda tradición cristiana lo ha sentido así. Es a la vez el origen y el más allá de todas las utopías modernas, desde la liberal hasta la anarquista. Relativiza cualquier orden institucional, porque cualquier orden institucional se basa en el cobro de la deuda y en la exigencia del cumplimiento. El cobro de la deuda es injusto, justo es, perdonar la deuda.

El original se refiere sin ninguna a duda a deudas. Sin embargo, desde la crisis de la deuda externa del Tercer Mundo, que ya empieza en los años sesenta, se ha cambiado la letra. En casi todos los países de habla hispana o portuguesa se reza ahora: "Perdónanos nuestras ofensas, como nosotros

perdonamos a los que nos ofenden". En los textos bíblicos sigue todavía la traducción correcta, pero se empieza a cambiar allí también. Las traducciones de las Sociedades Bíblicas ya cambiaron en prácticamente todos los idiomas. Del sola scriptura se ha pasado a la falsificación de las escrituras, para imponerles el contenido deseado.

De estas escrituras falsificadas según los intereses de nuestras burguesías, se reclama el sola scriptura. El sola scriptura se ha cambiado en un jamás la escritura, en un solamente lo que nos antoja. Fabricamos nuestra escritura, para dirigimos posteriormente por ella. Además, es mucho más barato cambiar la traducción de un texto, que perdonar las deudas. Estos buenos cristianos saben ser racionales y calculan bien. Hacen lo que los economistas neoclásicos llaman "asignación óptima de los recursos".

Se explica así, por qué el cristianismo abandona esta teología de la deuda precisamente en el momento, en el cual sube al poder o aspira al poder. No se puede ejercer el poder con esta teología de la deuda. Ella es la negación del poder, tanto de Dios como de los hombres. Ejercer el poder es cobrar la deuda. Por eso. Jesús no podía aspirar al poder ni tampoco ejercerlo.

Es hombre sin pecado, y un hombre así debe ser asesinado.

La teología de la deuda de San Anselmo

El cambio del cristianismo empieza temprano --- ya en Tertullian se anuncia -, pero recién en la Edad Media logra su formulación coherente. Esa es la obra de San Anselmo. A partir de él. ya no es justo perdonar la deuda. Ahora se declara justo, pagar lo que se debe. La deuda hay que cobrarla, y justicia es, pagar todas sus deudas: cristiano es, pagar todas sus cuentas. Ahora, definitivamente, el cristiano puede aspirar al poder y ejercerlo. Así, vuelve el sacrificio, que paga a Dios las deudas.

La teología que resulta, es la dominante hasta ahora y, aunque nuevamente invertida sigue siendo una teología de la deuda. Teología cristiana es teología de la deuda, no hace falta inventar una teología de la deuda aparte. Para tener una teología

de la deuda, hay que tomar conciencia de lo que es la teología cristiana, nada más.

En la teología de San Anselmo, se formula una teología de la deuda que es contraria a la teología de la deuda del mensaje cristiano, y más bien parece ser su inversión.

El propio pecado es considerado como la constitución de una deuda del hombre con Dios, la que éste tiene que pagar. La relación deudor-acreedor se transforma en el corazón mismo de la relación del hombre con Dios y el hombre aparece como un deudor frente a Dios y Dios como un acreedor frente al hombre. Dios, al condenar al hombre, lo hace en nombre del cobro de una deuda, y el hombre, al lograr la gracia de Dios, lo hace en nombre del pago de una deuda. Esta interpretación de la relación Dios-hombre no tiene, de ninguna manera, el carácter de una simple analogía, sino que aparece como una condición original, en relación a la cual la deuda terrestre entre hombres parece tener el carácter de una analogía. Originalmente, la deuda es una deuda del hombre con Dios, y por analogía existe la deuda de un hombre con otro, la que es símbolo de esta deuda del hombre con Dios. En el contexto de esta teología, la reflexión teológica de la deuda deja de ser un problema de teología moral, para transformarse en teología sin más.

Hay un Dios con el cual el hombre, por su pecado, tiene una deuda, y este Dios la cobra. El hombre tiene que pagarla, y sin pagarla no puede tener ninguna reconciliación con él. Si el hombre no la paga. está condenado para toda la eternidad. Dios, aunque sea misericordioso, no la puede perdonar sin pago previo.

Sin embargo, la deuda es impagable. Aquí, en el siglo X' empieza la discusión sobre las deudas impagables y su pago. La tesis de la deuda impagable, que Fidel Castro lanza. es obviamente muy posterior. Anselmo es el primero que la discute explícitamente, aunque sea en términos teológicos. Anselmo insiste constantemente en que la deuda es impagable. Por lo tanto, se enfrenta a la escolástica de su tiempo, que tiene un principio fundante de toda su ética. Este principio dice: lo que no se puede, tampoco se debe. De eso seguiría: si una deuda es impagable, no se la debe pagar tampoco, porque lo que no se puede, no se debe. Es la misma respuesta que hoy es comúnmente aceptada en

América Latina. Anselmo, en cambio, se enfrenta al problema de la deuda impagable exactamente como lo hace hoy el Fondo Monetario Internacional. Insiste en que la deuda sí es impagable, pero el hecho de que lo sea, es culpa del deudor. El hombre, que no puede pagar su deuda con Dios, es culpable de este hecho. Por tanto, aunque sea imposible el pago, el hombre sigue debiendo.

Pero, ¿cómo se paga una deuda que es impagable? Si es impagable, no se puede pagar. Por lo tanto, ¿por qué insistir en la culpabilidad por la imposibilidad de pagarla? La respuesta de Anselmo aquí es como la del FMI: hay que pagarla con sangre, y esta sangre es redentora. Es sangre de Jesús, que la paga. A la imposibilidad culpable del pago corresponde el pago con sangre. Y cuando se trata de una deuda impagable con Dios, solamente la sangre de Dios puede pagar la deuda impagable. Tiene que tener lugar un sacrificio equivalente al no-pago, para que la justicia sea respetada. La propia justicia reclama el sacrificio, la norma se impone, sacrificando sangre. Esta sangre es redentora.

Resulta así el esquema general. Dios cobra una deuda impagable al hombre, porque el hombre es culpable del hecho de que la deuda es impagable. La justicia pide que sea cobrada, aunque no sea pagable. Si no hay medio para pagar, haya que pagarla con sangre. Si no hay una sangre adecuada, la sangre del hombre tiene que correr eternamente, en esta vida y en la vida *post mortem* del infierno. Tratándose de una deuda con Dios, ninguna sangre humana la puede pagar definitivamente. Sin embargo, tratándose de una deuda del hombre con Dios, la tiene que pagar sangre humana. Anselmo soluciona esta contradicción, por la referencia a Jesús como hombre y Dios. Su sangre puede pagar la deuda, porque es a la vez sangre humana y sangre divina. Al ser sacrificado él, la justicia de Dios queda satisfecha y el hombre puede salir de la impagabilidad de su deuda.

La enseñanza de San Anselmo

Ya Anselmo insiste mucho en su definición de la justicia como un pago de lo que se debe, y la lleva incluso al campo de las relaciones humanas.

...injusto es el hombre que no da a otro hombre lo que le debe, con

mucha más razón el que no da a Dios lo que le debe. (Obras

completas de San Anselmo. BAC. Madrid 1952, 2 tomos.I. 817)

Injusto es el hombre que no da a Dios lo que le debe. (I, 819)

El cambio es obvio. Anteriormente, el hombre era justo, si perdonaba las deudas de los otros, que le deben a él. Esta perspectiva es eliminada por Anselmo. Por lo tanto, se pregunta

si conviene que Dios perdone los pecados sin la restitución del honor quitado, por sola su misericordia. (I.777) o si conviene que Dios por pura misericordia perdone los pecados sin pago de la deuda. (Título 1.777)

Y responde:

si el pecado no es satisfecho ni castigado, no está sometido a la ley. (1.777)

lo que es algo insostenible.

Entonces más a gusto está la injusticia, que se perdona con la sola misericordia, que la justicia, lo que parece inconveniente. Con este

agravante, que hace semejante a Dios a la injusticia, porque, así como

Dios no está sujeto a ninguna ley. así tampoco la injusticia.(I,777)

Lo reconfirma el título del Cap. XIII:

Que es un abuso intolerable en el orden de la creación, el que la criatura no dé el honor debido al Creador y no pague lo que debe.(I,781) (Dios) ...nada puede hacer más justo que conservar el honor de su dignidad.(I,781)

Ley, orden y dignidad , cumplimiento de exigencias son las referencias. En nombre de la ley

y el orden se excluye el perdón de la deuda sin pago.

...sin satisfacción, es decir, sin espontánea paga de la deuda, ni Dios puede dejar el pecado impune ni el pecador llegar a la bienaventuranza. (1.805)

El hombre tiene que dar a Dios, pero no le puede dar nada, porque todo lo que el hombre tiene le pertenece a Dios.

¿Qué es lo que das a Dios que no lo debas, a quien debes, cuando manda, todo lo que eres, y lo que tienes, y lo que puedes? (1,809)

El hombre es incapaz de pagar por el pecado, porque

...si aún cuando no peco. y, so pena del pecado, le debo todo a El, yo mismo y lo que poseo, no me queda nada con qué satisfacerle por el pecado.(1,809)

La deuda es radicalmente impagable, pero sin pago no hay perdón. Esa es la "justicia estricta"(1,815)

No hay perdón, mientras él no devuelva a Dios lo que le quitó, para que, así como Dios perdió por él, así también por él se le restituya... (1.817)

La deuda no es el resultado de un préstamo, sino de un robo o de una guerra, que exige restitución y reparación. Si es de un préstamo, lo es a partir del momento en el cual resulta que el hombre no puede pagar, aunque debe pagar.

Injusticia es no pagar lo que se debe. Justicia es pagar lo que se debe, es decir, pagar todas las deudas. Por lo tanto, Anselmo se pregunta:

Si puede y no paga, es realmente injusto; pero si no puede, ¿cómo es injusto? (1,817)

Ese es el problema de la moral medieval: lo que no se puede, no se debe. Nuevamente Anselmo invierte la relación:

Si no existe en él ninguna causa de impotencia, en cierto modo se le puede excusar; pero en él la

impotencia es culpable, y como no disminuye el pecado, tampoco excusa al que no paga lo debido.

(1.817)

...el hombre, que se obligó espontáneamente a aquella deuda que no puede pagar, y por su culpa se creó esa impotencia, de suerte que ya ni puede pagar lo que debía antes del pecado, es decir, el no pecar, ni lo que debe por el pecado, siendo por tanto, inexcusable. Así, esa misma impotencia es culpable, porque no debe tenerla, mejor dicho, debe no tenerla; pues así como es culpa el no tener lo que debe tener, así también es culpa, el tener lo que no debe no tener. (1,819)

Injusto es, pues, el hombre que no da a Dios lo que le debe, (y es) injusto porque no da lo que debe y, además, porque no puede darlo. (1.819)

De esta manera, es justo el hombre que da lo que debe, y que puede dar lo que debe. Parte de lo justo es poder dar lo que se debe. Es justo no solamente porque da lo que debe, sino también, y sobre todo, porque puede dar lo que debe. No poder dar lo que se debe. es culpa. El pobre es culpable, no predilecto.

Justo es, pagar lo que se debe, injusto es, no pagar lo que se debe. A eso se refieren las bienaventuranzas:

Y ningún injusto es admitido a la bienaventuranza, porque como la felicidad es una plenitud en que no cabe indignidad alguna, así, por lo mismo, no conviene a aquél en el que no hay una pureza absoluta y completa, de suerte que no haya en él ninguna injusticia. (1,819)

Dios no puede perdonar la deuda sin pago, por la razón de ley y orden:

Pero si perdónalo que espontáneamente el hombre debe darle, porque no puede pagar, ¿qué significa sino que Dios perdona porque no puede por menos? Ahora bien, es irrisorio el atribuir a Dios tal misericordia.

Y si perdona lo que contra su voluntad había de perdonar a causa de la impotencia de pagar lo que espontáneamente debía pagarse, perdona Dios una pena y hace feliz al hombre a causa del pecado,

porque tiene lo que debía no tener, ya que no debía tener esa impotencia, y, por lo mismo, mientras la tiene y no satisface, peca; pero esta misericordia de Dios es demasiado contraria a su justicia, que no permite más que el perdón de la pena debida al pecado (y no de la deuda). (1.821)

Pero Dios quisiera perdonar.

Si quisiera y no puede, habría que decir que es impotente. (1,821)

Pero Dios es tan grande que no puede ser impotente:

¿Cómo pues se salvará el hombre si no satisface lo que debe o con qué cara nos atrevemos a afirmar que Dios, cuya misericordia sobrepuja toda inteligencia humana, no puede ejercitar esta misericordia? (1,821)

Hay ahora una disyuntiva:

1... .el hombre debía a Dios por el pecado lo que no podía pagar, y que, si no lo paga, no puede salvarse.

2.. .como Dios en su misericordia salva al hombre, siendo así que no le perdona el pecado mientras no pague lo que por él debe. (1,825)

Dios es misericordioso, pero en el marco de la ley y del orden. Un cristianismo de los pobres y postergados se transforma en un cristianismo de los que tienen. Es cristianismo del hombre en el poder. Ley y orden exigen cumplimiento y, por tanto, ética de cumplimiento. No conocen el perdón, sino la imposición. Frente a ellos, el hombre no es nada. Si se reivindica a sí mismo, es egoísta. La misericordia es la fuerza para poder cumplir, no la superación de la ley de cumplimiento.

De esta manera. Dios recibe el pago correspondiente de la deuda de Cristo, al morir éste. Es hombre, sin pecado y Dios. Anselmo introduce la importancia de la muerte de Cristo, contemplando la gravedad de pecado que significa matarlo. Matar a Cristo es el mayor pecado concebible.

Porque el pecado que se comete contra El personalmente, supera incomparablemente a todos aquellos que pueden pensarse fuera de su persona. (1,857) ...Cuan bueno no te parece que será El, cuando su muerte es tan criminal. (1,857)

Como matarlo es tan gran pecado, su muerte puede pagar todos los pecados:

Piensas que tan gran bien y tan amable puede bastar para pagar lo que se debe por los pecados de todo el mundo? - Es suficiente sobreabundantemente y hasta lo infinito...Si, pues, dar su vida es recibir la muerte, así como la entrega de esta vida vale más que todos los pecados de los hombres, así también la aceptación de la muerte. (1.857)

Pero ahora queda otra cuestión. Porque si tan criminal es matarle, cuanto es preciosa su vida, ¿cómo puede su muerte vencer y borrar los pecados de aquellos que lo mataron? (1,959)

Y responde:

Ningún hombre podría querer matar a Dios, por lo menos a sabiendas, y por eso los que le quitaron la vida por ignorancia no cayeron en ese pecado infinito, con el cual no se puede comparar ningún otro. (1,859)

...los verdugos de Cristo pueden alcanzar el perdón de su pecado. (1.859)

Cristo "...ofreció hacerse hombre para morir..." (1,869). La redención del género humano

...no era posible más que pagando el hombre lo que debía por el pecado, deuda tan grande, que, no debiéndola pagar más que el hombre como culpable, no podía hacerlo más que Dios, de suerte que el Redentor tenía que ser hombre y Dios al mismo tiempo y, por lo mismo, era necesario que Dios asumiese la naturaleza humana en la unidad de su persona, y así, el que en su mera naturaleza debía, pero no podía pagar, subsistiese en una persona que tuviere poder. (1,879)

El sentido de la vida de Jesús es, ahora, morir para pagar una deuda.

...no pudo no morir porque había de morir realmente, y había de morir realmente porque lo quiso espontanea e inmutablemente, síguese que no pudo no morir por la simple razón de que quiso morir con una voluntad inmutable. (1.871)

Ahora, Cristo pagó. El hombre se salva si puede recurrir a este pago hecho por Cristo para solventar su propia deuda. Cristo tiene que concedérselo:

¿Y qué cosa más conveniente que diera ese fruto y recompensa de su muerte a aquellos por cuya salvación se hizo hombre, como demostramos con toda verdad, y a los cuales dio con su muerte, como dijimos, un gran ejemplo como se muere por la justicia, pues en vano serán sus imitadores si no son participantes de sus méritos? ¿Y a quienes con más justicia hará herederos de su Crédito, del cual El no necesita, y de la abundancia de su plenitud, sino a sus parientes y hermanos, a los que ve caídos en lo profundo de la miseria y consumirse en la carencia y necesidad de todo, para que se les perdone lo que deban por sus pecados y se les dé aquello de que carecen a causa de sus culpas? (1,885)

Pero hay que acercarse a esta gracia; no se la tiene sin esfuerzo propio.

Y como haya de acercarse para la participación de tan gran gracia y como se ha de vivir con ella, nos lo enseña por doquiera la Sagrada Escritura... (1.887)

Porque ¿qué puede pensarse de mas misericordioso que a un pecador condenado a los tormentos eternos, y sin tener con qué redimirse. Dios

Padre le diga: "Recibe a mi Unigénito y ofrécele por ti", y el Hijo a su vez: "Tómame y redímete"? Esto vienen a decimos cuando nos llaman a la fe cristiana y nos traen a ella. ¡Y qué cosa más justa que perdone toda deuda aquel a quien se da un

precio mayor que toda deuda, si se da con el afecto debido! (1,887)

Recibe el pago y perdona la culpa. Cristo abre este crédito a aquellos que lo imitan, es decir, a los justos, que pagan lo que deben. Hay que seguir a Cristo, *imitatio Cristi*. Cristo pagó. nosotros también pagamos. Cristo cumplió, nosotros cumplimos. El perdón de la deuda ya no cabe. Todo se paga, o en esta vida, o en la otra. Las deudas se pagan, y después de pagarlas, se perdona el pecado de haber caído en la impagabilidad de una deuda. Sin embargo, esta gracia hay que aceptarla. Al rechazarla, el hombre pierde con justicia todo:

Por consiguiente, el que quiera prestar atención a lo que vengo exponiendo, no dudará de que son justamente reprendidos aquellos que, por causa de su falta, no pueden recibir la palabra de Dios. (II,263)

Esta es la contrapartida de la imposibilidad de pagar, es decir, que es culpable. Ahora lo culpable es la imposibilidad de recibir la gracia de Dios. No tiene redención, porque la deuda se paga por el hecho de haber escuchado la palabra de Dios.

Esta teología de San Anselmo constituye efectivamente un rompimiento con la tradición del pensamiento teológico de entonces. Ello se debe a la concepción del pecado como *constituens* de una deuda del hombre con Dios, que es necesario pagar, pero que el hombre no puede hacerlo.

Anteriormente era inconcebible la idea de que Dios sea un acreedor que cobra una deuda impagable. Hay solamente contadas excepciones a esta regla, entre las cuales Aulén menciona a Tertullian. Pero más dominante es la consideración de que por su muerte Jesús paga un rescate al demonio. El demonio cobra un rescate, sin el cual no deja libre al hombre, y Jesús lo pagaⁱⁱ.

Tiene una deuda con Dios solamente en el sentido, de que a Dios se debe su libertad entregada al demonio, para lo cual el demonio cobra un rescate. El hombre tiene que pagar este rescate al demonio, para que esté nuevamente libre en su relación con Dios. Pero a Dios no hay que pagarle.

Orígenes discute a quién se paga el precio del rescate y niega directamente que éste pueda ser pagado a Dios (49).

En Crisóstomo:

...el demonio es comparado al acreedor, quien mete a la cárcel a aquellos que están en deuda con él (51).

Por lo tanto, el demonio es aquel que no perdona la deuda.

La imagen del precio del rescate se relaciona naturalmente con los poderes del mal, porque a ellos hay que pagar el rescate. Así que encontramos de vez en cuando una negativa para afirmar esto, y hasta de vez en cuando se dice que el rescate es pagado a Dios...La liberación de los poderes del mal, de la muerte y del demonio es. Al mismo tiempo, liberación del juicio de Dios sobre los pecados (56).

Pero el que recibe el rescate es el demonio, y se puede deber a Dios solamente la libertad, que implica el pago del rescate que exige el demonio. Por lo tanto, a Dios se debe el hecho de pagar el rescate al demonio. Pero nunca es la instancia que lo cobra. Al fin, solamente Dios puede pagar este rescate.

Eso implica una concepción del pecado como una fuerza que oprime al hombre. Aulén ve esta teología presente, especialmente, en Irineo:

(El pecado) es desde un punto de vista un poder objetivo, bajo el cual los hombres están en servidumbre, no son capaces de liberarse por ellos mismos; pero desde otro punto de vista es algo voluntario y aceptado, lo cual hace que los hombres sean deudores en relación con Dios (p. 23).

De esta manera la humanidad es culpable a la vista de Dios, y ha perdido su compañerismo con Dios (p. 24)...Desobediencia para con Dios es esencialmente muerte (p. 25).

...la idea de que Cristo se dio a sí mismo como pago del rescate al demonio para la liberación del hombre. Irineo se refrena ante la afirmación que

hacen algunos de los Padres posteriores cuando sostienen que el demonio ganó en última instancia ciertos derechos actuales sobre el hombre. Su sentido de la importancia de sostener frente a los gnósticos que el demonio es un ladrón y un usurpador, lo refrena. Aún la idea subyacente está presente: la "apostasía" de la humanidad implica culpa y el hombre merece estar bajo el poder del demonio...Dios trata con el demonio de una manera ordenada (p. 28)

El rescate es considerado siempre como un pago a los poderes del mal,

de la muerte y del demonio; a través de él son superados y su poder

sobre los hombres llega a su final (p. 30).

Aulén sostiene, que esta misma teología de la Patrística es la que subyace en los autores del Nuevo Testamento. De San Pablo dice:

Pablo considera que los hombres están en servidumbre bajo los poderes objetivos del mal; primeramente, "la carne", el pecado, la Ley y la muerte. Estos no son solamente expresiones abstractas o metafóricas, sino *Wesenheiten*, realidades, fuerzas activas. En segundo lugar, Pablo habla de otro orden del mal, de los demonios, principalidades, poderes, los cuales gobiernan en este mundo. Dios les ha permitido dominar por un tiempo. Satanás va a la cabeza de los poderes demoníacos. El objeto de la llegada de Cristo es liberar a los hombres de los poderes del mal. El baja del cielo y es sometido a los poderes de este mundo a los cuales él supera por medio de su muerte y resurrección. Los poderes demoníacos "crucifican al Señor de la Gloria" --- de esta manera Wrede interpreta 1 Cor. II. 6--- pero por medio de este mismo acto, ellos son derrotados, y en la resurrección,

Cristo pasa a la nueva vida. La obra de Cristo avala a todos; como "uno murió para todos, por tanto, todos murieron", así por su triunfo, todos son liberados del poder del mal (págs. 65-66).

Hay entonces un juego de inversiones entre la visión patrística y la visión de Anselmo. En la patrística el pago lo recibe el demonio, en Anselmo lo recibe Dios. En la patrística el hombre está amarrado con una deuda al demonio, en Anselmo

con una deuda con Dios. Dios y demonio cambian de lugar; se invierten. Dios ejerce el poder en Anselmo y el demonio compite por este poder de Dios. El pecado del hombre es haberle quitado el poder legítimo a Dios. En la patrística, en cambio, el hombre está bajo el poder del demonio y Dios no exige este poder, sin la liberación del hombre, para que no esté bajo ningún poder. Dios no es instancia del poder, sino que libera del poder, mientras en Anselmo se transforma en la instancia superior del poder. Dios y demonio cambian de lugar en el mismo momento en que el antiguo nombre de Cristo se transforma en el nombre del diablo. En el cristianismo temprano Cristo llevaba el nombre Lucifer. Definitivamente, a partir del siglo XI, Lucifer se ha transformado en nombre del demonio. Efectivamente, Dios y demonio se invierten. El que cobra en el primer milenio del cristianismo se llamaba demonio. En el segundo se llama Dios. En el primero se habla del cobro de un rescate, que sería algo ilegítimo, mientras que en el segundo se habla de una deuda, que sería legítima.

Sin embargo, hay en Pablo un elemento que no entra en la perspectiva de la Patrística tampoco: su crítica de la ley. El hombre no está sólo en la servidumbre del pecado, sino que también en la servidumbre de la ley:

...la ley de Dios en un sentido es un poder hostil. Por un lado, es "santo, íntegro y bueno"; por otro lado. "el aguijón de la muerte es el pecado, y el poder del pecado es la Ley" (1 Cor. XV. 56), y "pesa una maldición sobre los que quieren practicar la Ley" (Gal. III. 10) (p.68).

La ley según Pablo es, sin duda, no solamente la ley mosaica, sino cualquier legalidad normativa. Por lo tanto, lo son también el derecho romano y cualquier derecho. Según Pablo, mediante la ley el demonio mantiene al hombre en su poder, aunque la ley sea una ley de Dios. Estando el hombre bajo el poder del demonio y del pecado, la ley, que Dios da, no libera, sino que se transforma en un instrumento del poder demoníaco. Aunque Pablo no hable especialmente de la deuda y su pago, es evidente que el pago de la deuda es una consecuencia de la ley. Por tanto, la ley impone obligaciones que el demonio ejerce como su poder.

Si la ley es el poder del pecado y del demonio, también lo es el pago de la deuda, porque éste es la otra cara de la ley.

La teología de Anselmo, al afirmar a Dios como aquel que cobra al hombre una deuda impagable, afirma a la vez la ley y la legalidad como algo que Dios impone y exige. Transforma la legalidad en la esencia de Dios. Dios, por lo tanto, puede estar por encima de cualquier ley, pero no de la legalidad misma. *Dioses* legalidad y, por tanto, es cobro de la deuda, aunque sea impagable. Nuevamente notamos el cambio y la inversión. Para Pablo, incluso hasta la ley de Dios es instrumento del poder diabólico, de la muerte y del pecado. El demonio ejerce su poder mediante la ley y la legalidad. Ahora, en Anselmo, la legalidad se transforma en un atributo esencial de Dios y, el demonio, está en la ilegalidad. Para Anselmo, un más allá de la ley no tendría sentido, y puede ser sólo una forma de ilegalidad demoníaca. Para Pablo --- y Pablo sigue allí el sentido de la Evangelio- Dios y su justicia están más allá de la ley, y no en el cumplimiento de normas legales. Por lo tanto, están más allá del pago de la deuda y en el perdón de ella, y no en el cumplimiento del pago, como lo quiere la legalidad de Anselmo.

Así Anselmo pregunta: "¿por qué decimos a Dios: Perdónanos nuestras deudas (Mt. 6)?" (Obras completas de San Anselmo. BAC, Madrid 1952,2 tomos. 1,805) y contesta: "El que no paga, dice inútilmente: Perdóname; pero el que satisface súplica, porque esto mismo entra en el perdón, porque Dios a nadie debe nada, sino que todas las criaturas le deben a El, y por eso no conviene que se hayan con Dios como un igual con otro igual" (1,807). La justicia de Dios "no permite más que el perdón de la pena debida al pecado"(1,821), no puede perdonar el pago de la deuda. Pagada la deuda, se pide a Dios el perdón de la pena por el pecado.

Anselmo no cita la segunda parte de la oración del Padre Nuestro referida a la deuda, pero la rechaza al decir: "no conviene que se hayan con Dios como un igual con otro igual" Eso precisamente hace el Padre Nuestro. Anselmo no lo puede aceptar.

Dice, en cambio, de Dios: "¡Y que cosa más justa que perdone toda deuda aquel a quien se da un

precio mayor que toda deuda, si se da con el afecto debido!" (I. 887). Dios perdona deudas, si el hombre le paga. La relación con otros hombres ya no importa. Se establece una relación del hombre-individuo con Dios, que ya no pasa por la relación con los otros hombres. En el Padre Nuestro, Dios perdona los pecados, si el hombre libera a los otros hombres, es decir, si perdona las deudas que otros hombres tienen con él. Esta relación ahora ya no existe, sino el hombre tiene relación directa primaria con Dios, de la cual se deriva la relación con los otros. En este sentido dice Anselmo de Cristo:

¿Y a quienes con más justicia hará herederos de su Crédlitor, del cual El no necesita, y de la abundancia de su plenitud, sino a sus parientes y hermanos, a los que ve caídos en lo profundo de la miseria y consumirse en la carencia y necesidad de todo, para que se les perdone lo que deban por sus pecados y se les dé aquello de que carecen a causa de sus culpas? (I. 885).

Aquí nace el individuo burgués, aunque todavía en una forma muy alejada de la realidad inmediata. Es individuo, que se dirige vía Dios a los otros. El sujeto cristiano, en cambio, se dirige vía los otros a Dios. Es sujeto en comunidad. Aquí, desde Anselmo en adelante, la comunidad está rota y sustituida por el individuo, eso abre el camino del cristianismo al poder y sella una línea que empezó con la era constantiniana. Se trata del verdadero nacimiento de la sociedad burguesa, que es una sociedad sin referencia comunitaria.

Otro tanto hace Bernardo de Claraval, quien ya introduce la traducción falsificada del Padre Nuestro, que hoy se está imponiendo a toda la cristiandad. Dice así: "Perdona a los que te han ofendido, y se te perdonarán tus propios pecados. De este modo podrás orar confiado al Padre y decir Perdónanos nuestros pecados como nosotros perdonamos a nuestros deudores." (Obras Completas de San Bernardo, BAC, Madrid 1983, 2 tomos. 1,407)

No puede cambiar, como se hace hoy, la traducción misma, porque él escribe en Latín y usa la traducción intocable de la Vulgata. Pero ganas no

le faltan. Por lo tanto, insinúa por lo menos, que el contenido es otro de lo que la letra dice: "Perdona a los que te han ofendido, y se te perdonarán tus propios pecados". Lo que molesta es el perdón de las deudas. Quieren un Dios que no perdona deudas, porque quieren un mundo en el cual las deudas no se perdonan.

El cambio que trae la teología de Anselmo, es realmente un cambio profundo. De hecho, la revolución burguesa comienza con esta teología, que abre el espacio ideológico, que posteriormente es llenado por la ideología burguesa. La teología de Anselmo ya es ideología burguesa proyectada en el cielo. Lo que Anselmo hace en el cielo, Adam Smith lo hace con su teología de la mano invisible en la tierra. Lo que se había proyectado en el cielo, desde el cielo se vuelve a proyectar en la tierra. La ideología burguesa lleva la teología de Anselmo a la tierra, y conquista la tierra apoyada en su poder. Esta es la razón, por la cual el lenguaje de Anselmo respecto al cobro de la deuda impagable puede ser tan cercano a lo que es el lenguaje actual del Fondo Monetario Internacional sobre este tipo de deuda. Es mejor que muera el hombre, en vez de que se quebrante la ley.

La teología ortodoxa-conservadora de la deuda

Una vez establecida la relación del hombre con Dios como una deuda, cuyo pago Dios exige, esta comprensión de las deudas puede ser aplicada a las deudas que unos hombres tienen con otros. Ocurre ahora la misma inversión que San Anselmo había hecho ya con la deuda del hombre con Dios. Justicia es, pagar lo que se debe. El hombre justo paga lo que debe. La injusticia es, no pagar lo que se debe.

Para San Anselmo ya no existe el perdón de la deuda de la oración mencionada en el Padre Nuestro. Como a Dios hay que pagarle la deuda, así también hay que pagarla a los otros hombres. Y como Dios cobra la deuda, así también es justo, que el hombre cobre las deudas. La construcción de la deuda con Dios, que hace San Anselmo, vuelve a la tierra para reconsiderar las deudas entre los hombres, deudas terrestres y muy reales. La construcción de la justicia divina se transforma en construcción de la justicia humana. Desde Anselmo

hasta las ideologías burguesas de nuestro tiempo, nuestra concepción de la justicia es penetrada cada vez más por el concepto central desarrollado por Anselmo en el campo de su teología de la reconciliación. Justo es, pagar lo que se debe. Esto sustituye ahora toda la tradición anterior, tanto cristiana como pre-cristiana. No hay más años de gracia ni de jubileo, porque son una injusticia. La tradición es injusta, porque la justicia exige pagar la deuda y no perdonarla. La justicia exige no perdonar la deuda; y vuelve la sangre. Quien no puede pagar su deuda con otro, es culpable de esta impagabilidad. Por lo tanto, no lo exime del pago. El "lo que no se puede, no se debe", no es válido para él. Si no puede pagar, que pague con sangre. La justicia lo exige.

Como Jesús pagó con su sangre la deuda del hombre con Dios, el hombre, identificándose con Jesús en la cruz, paga con su sangre la deuda impagable, de cuya impagabilidad es culpable. Al identificarse con la sangre de Jesús, la sangre con la cual el deudor paga su deuda, es sangre redentora, como también lo es la sangre de Jesús. Pagando el deudor en esta vida con su sangre, la sangre de Jesús lo salvará en la otra. Como se sacrificó Jesús, que se sacrifique el deudor también; así se salva. El cobro de la deuda es visto como un sacrificio humano legítimo, al igual que la muerte de Jesús es vista como un sacrificio humano legítimo para pagar la deuda del hombre con Dios. El pecado sería perdonar la deuda sin pago previo.

Eso pasa rápidamente a la culpabilidad de la pobreza. La pobreza es también una forma de impagabilidad, la del sustento de la vida. Es culpable y, por tanto, justa. No puede reclamar derechos y tiene que pagar con sangre su impagabilidad culpable. Que así sea, es bueno para todos, y para el pobre también. Por lo tanto, la predilección por el pobre exige no hacer nada por él, sino cobrarle su impagabilidad culpable hasta con sangre.

La sociedad burguesa ha encontrado justificaciones fantásticas para esta brutalidad. Pobreza es pereza, y por tanto, el pobre es culpable. Si uno entra en la discusión sobre si la razón es pereza o no, uno ya está aceptando este brutal criterio. Aunque fuera pereza, no habría derecho de castigarla con la pena capital, tal como lo pretende

la sociedad burguesa. Lo mismo sucede hoy con el caso de la deuda. Se quiere discutir si la deuda es legítima o no. No tiene nada que ver si lo es. Una deuda cuyo cobro mata, es ilegítima de por sí. La discusión es macabra. Insinúa que en caso de legitimidad de la deuda también es legítimo matar pueblos enteros para pagarla. ¿Acaso la impagabilidad de una deuda "legítima" merece la pena capital?

De esta manera, al pobre - y aquel que tiene que pagar una deuda impagable es un pobre- ya no le queda ninguna salida frente a su dominador o acreedor. Toda tradición anterior mantenía el recurso del pobre a Dios o a los dioses. Frente a Dios su suerte era una injusticia, frente a Dios, lo era el cobro de una deuda impagable también. Porque Dios lo protegía. Dios, frente a la prepotencia del poderoso, estaba a su lado. Aunque esta referencia muchas veces haya sido ilusoria o inoperante, seguía siendo un consuelo del pobre. Sin embargo, con la teología de San Anselmo. Dios mismo llegó a ser un representante del rico y del dominador, su esencia reproducía lo que eran. Aquel a quien le están cobrando una deuda impagable con sangre, no puede recurrir a un Dios, que también cobra deudas impagables con sangre. Dios ahora es lo mismo que el dominador, su reproducción trascendentalizada y nada más. Lo que el dominador no acepta, este Dios no lo aceptará tampoco. Frente al usurero, no se puede lograr la clemencia de un Dios. que es el Dios de los usureros, y que él mismo es usurero. Al pobre se le cierra el cielo cuando la impagabilidad se hace culpable. Está completamente solo, no tiene ningún Dios a su lado. Dios. más bien, está ahora en contra de él. Y al cerrarse el cielo para el pobre, la tierra se cierra también. El pobre deja de tener derechos, tanto en el cielo como en la tierra.

Esto abre paso a la sociedad más desconsiderada que ha existido jamás hacia el pobre: la sociedad burguesa. El pobre es su condenado, al cual ni siquiera Dios le tiene consideración. Su pobreza, su imposibilidad de pagar lo que debe. es culpa que tiene que pagar con sangre. Sangre de Jesús para su culpa frente a Dios, su propia sangre para su culpa -- su deuda- frente a los otros, encontrando la fuerza de hacerlo en la identificación con la sangre de Jesús. No le queda más que esta mística del dolor: si

paga con su sangre sus deudas impagables, tendrá su redención en la otra vida. El elegido, ya desde esta vida, es aquel que paga lo que debe y que puede pagarlo. Como la impagabilidad de la deuda es culpa, la capacidad de pagarla es gracia de Dios. Quien puede hacerlo, es un elegido.

Lo que aparece con Anselmo, es una teología sin trascendencia. Aparece una teología del poder de este mundo, que no trasciende este mundo sino que lo proyecta simplemente al infinito. Los poderes de este mundo se divinizan, y esta divinización la llaman trascendencia. Es una teología de este mundo, un mundo del cual Jesús dijo: "Yo no soy de este mundo". La trascendencia cristiana trasciende a este mundo. El poder trascendentalizado, en cambio, diviniza este mundo. La teología de Anselmo es la primera teología cristiana coherentemente elaborada, que diviniza este mundo en vez de trascenderlo. Este hecho está en la base del actual conflicto con la teología de la liberación. Esta vuelve a una teología que trasciende este mundo y choca, por lo tanto, con la divinización teológica del mundo. Recién un mundo en el cual el hombre es libre porque todas las deudas se han perdonado, es un mundo trascendente, más allá de este mundo. Y Jesús es del mundo de la libertad, no de la ley. Aunque la acción humana instrumental no pueda realizar esta trascendencia --- por eso es trascendente- la puede anticipar. Pero esta anticipación implica relativizar el poder de este mundo.

La teología conservadora, en cambio, también hoy sigue siendo teología de este mundo. En América Latina aparece hoy con el nombre de teología de la reconciliación o teología del diálogo. No es más que divinización del poder. Por eso, sus reuniones giran alrededor del problema de establecer, con quiénes se puede dialogar y con quiénes no, con quiénes hay reconciliación y con quiénes no.

Una curiosa concepción de la reconciliación y del diálogo que, sin embargo, tiene ya una tradición de mil años y que arranca con la Inquisición. Por supuesto, la reconciliación sí la hay con el poder de este mundo, aunque sea de los Estados totalitarios de Seguridad Nacional, de los torturadores y los ganocidas del Continente. Pero no la hay con los perseguidos y, sobre todo, no la hay con los

marxistas. Hay miedo de la trascendencia, miedo del Dios bíblico y cristiano, miedo de la vuelta a la libertad del hombre vivo. ¿O será Dios un Pinochet o un Reagan, proyectados al infinito? ¿Un Pinochet omnisciente, que tortura solamente a marxistas sin equivocarse jamás? ¿Un Dios así, será trascendente? ¿Qué otro Dios ofrece esta teología de la reconciliación?

Esta teología conservadora sin trascendencia, está en la base de toda crítica moderna de la religión y también del ateísmo. ¿Por qué un Dios, si éste no es más que la divinización del poder de este mundo? La fe en Dios no tiene sentido sino en el caso de que sea la fe en un Dios trascendente, es decir, un Dios que trasciende el poder de este mundo. La teología conservadora no tiene un Dios con sentido, aunque pruebe mil veces la existencia de Dios. O Dios es realmente trascendente o nadie cree en él, con o sin pruebas de su existencia. El pago de la deuda es una cuestión de fe, un *satatus confessiones*.

Ciertamente, Anselmo todavía no llega a darse cuenta de todas las consecuencias de su teología. Para eso fue necesario un proceso de siglos, hasta que la sociedad burguesa las asuma todas, y para que todas entren en la ortodoxia teológica. Pero es igualmente cierto, que todo eso ya está implicado en la teología de Anselmo. Anselmo cierra el cielo, la burguesía cierra la tierra. Una vez hecho eso, la referencia teológica se vuelve insignificante. Ahora el cielo es una simple duplicación de la tierra, y se puede vivir sin él. La lógica de la teología de Anselmo es renunciar posteriormente a toda teología. Usarla o no, no hace diferencia alguna y lleva, por lógica propia, al ateísmo.

Si Dios deja de ser la instancia de ayuda frente al usurero y el capital, ¿por qué recurrir a él? Si Dios mismo es usurero, capitalista y el más alto poder, ¿quién puede protegernos frente a la usura, el capital y el poder? Dios representa ahora todo, frente a lo cual el hombre necesita protección. Si Dios es cobrador de deudas, y las cobra con sangre, ¿a quién recurre el deudor, al cual se le cobra una deuda con su sangre? A este Dios ya no puede recurrir. Quien puede recurrir a él es solamente la burguesía usurera. De él recibe la confirmación y potencialización de su propia agresividad, sin ningún límite. Pero no lo necesita para sí, sino para

los otros, hacia quienes se dirige su agresividad. La sacrificialidad de la sociedad pagana limitaba la agresividad; la sacrificialidad de esta teología cristiana potencia la agresividad y le quita todos los límites naturales. Arrasa con todo: con el hombre y con la tierra.

A pesar de toda secularización, este esquema sigue hoy en día en pie. Cuando se cobra la deuda impagable del Tercer Mundo, todo el argumento radica en que la impagabilidad del Tercer Mundo es culpa y, por tanto, no constituye una razón para no pagar. Por ello se hace tanto hincapié en sostener, que la razón de la deuda está en la corrupción de los deudores, en su irracionalidad, en su insensatez, en la compra irracional de armas, etc. Así, la impagabilidad es culpa, y hay que pagarla con sangre. Es sangre redentora la que corre al pagar esta deuda. No se debe perdonarla; es bueno para los propios deudores, que la paguen, aunque sea con su sangre. Finalmente, la ventaja será también de ellos; la mano invisible del mercado arregla eso. El mercado funciona en beneficio de todos; hay que imponerlo. La sangre que corre es redentora, porque produce, por el automatismo del mercado, una situación que es de interés general. El sacrificio humano que implica es legítimo, y nadie debe evitarlo. Es necesario asumirlo, para que a todos les vaya bien. La justicia y el interés general así lo exigen.

No hay clemencia en una postura de este tipo. Al contrario, se destruye el propio concepto de la clemencia y se lo invierte. El acreedor, que perdona la deuda, es injusto, no debe hacer eso. Debe cobrarla, aunque sea con sangre. Lo debe hacer por clemencia, porque para ambos, acreedor y deudor, eso es bueno. Perdonar es falsa clemencia. Clemencia es no tener clemencia, el apostolado es un apostolado de no dar (que tanto le gusta al Opus Dei). Amar al otro, es cobrarle la deuda a sangre y fuego, porque eso es bueno para el deudor mismo. Hay que hacerlo por amor y por respeto hacia él. La teología del sacrificio desemboca en la celebración de la brutalidad humana como amor al prójimo. Resulta así el nihilismo completo. Las abstracciones arrasan con la vida concreta.

Dos teologías de la deuda en pugna

Tenemos así dos teologías opuestas de la deuda. Una, la primera, es de la vida concreta, en la cual el perdón de la deuda elimina la deuda con Dios y libera a Dios y al hombre. En la otra, la deuda se cobra y se paga, tanto a Dios como a los hombres, y las deudas impagables se pagan legítimamente con sangre, que es redentora. A eso responden diferentes juicios sobre la factibilidad.

En la primera, no se debe lo que no se puede. En la otra, se acepta la muerte como desenlace de un deber imposible. La primera es realista, la segunda utopista. Pero la primera es utópica y realista, por tener una utopía de la libertad, mientras que la segunda es ilusoria y necrófila. y por eso es utopista y destructora. La primera somete la sociedad a las exigencias concretas de la vida humana, la segunda destruye la vida humana en nombre de abstracciones vacías. La primera es pacífica y la segunda es terrorista.

Cuando hoy en Europa Occidental se hace una campaña en contra del cobro de la deuda impagable del Tercer Mundo, se usa el lema: *Stop the bleeding* (Terminen con la sangría). Este, a la luz del análisis teológico realizado, resulta ser un lema ambiguo. Su significado depende completamente del marco teológico e ideológico dentro del cual se interpreta el pago de la deuda. En el marco de la primera teología, su significado es obvio y, además, legítimo. No se debe sacrificar a los hombres, verter sangre humana es idolatría. Deudas no se pagan con sangre, y deudas impagables no se deben pagar, por el hecho de que no se debe, lo que no se puede.

En el marco de la segunda teología, todo es al revés. La sangre es redentora, el sacrificio humano corresponde como contrapartida de una deuda impagable, y el hecho de que una deuda sea impagable, no libera del pago. El lema, por tanto, desde este punto de vista, es impropio, y se le acusa de llevar a la rebelión en contra de la condición humana.

En esta forma, las dos teologías de la deuda son completamente excluyentes. y una es lo contrario de la otra. Dentro de esta contradicción mutua en la cual se encuentran, la segunda es la inversión de la primera. La primera juzga sobre la base de la vida

concreta, mientras la segunda sustituye esta vida concreta por una abstracción --- sea ésta un Dios sometido a la legalidad o, en su forma secularizada, un interés general - para sojuzgar la vida concreta en pos de estas abstracciones.

En su forma excluyente. ambas teologías elaboran casos extremos. La primera, la de Jesús, da más nítidamente la idea de la libertad cristiana como una libertad más allá de cualquier ley de cumplimiento y, por lo tanto, más allá de cualquier pago de deudas y cumplimientos de deberes normativos. Representa efectivamente la nueva libertad que Jesús predica y por la cual murió. Es, a la vez, la utopía del reino, que radicaliza extremadamente la esperanza judía del reino mesiánico. Sin embargo, al estar más allá de la ley del cumplimiento de normas, también está más allá de la factibilidad. Sin embargo, es esta gran esperanza de libertad, la que da el empuje irresistible al mensaje cristiano.

La segunda teología invierte esta esperanza y, de hecho, la aniquila. Transforma la esperanza de la nueva tierra en un concepto abstracto de normas y cumplimientos de deberes, que tienen ahora una vigencia absoluta sin ninguna consideración de las consecuencias que pueden tener sobre la vida concreta. La ley, el cumplimiento y, por lo tanto, el pago de las deudas, ya no se someten a limitaciones. Se borra toda limitación tradicional de las leyes en nombre de la vida humana concreta. La ley llega a tener una vigencia absolutizada, como no llegó a tenerla en ninguna sociedad anterior. La misma esencia de Dios llega a ser legalidad, y no hay ningún más allá de la ley. La ley y su cumplimiento lo es todo, y la muerte del hombre es un sacrificio que alimenta la vigencia absoluta de la ley. El reino es considerado como la vigencia irrestricta de la ley, y ya no se encuentra más allá de la ley.

El carácter extremo de estas teologías de la deuda sale a luz si preguntamos por el tipo de deuda al cual se refieren. La primera pide el perdón de las deudas sin más y, por lo tanto, de todas las deudas. Apunta a una vida más allá de deudas, leyes y cumplimientos de normas. No distingue entre deudas pagables y deudas impagables. La deuda como tal es lo que hay que superar. Esto es llamativo, aunque es cierto que en la sociedad precapitalista, en la que aparece esta teología, toda

deuda tiende a ser impagable. Ello explica por qué la referencia central de esta teología es un estado de cosas más allá de la factibilidad. Se trata del reino, que ninguna razón instrumental puede realizar jamás.

La segunda teología de la deuda, en cambio, no se refiere a cualquier deuda. Se refiere solamente a la deuda impagable, es decir, el caso más extremo de la deuda. Al sostener que incluso la misma deuda impagable debe ser pagada --- aunque sea con la sangre del deudor -, consolida la tesis de que cualquier deuda debe ser pagada y que la voluntad de Dios es que sea así. Si hasta la deuda impagable hay que pagarla, toda deuda hay que pagarla. El pago de la deuda se transforma en algo santo, que no admite excepciones ni consideraciones. No puede ni debe haber años de gracia ni años de Jubileo, por ser injustos. Si las deudas impagables no se deben pagar y las pagables sí. entonces todas deudas están constantemente en cuestión. y el pago de la deuda no se puede transformar en principio sacrosanto. La ley queda condiortada, como lo ha sido en toda sociedad anterior. Si se quiere una ley incondicional, la deuda impagable tiene que ser cobrada, aunque sea con el sacrificio de la vida humana. Por lo tanto, esta teología se basa en el pago de la deuda impagable.

De la prédica del reino más allá de la ley y más allá del pago de deudas, se ha pasado a la prédica de un reino de horror que paga las deudas sin consideración de las consecuencias. La negativa al pago de todas las deudas las ha igualado a todas, y la afirmación del pago de la deuda también las iguala. Del reino sin deudas se ha pasado aun infierno donde se pagan las deudas aunque sea con la sangre del deudor. La utopía liberadora se ha transformado en un utopismo destructor, que posteriormente llega a ser la raíz de la propia sociedad burguesa.

Por eso es imposible volver sin más a la primera teología de la deuda. Su perspectiva utópica está en la raíz de la transformación e inversión en perspectiva anti- utópica, que sufrió en la historia del cristianismo. La propia contradicción entre las dos teologías hay que enfocarla y superarla estableciendo una relación entre ellas. Esta relación no puede consistir sino en una supeditación y relativización constante de la segunda teología por

la primera, su constante puesta entre paréntesis. Se trata desde el punto de vista de la primera teología de una especie de pacto con el diablo, indeseable, pero inevitable, en cuanto que solamente se puede amarrar a la bestia, no destruirla. La segunda teología es una teología de la bestia, producto de la propia estructura social, la que no desaparecerá si esta estructura no desaparece. Como no es posible aboliría como tal, tampoco es posible hacer desaparecer esta teología misma. Hay que vivir con ella, como hay que vivir con las estructuras de las relaciones mercantiles y del Estado, es decir, con las estructuras del poder y de las autoridades. Los poderes son inhumanos y, por tanto, su teología también lo es.

Como el poder es la administración de la muerte, su teología es teología de la muerte, mística del dolor y de la sangre redentora: Pero hay que vivir con él, como hay que vivir con la bomba atómica. No podemos vivir sin administración de la muerte, pero tampoco podemos vivir celebrando la muerte. La segunda teología es una simple celebración de la muerte, como lo tiende a ser toda ideología del poder. Por eso hay que supeditar el poder a las necesidades de la vida humana y, por lo tanto, hay que supeditar la teología del poder y de la muerte a la teología viviente del ser humano. La relación con esta segunda teología es la que Goethe veía con todo lo demónico: *Nemo contra Deum, nisi Deus ipse* (Nadie en contra de Dios. a no ser. Dios mismo). Goethe es precisamente el primero que veía esta necesidad del pacto con el diablo. La reconciliación del hombre con Dios es, a la vez, la reconciliación de Dios consigo mismo. Recién en una reconciliación definitiva puede haber un Dios para el cual es válido: Nadie en contra de Dios. ni siquiera Dios mismo.

Notas

ⁱ. Ver Hinkelammert, Franz J.: La deuda externa de América Latina. El automatismo de la deuda, DEI. San José, Costa Rica, 1988.

ⁱⁱ Ver Christus Víctor. An historical study of the three main types of the idea of the atonement. Custaf Aulén, New York. 1961