

Lenguaje teológico: plenitud del silencio*

**Gustavo Gutiérrez,
Lima, Perú.**

La teología es un lenguaje. Intenta decir una palabra sobre esa realidad misteriosa que los creyentes llamamos Dios. Es un *logos* sobre *theos*.

He dicho realidad misteriosa, y quisiera precisar que tomo el término misterio en su sentido bíblico. El filósofo francés Gabriel Marcel nos ayudó, hace unas décadas, a comprenderlo, distinguiendo entre problema o enigma y misterio. Dios no es un problema ante el cual nos situamos impersonalmente y tratamos —e incluso disecamos— como un objeto; tampoco es un enigma, una realidad definitivamente desconocida e incomprensible. Para la Biblia, Dios es un misterio en la medida en que es un amor que todo lo envuelve, alguien que se hace presente en la historia y en el corazón de cada uno a través de un impulso vital y liberador. Es el misterio del tú, según la expresión de Marcel, al que sólo podemos reconocer e invocar.

Por esa razón, siempre en una perspectiva bíblica, el misterio no es inefable, en el sentido literal del vocablo. Debe, más bien, con todas las limitaciones del caso, ser dicho y comunicado. Esconderlo, mantenerlo en un ámbito privado y recoleto, o reducirlo a unos cuantos iniciados, es ignorar su esencia misma. El misterio del amor de Dios ha de ser proclamado por calles y plazas. Esto supone un lenguaje, un medio de comunicación. Un hablar que ha de ser consecuente con el mensaje; consciente, por ello, de lo recortado de su experiencia y del saber que comunica. La pregunta que José María Arguedas dirige a un amigo: “¿es mucho menos lo que sabemos que la gran esperanza que sentimos?”¹, dice

* Discurso pronunciado el 26 de octubre de 1995, en su incorporación como miembro de la Academia Peruana de la Lengua.

1. “¿Ultimo diario?” en J. M. Arguedas, *Obras Completas*, Lima, 1983, t. V, p. 197.

bien el espacio en que se aloja un lenguaje teológico respetuoso de las complejas realidades que intenta comunicar. Más en la inquietante certeza de la esperanza que en la tranquilidad de un conocimiento inocuo.

Crear es una experiencia a la vez íntima y comunitaria. La fe es una relación entre personas, por eso decimos que es un don. El misterio de Dios debe ser acogido en la oración y en la solidaridad humana; es el momento del silencio y de la práctica. Dentro de él, y únicamente desde allí, surgirán el lenguaje y las categorías para transmitirlo a otros, para entrar en comunicación, en el sentido etimológico del término: en comunicación con ellos; es el momento del hablar.

Un bello texto del libro del Eclesiastés nos dice que a lo largo de la existencia humana todo tiene su hora y su razón: "tiempo de nacer, tiempo de morir (...), tiempo de callar, tiempo de hablar" (2, 7). No son momentos yuxtapuestos, el uno depende del otro, se nutren mutuamente. Sin silencio no hay hablar verdadero. En la escucha y la meditación comienza a dibujarse tenue y tímidamente aquello que será dicho. A su vez, la expresión de nuestro mundo interior nos hará ganar nuevas y fecundas zonas de silencio personal y de encuentro. Así sucede en teología.

Teniendo en cuenta estas consideraciones preliminares, quisiera hacer algunas reflexiones sobre la situación presente del lenguaje teológico. Observaciones que pueden quizá ayudarnos a ver el alcance de un hecho importante y cargado de futuro: desde hace unas décadas, en América Latina y más allá de ella, un hablar sobre Dios nace balbuceante, y marcado por la diversidad cultural del continente y las condiciones creadas por la pobreza y la marginación. Este será nuestro territorio en las páginas que siguen. Las preguntas que vienen de la inserción histórica de ese lenguaje teológico, su particularidad y al mismo tiempo su universalidad y, finalmente, la dimensión narrativa de la vida y las palabras de Jesús de Nazaret son algunos pasos que nos permitirán entrar en el asunto.

1. Dios enfermo y enfermero

No basta decir que la palabra sobre Dios nace de la necesidad de formular y comunicar una experiencia creyente. Esta tiene lugar en el seno de vivencias humanas, con la desafiante complejidad que ellas implican. Todo un mundo social y cultural interviene en la elaboración del lenguaje teológico. Cuando se viven situaciones humanas extremas las preguntas calan hondo, a través de lo anecdótico y pasajero la interpretación va a lo esencial. Nos colocan desnudamente ante las interrogantes básicas de todo ser humano. Si no descendemos, o ascendemos más bien, hasta el mundo del sufrimiento cotidiano, de la angustia que consume, de la esperanza que se enciende permanentemente, el quehacer teológico no adquiere espesor. Dos escritores nuestros nos ayudarán a dar carne —herida— al modo como el asunto se presenta entre nosotros.

Caminar entre los pobres

Felipe Guamán Poma es poseedor de un universo mental propio, eso lo ha hecho a veces difícil para lectores desprevenidos, sobre todo si están excesivamente marcados por una perspectiva y una lógica occidentales. Escribe su largo informe al rey de España como indio, miembro de un pueblo cuyas tribulaciones se propone denunciar y cuyos derechos quiere defender. Escribe, a la vez, como cristiano de reciente data, que hace de la vida de Jesús, que amó preferentemente a los pobres, el criterio fundamental para discernir entre justicia e injusticia en los Andes peruanos.

Andar anónimamente por treinta años en medio de los indios vejados y postergados le permite hablar de primera mano sobre los maltratos que reciben. Su denuncia está anclada en una dolorosa vivencia. La conocida muletilla “y no hay remedio”, con la que concluye sus penosas descripciones, dice con fuerza que aquello que vio y oyó lo condujo hasta las fronteras de la desesperanza. De esos parajes surge su grito y su interperlación. Al ver cómo “se desuella y se sirve — escribe en su castellano titubeante y aparentemente farragoso— de los pobres de Jesucristo”, exclama: “y así Dios mío, ¿adónde estás? No me oyes para el remedio de tus pobres, que yo harto remediado ando”². Grito en que el reproche puja por hacerse presente, como ocurre cuando en la Biblia, después de una desgarradora pintura de la situación de los pobres, Job afirma: “y Dios no hace caso de su súplica” (24, 12).

Guamán Poma nos hace tocar fondo. Estamos ante una pregunta que nace del sufrimiento del inocente, de aquello que A. Gesché llama el “mal desgracia”, distinguido del “mal culpable”³. Pero la interrogante brota igualmente de la experiencia de fe. En quienes hoy la formulan, y la formulamos, “la fe es precisamente la razón de la perplejidad”, dice —aludiendo a un estado de cosas semejante— un gran testigo de nuestro tiempo, el arzobispo sudafricano Desmond Tutu⁴. En efecto, el silencio de Dios es aún más insoportable para quien estima que el Dios de su fe es el Dios de la vida y del amor.

No queda allí Guamán Poma. Su reflexión se ahonda y esboza un lenguaje sobre Dios que desde las alturas andinas cree válido “para todo el mundo y cristiandad”⁵. El dolor de los pobres hace que reencuentre, y diga a su manera, una profunda intuición cristiana: “al pobre —sostiene— bien precian los ricos y los soberbios para ellos, pareciéndoles que donde está el pobre no está ahí Dios

2. *Primera Nueva Crónica y Buen Gobierno*, México, 1980, p. 1104

3. “Le Probleme du mal, probleme de société, en *Théologie de la libération*, Louvain, 1985.

4. “The Theology of Liberation in Africa”, en *African Theology in route*, New York, 1979, p. 163.

5. *Op. cit.*, 1168.

y la justicia⁶. Pues ha de saberse claramente con la fe que adonde está el pobre está el mismo Jesucristo, adonde está Dios está la justicia". Afirmación que tiene tras ella, sustentándola, el mensaje de los profetas bíblicos y el del propio Jesús⁷.

En la paradoja, casi en la contradicción, entre la pregunta angustiada: "Dios mío, ¿adónde estás? No me oyes?" y el esperado reconocimiento, sin embargo, de la presencia de Dios en los abandonados y maltratados de este mundo se sitúa el lenguaje teológico de Guamán Poma. El hablar sobre Dios no ahoga su voz en la intimidad de una experiencia dolorosa, ni menos todavía, se limita a enunciados de principio. Acarrea exigencias de comportamiento cotidiano. Nuestro autor es consciente de ello, escribe su texto para que no se menosprecie y persiga "a los pobres de Jesucristo"⁸. Para él, "servir a Dios nuestro Señor y favorecer a los pobres del Jesucristo" son dimensiones indispensables de la práctica cristiana⁹.

El Dios liberador

Siglos más tarde, otro "sentenciador a ojos y a vista", como decía Guamán Poma de él mismo, José María Arguedas llamó la atención sobre la persistencia y la extensión del sufrimiento de un pueblo marginado. Esta vez la religión parece acrecentar ese dolor injusto. Ante el Señor de los Temblores, en la catedral del Cuzco, el joven Ernesto, su otro yo, dice consternado: "renegrido, padeciendo, el Señor tenía un silencio que no apaciguaba, hacía sufrir (...), el rostro del Cristo creaba sufrimiento, lo extendía a las paredes, a las bóvedas y columnas. Yo esperaba que de ellas brotaran lágrimas"¹⁰. Lágrimas que provocan, e intentan justificar, otras que son derramadas por quienes ven conculcada su dignidad de seres humanos. Sufría y hacía sufrir. La belleza de la expresión contribuye a resaltar una realidad antigua, cruel y profunda.

Una religión que entristece y que no procura, como debiera hacerlo, que el corazón se ensanche en la alegría y la esperanza, hunde al pobre en su miseria y sus penurias. Lo que más indigna a Arguedas es que se haga sufrir a otro, no hay nada más sucio que eso. Y sabemos la importancia que tienen para él las categorías de limpieza y suciedad.

Nadie entre nosotros ha descrito con tanta empatía y maestría el dolor cotidiano y la energía inagotable de un pueblo históricamente postergado. Pero hay

6. *Ibid.*, p. 903.

7. *Cfr.* Mt 25, 31-46.

8. *Op. cit.*, p. 903.

9. *Cft. ibid.*, p. 1105

10. "Ríos profundos", en *op. cit.*, t. III, p. 24.

más, en el rostro del Cristo sufriente Arguedas percibe los rasgos del pongo, el indio humillado y maltratado por el siniestro personaje llamado el Viejo que encarna el Anti-Cristo. El parecido entre el crucificado y el pongo refuerza un tema frecuente en la teología que se elabora actualmente en América Latina: los pobres constituyen un pueblo crucificado¹¹. Nada puede dispensar de tener en cuenta esta situación para vivir y pensar la fe. Esa fue también la certera intuición evangélica de Bartolomé de las Casas cuando afirma —pensando en la población indígena— que había dejado en las Indias “a Jesucristo, nuestro Dios, azotándolo y afligiéndolo y abofeteándolo y crucificándolo, no una sino millares de veces”¹².

Ante interpretaciones religiosas diversas, que justifican unas y rechazan otras la opresión del pobre, un personaje de *Todas las sangres* preguntará irritado: “¿Cuánto Jesucristo hay?”. Más que una expresión escéptica y distante es una natural demanda de precisión y esclarecimiento. Líneas abajo viene la terrible comprobación: “El Dios de los señores no es igual. Hace sufrir sin consuelo”. De ese Dios que hace sufrir, el fino y tierno poeta que fue Gonzalo Rose habría dicho: “no es éste nuestro Dios ¿verdad, mamá?”¹³.

La frase sobre el Dios de los señores está encajada en el corazón del diálogo entre un sacerdote y un sacristán mestizo que lleva la voz de Arguedas. En el ejemplar de esta novela, que el escritor destinaba a su uso personal, se halla, al margen de este diálogo, la siguiente anotación manuscrita: “ésta es la novela máxima del mundo andino forjado durante la colonia”¹⁴. Clara prueba de la importancia que la lectura de Arguedas atribuye a su propio texto.

Una vez más, una condición desgarradora e injusta, así como la perplejidad ante el dolor humano, conduce sin intermediarios ni paliativos a la raíz y replantea tanto la posibilidad cuanto el modo de hablar de Dios. Pero Arguedas no sólo supo pintar la lacerante situación de un pueblo, fue atento igualmente a sus esperanzas sencillas y alegrías cotidianas. Por ello, pese a su trágica muerte, Arguedas podía escribir a un amigo —poco antes de que aquella ocurriera— que en el último tiempo “se fortaleció mi fe en el porvenir que jamás me falló. ¡Qué bien nos entendemos y vemos, juntos, regocijadamente la luz que nadie apagará!”¹⁵. Texto de un soplo vital en aparente, o real, oposición con lo que sucedería poco después.

-
11. Cfr. I. Ellacuría, “El pueblo crucificado”, en *Cruz y resurrección*, México, 1978, p. 48.
 12. “Historia de las indias”, en *Obras Escogidas* t. II, Madrid, 1957, p. 511.
 13. “La pregunta”, en *Hallazgos y extratextos*, México, 1968, p. 30.
 14. Reproducido en *Obras Completas*, IV, p. 457.
 15. Citado en G. Gutiérrez, *Entre las calandrias*, Lima, 1990, 24.

A tientas, con paso inseguro, desde una experiencia que teje la angustia junto con la esperanza, el dolor con la alegría, las tribulaciones con las certezas, Arguedas entra cada vez más hondamente en la enorme y compleja realidad que quiere expresar y transformar. Por momentos parece sentir que algo se reintegra a la vivencia del pueblo, al que ha ligado su suerte, y a su propia experiencia. Lo llamará el Dios liberador, Aquel que el sacristán mestizo —al igual que Guamán Poma, y con razón— declara ausente allí donde reina la injusticia¹⁶.

¿Hasta dónde va esta última percepción en Arguedas? Es difícil decirlo; además, hay umbrales personales que a nadie le está permitido cruzar, un mundo íntimo que debe ser respetado. Basta para nuestro propósito decir que los términos están planteados debidamente. La densidad humana que ellos expresan es una interpelación ineludible para todo hablar de Dios, cualquiera que haya sido la posición final de José María al respecto.

Ausencia y presencia

La atención al sufrimiento humano de orden personal y social, la pobreza y la marginación nos evitan, en palabras de Arguedas, “nadar en las cáscaras de esta nación”¹⁷. Lo secundario y superficial se evapora, las opciones ideológicas y religiosas se hacen irrelevantes, el lugar de nacimiento, la clase social y la raza cuentan poco. El dolor humano, como el sonido de la María Angola, al decir de Arguedas, penetra pesadamente en el ser humano, hasta que exclame como César Vallejo: “hoy sufro solamente” (“Voy a hablar de la esperanza”, en *Poemas en prosa*).

Todo un pueblo puede decir, desde su larga experiencia histórica, con el poeta:

Yo nací un día
que Dios estuvo enfermo,
grave
("Espergesia", en *Heraldos negros*)

Es un eco del lamento bíblico de Job:

Muera el día que nací
(...)
que no se sume a los días del año,
que no entre en la cuenta de los meses.
(3, 2.6)

16. "¿Último diario?", en *op. cit.*, t. V, p. 178.

17. "El zorro de arriba y el zorro de abajo", en *op. cit.*, t. V, p. 178.

Vano intento de dar vuelta a las manecillas del reloj para hacer retroceder el tiempo hasta antes de su nacimiento, de arrancar esa fecha del calendario a fin de eliminar de raíz su sufrimiento.

Sin embargo, no hay que olvidarlo, para Vallejo ese Dios enfermo es también un solícito enfermo que busca aliviar el dolor:

Y Dios sobresaltado nos oprime
 el pulso, grave, mundo,
 Y como padre a su pequeña
 apenas,
 pero apenas, entreabre los sangrientos algodones
 y entre sus dedos toma la esperanza.
 (Trilce XXXI)

Esperanza que nace en medio de la aflicción, esperanza humedecida por las lágrimas y por la sangre, pero no por eso menos real y vital. Dios enfermo, ausente y sordo, y a la vez Dios enfermero, interesado y tierno. Aproximación dialéctica, y por eso mismo fecunda, a una realidad que escapa a la univocidad.

No hay cuestionamiento mayor al lenguaje sobre Dios que el sufrimiento del inocente. ¿Cómo entender a un Dios amor en un mundo que lleva la impronta de la pobreza, del genocidio, de la violencia terrorista, del desprecio por los más elementales derechos humanos? Así de simple y apremiante. Se trata sin duda de una pregunta que supera en anchura la capacidad de respuesta que tiene la teología. No obstante, es una interrogante que no podemos eludir. Emanuel Levinas tuvo la penetrante intuición de construir, después del holocausto judío, una ética del otro teniendo al frente el rostro de alguien que decía: "no me mates" y de pensar a Dios en términos de Alteridad¹⁸. La pobreza y sus secuelas son el gran reto de nuestro tiempo. Pobreza que en última instancia significa muerte temprana e injusta, destructora de personas, familias y naciones. Es claro, en efecto, que ella no se reduce al campo social y económico, es un problema humano global.

¿Puede considerarse pre-crítica esta posición del problema? No es el momento de discutir este punto en detalle, ni de cuestionar el carácter axiomático con que es presentada esa observación en el horizonte de la Ilustración y de una razón que se muerde incansablemente la cola. Quisiera sólo decir que el discurso sobre Dios no puede esquivar la vida cotidiana de los pobres de este mundo, vida transida de pena y de esperanza. La experiencia de situaciones de hambre y opresión modifica el hablar acerca de Dios. Es más, todo lo realmente humano

18. E. Levinas, *Totalité et Infini*, La Haye, 1968. Cfr. las observaciones de D. Tracy, *Evil, Suffering, Hope: The Search for New Forms of Contemporary Theodicy*, (no publicado, junio 1995).

debe tener eco en ese lenguaje. El teólogo alemán Karl Rahner decía que en nuestro tiempo la realidad pugna por tomar la palabra. La teología debe situarse en ese esfuerzo, ella no puede colocarse en un punto muerto de la historia para verla pasar. Si no tiene en cuenta la existencia humana, con sus complejas idas y venidas, el lenguaje sobre Dios sería como el juego de tenis sin pelota que presenta Antonioni en una de sus películas.

Un lenguaje teológico que no rechaza el sufrimiento injusto y que no sepa proclamar en voz alta el derecho de todos y cada uno a ser felices traiciona al Dios del que quiere hablar. El relato de la creación que nos trae el libro bíblico de los comienzos, que llamamos el Génesis, dice al término de la semana fundadora: "y vio Dios todo lo que había hecho: y era muy bueno" (Gen 1, 31). El término usado para decir bueno tiene también la connotación de hermoso. De lo bueno y hermoso, obra de Dios, de la vida humana, trata la teología. Por eso mismo no puede olvidar aquello que quiebra la belleza de este mundo y asfixia las expresiones de alegría y felicidad de las personas. Si se aproxima al sufrimiento humano, a la pobreza y a la injusticia y se solidariza con quienes los experimentan es porque la palabra sobre Dios es siempre una palabra sobre la vida y la felicidad. Se trata de un lenguaje acerca de Aquel que la Biblia llama "el Dios amigo de la vida" (Sab 11, 26).

2. Entre Babel y pentecostés

Echar raíces en lo que André Malraux llamaba "la condición humana" es un requisito para un auténtico lenguaje teológico. Ese hablar debe tener en cuenta la diversidad cultural del género humano. Una reflexión sobre un paradigma bíblico que hoy pertenece al patrimonio común de la humanidad nos puede dar algunas luces.

Los relatos míticos surgen para dar cuenta de asuntos fundamentales y controvertidos. El pasaje del libro del Génesis conocido como el de la torre de Babel intenta explicar un hecho que se pierde en la noche de los tiempos: la diversidad de lenguas del género humano. Se trata de una narración, comúnmente leída como un castigo de Dios a una presunta empresa prometeica, que ha golpeado la imaginación del mundo occidental a lo largo de los siglos. La punición a aquellos que querían "hacerse famosos" (Gen 11, 4) construyendo una torre que pudiese llegar al cielo habría puesto fin a la existencia de una lengua primera y única (*cf.* Gen 11, 1); confundidos quienes participaron en la pretenciosa edificación, no pudieron entenderse más entre ellos (*cf.* Gen 11, 8-9) y legaron ese desencuentro a sus descendientes.

A la nostalgia del paraíso perdido, el mito de Babel añadió la añoranza de una lengua común, mitigada en el medioevo por la ilusión creada por el latín. En esa perspectiva, el acontecimiento de pentecostés que trae el libro de los

LENGUAJE TEOLÓGICO: PLENITUD DEL SILENCIO

Hechos (2, 1—11) aparece como lo opuesto a Babel¹⁹. Babel es la confusión y la diversidad, pentecostés el entendimiento y la unidad.

La que acabamos de recordar es la interpretación más frecuente, dominante además en el imaginario popular de occidente. Nunca faltaron voces discrepantes, pero ellas tuvieron menos gravitación. Vale la pena, sin embargo, retomar el asunto en función del tema que nos ocupa: el quehacer teológico.

Dante y las lenguas vulgares

En diferentes momentos de su obra, Dante Alighieri alude a la cuestión de las lenguas vulgares que en su tiempo comenzaban a desgajarse del latín. Le dedica finalmente un curioso e inacabado tratado: *De vulgari eloquentia* (Elocución vulgar) escrito en latín y en un estricto y sorprendente estilo deductivo.

Hombre medieval, Dante acepta la historicidad del relato de la torre de Babel. Lamenta la pérdida de la protolengua de la humanidad, hecho que atribuye al orgullo humano, y considera, por lo tanto, la diversidad de lenguas como fruto de un castigo divino²⁰. Hasta aquí, nada que merezca una atención particular; Dante parece asumir sin más la versión dominante en su época sobre el texto del Génesis. Pero la verdad es que finamente introduce en ella modificaciones sustanciales.

No esconde su propósito. Las primeras líneas de su libro hablan del vacío que intenta llenar. “Nadie —afirma— había tratado con anterioridad a nosotros la doctrina de la lengua vulgar”²¹. Ese es el punto. La lengua vulgar es “la más noble”; para dilucidar su sentido procura “vertir en este vaso el agua de nuestro ingenio”²². La lengua vulgar es la que “aprendemos sin regla alguna, imitando a nuestra nodriza”²³. Ella es —el asunto es capital y cargado de consecuencias— la más apropiada para expresar los sentimientos de gozo y amor. La lengua vulgar, más exactamente la que llama la “lengua vulgar ilustrada” (la famosa “pantera” cuyo olor revela su presencia²⁴), es por eso la lengua poética por excelencia. No cabe para Dante mayor elogio a la lengua vulgar.

19. En Hechos se usa un vocabulario muy semejante al que se encuentra en la versión griega de los LXX, del Génesis 11, 1-9 (cfr. F. A. Spina, “Babel”, en *The Anchor Bible Dictionary*, t.I, New York, 1992, pp. 561-562).

20. *Op. cit.* I, VI, p. 5-6. De esa punición habrían escapado únicamente quienes se negaron a participar en la construcción, ellos continuaron hablando la lengua de Adán que, según Dante, es el hebreo (cfr. *Ib.*, VI, p. 8).

21. *Ibid.*, I, I, 1.

22. *Ibid.*, I, I, 2.

23. *Ibid.*

24. *Ibid.*, I, XVI, 1.

Dante considera que el episodio de Babel es "digno de recuerdo"²⁵. ¿Qué entiende por eso? Cuando se lee su tratado se tiene la impresión de que lo dice no tanto porque trae a nuestra memoria un castigo a la osadía humana, sino porque da lugar a las lenguas vulgares. Lo ocurrido en Babel resulta algo así como una *felix culpa*, una culpa feliz a la que debemos la existencia y la riqueza de lenguas diferentes, que nos permiten expresarnos poéticamente. En Babel, el ser humano se hace sensible a la sonoridad del lenguaje²⁶. La defensa del italiano incipiente de su tiempo, que él emplea y lleva a la mayoría de edad con su poesía, se convierte de alguna manera en "lengua de gracia", como lo fue la lengua edénica que hablaba Adán²⁷. El castigo se convierte en gracia, la maldición en bendición.

Todo esto no significa que esté ausente en Dante el anhelo de una lengua universal. Sin embargo, ello no implica para él un regreso al pasado, se coloca más bien en el porvenir como una superación de las condiciones lingüísticas nacidas en Babel. De esa voluntad y búsqueda da testimonio, por ejemplo, la *Divina Comedia*.

¿Maldición o bendición?

La interpretación cuestionadora que hace Dante del texto del Génesis no fue el único embate que sufrió la comprensión corriente de ese pasaje, pero es sin duda uno de los más significativos. Su aporte consistió en poner en duda la idea de que la diversidad de lenguas era simple y llanamente una punición de Dios. Calvino, a pesar de su conocido rigorismo, se acerca también a esta manera de ver; hace notar que la dispersión de pueblos de que se habla en el capítulo 10 del Génesis es algo deseado por Dios.

De otro lado, investigaciones contemporáneas (arqueológicas e históricas) sobre la región de Mesopotamia han probado la existencia en la antigüedad de ciudades construidas alrededor de torres muy altas. Hay incluso documentos acerca de empresas de esa naturaleza, llevadas adelante como manifestaciones de poder y dominio, que quedaron inacabadas²⁸. Esto ha hecho decir a algunos estudiosos que la primera referencia a la historia concreta de la humanidad que encontramos en el libro del Génesis se halla precisamente en el relato de la torre de Babel.

25. *Ibid.*, I, VII, 5.

26. Cfr. el excelente artículo de Roger Dragonetti, "Dante face à Nemrod", en *Critique*, t. XXV (1979) nn. 387-388, pp. 690-706.

27. *Ibid.*, I, I, 6.

28. Cfr. el minucioso y documentado estudio al respecto de Ch. Yelhlinger, *Weltreich und "eine Rede"*, Freiburg, 1990, que presenta, además, una historia de la exégesis del episodio de Babel.

Esos hechos fueron seguramente ingredientes para el o los autores del relato. Además, la historia del pueblo judío y la lectura atenta de otros textos de la Biblia dibujan mejor el perfil de las motivaciones de esa narración. En diversas ocasiones, por ejemplo, los judíos vieron su territorio ocupado por los grandes imperios de la región y fueron condenados por los dirigentes políticos del país enemigo a trabajos forzados. Tal vez a labores como las descritas en el pasaje bíblico que analizamos.

Esto ha llevado a una buena parte de la exégesis moderna a decir que el texto debe ser leído como fruto de la experiencia histórica y dolorosa de un pueblo subyugado²⁹. Todos los elementos mencionados entran en una composición literaria que se convierte de ese modo en un paradigma de la vida de la humanidad y que se coloca más allá de las coordenadas de tiempo y lugar.

Indudablemente, como la antigua y frecuente interpretación lo afirmaba, hay una recusación a la pretensión de los constructores de la ciudad y la torre. Pero ésta consiste, más que en una empresa prometeica de rivalidad con Dios, en un intento político de índole totalitaria, orientada a dominar a las personas. Y en esa medida es, en efecto, una ofensa a Dios. Por consiguiente, la lengua única no significa —en el relato que estudiamos— la expresión de una idílica unidad de la humanidad, ni ha de ser un ideal añorado, debe ser vista más bien como una imposición imperial. Ella facilita la centralización del poder y el yugo político³⁰. Ambos están simbolizados por la altura de la torre, tal vez una fortaleza militar, llamada a ser un punto de referencia y también de intimidación.

No es necesario apelar a las más torvas intenciones para dar cuenta de esta pretensión del papel que se quiere hacer jugar a una lengua única. Como lo demuestra la experiencia histórica, el asunto surge espontáneamente en quienes tienen en sus manos el poder, o están cerca de él. Ese es el tema, lo recordamos todos, de la carta que Nebrija dirige a la reina Isabel para presentarle su novísima y clásica *Gramática castellana*³¹. Los términos son conocidos.

La observación lo ha convencido de que “siempre la lengua fue compañera del imperio y de tal manera lo siguió, que juntamente comenzaron, crecieron y florecieron, y después junta fue la caída de entrambos”. El maestro Nebrija proporciona varios ejemplos históricos al respecto y argumenta en favor de su obra tomando pie en la coyuntura de 1492, fecha de la publicación de su gramática. Considera que su libro es particularmente oportuno en el momento que la

29. En esa línea se sitúa la interpretación de Milton Schwantes “A Cidade e a Torre (Gn 11, 1-9)”, en *Estudios Teológicos*, XXI (1981) 2, pp. 75-106.

30. Según D. E. Gowan, el verdadero problema de este pasaje es “la excesiva concentración de poder” (*From Eden to Babel. A Commentary on the Book of Genesis 1-11*, Gran Rapids, 1988, p. 119).

31. Salamanca, 1492.

reina tiene “debajo de su yugo a muchos pueblos bárbaros y naciones de peregrinas lenguas”. Pueblos que, después del “vencimiento, tienen necesidad de recibir las leyes que el vencedor pone al vencido y con ellas nuestra lengua”; cosa que esas naciones pueden hacer ahora mejor y más rápidamente gracias a la gramática que deposita en manos de la soberana, “en cuya mano y poder, no menos está el momento de la lengua que el arbitrio de todas nuestras cosas”. También de la lengua puede disponer la autoridad política.

En otras latitudes, en una hora igualmente decisiva políticamente hablando, reaparece esa visión de la lengua. En el fragor de los movimientos sociales y de los debates de la revolución francesa se busca forjar una nación unitaria con un firme poder central. El paradigma de la confusión de Babel viene nuevamente a la memoria. A él habían recurrido igualmente los pensadores utópicos del siglo XVI, pero aquí estamos ante la construcción concreta de un Estado moderno. El célebre abate Gregorio denuncia lo que a sus ojos era una gran contradicción: “con treinta dialectos —dice— nosotros estamos en cuanto a la lengua en la situación de Babel, mientras que en materia de libertad estamos a la vanguardia de las naciones”³².

La variedad de lenguas manifiesta, pues un grave atraso histórico, urge suprimirla si se quiere avanzar hacia la modernidad. Se trata de eliminar las consecuencias funestas de Babel. Las lenguas regionales deben desaparecer, el establecimiento de una sola lengua para todos sellaría la unidad nacional. La lengua única deviene un importante instrumento político en un mundo moderno que daba entonces sus primeros pasos. Ella contribuirá a desarrollar la vertiente totalitaria de aquello que J. Habermas llama la razón instrumental.

Nebrija y Gregorio (podríamos sin dificultad sumar a ellos muchos otros nombres) se colocan del lado del poder. Distinto es el punto de vista de quienes sufren las consecuencias de una voluntad imperial e incluso totalitaria. Incluso, como lo denuncia la siempre estemecedora leyenda del Gran Inquisidor de Dostoievski, haciendo creer al pueblo que goza de libertad. Esta sería la perspectiva del texto del Génesis y la razón del rechazo a la ficción de una comunidad humana expresada en una lengua única, de modo que no se encuentren obstáculos a las órdenes del poder central.

En ese telón de fondo, la diversidad de lenguas, lejos de ser un castigo para los pueblos dominados, es una protección de su libertad. Impide que un poder despótico se imponga sin trabas. Si punición hay, ella tiene como objeto la voluntad impositiva y opresora de unos cuantos y no una presunta ambición del ser humano por emular orgullosamente a Dios. Exégetas y teólogos contemporá-

32. “Sur la nécessité et les moyens d’anéantir les patois et d’universaliser l’usage de la langue française”, citado en M. De Certeau (ed.), *La révolution française et les patois*, Paris, 1975.

neos de renombre han hecho notar oportunamente que en este pasaje bíblico en ningún momento se habla de castigo al género humano. El pensamiento atribuido a Dios expresa más bien su deseo de atajar una empresa de dominación que parece tener el campo libre (cfr. Gen 11, 6). No se dice, por ejemplo, que la ciudad y la torre edificadas gracias a nuevas técnicas de construcción (que el texto bíblico describe con precisión) fuesen destruidas. Es detenida una intención de señorío injusto, no lo que hoy llamaríamos el progreso humano.

Diferentes estudiosos (nos referimos a teólogos como K. Barth³³ y a exégetas del estilo de G. von Rad) han observado, además, que la diversidad de pueblos y lenguas es más bien presentada en el conjunto del libro del Génesis (ver, por ejemplo, el capítulo anterior al del relato de Babel) como una gran riqueza para la humanidad y como deseada por Dios. Décadas atrás, el exégeta judío B. Jacob había hecho ya un perspicaz apunte: “la dispersión de los pueblos no es un castigo destructor de la unidad original de la humanidad (...) la dispersión de la humanidad sobre la tierra es una inevitable consecuencia de su propagación y el cumplimiento de la bendición divina: multiplíquense y llenen la tierra”³⁴.

Estamos sin duda ante un texto polisémico. Pero es suficiente para nuestro propósito decir que hoy asoma con firmeza y creatividad una interpretación que no sólo puede presentar en su favor viejas intuiciones que es posible rastrear en la historia de la lectura de ese relato a lo largo de los siglos, ella se basa también en un exigente acercamiento actual al texto y a su contexto. De otro lado, la valoración contemporánea del pluralismo étnico y cultural abre nuevas pistas para la comprensión de este mito fundador de la diversidad de lenguas³⁵.

Cada uno en su propia lengua

Asistimos hoy a uno de los acontecimientos más cargados de consecuencias para el cristianismo contemporáneo: la fe cristiana no sólo ha comenzado a

-
33. Pero, al mismo tiempo, es oportuno recordar que Barth tomó con mucho cuidado una distancia neta respecto de algunas secuelas del nacionalismo alemán surgido entre las dos guerras mundiales. En efecto, la teología (“seudoteología” la llama Barth) que estaba en sintonía con ese movimiento buscaba apoyarse en el episodio de Babel para fundamentar su punto de vista. Esa coyuntura pesa sobre la interpretación que hace Barth de este relato bíblico (cfr. *Dogmatique*, Genève, 1964, vol. III, t. IV, pp. 318-331).
 34. *The first Book of the Bible. Genese*, New York, 1974, p. 79. El libro fue publicado originalmente en alemán, en 1934.
 35. “El relato de la torre de Babel tiene un profundo significado para una teología bíblica del pluralismo. En primer lugar, lo que Dios quiere para su creación es la diversidad, más que la homogeneidad. El pluralismo étnico ha de ser recibido como una bendición divina” (B. Anderson, “La torre de Babel: paradigma de la unidad y diversidad humanas”, en *Concilium* 121, enero 1977, p. 80).

surgir, sino que ha crecido y madurado en el corazón de pueblos y culturas no occidentales. Ciertas discrepancias en la interpretación de los tiempos que vivimos, y de los retos que nos traen, provocan actualmente al interior del mundo cristiano tensiones, desencuentros y temores que impiden tomar conciencia que algo más importante que esas diferencias de opinión —incluso acerca de temas cuyo interés es evidente y urgente— está sucediendo entre nosotros.

En un influyente artículo³⁶, a modo de balance del concilio Vaticano II, Karl Rahner decía que teológicamente hablando podían distinguirse tres grandes períodos en la historia de la Iglesia: en primer lugar, el corto tiempo que va de Jesús a Pablo de Tarso, ligado al mundo judío; luego el lapso que transcurre entre Pablo y la víspera del Vaticano II, en el siglo XX, vinculado al mundo occidental. El tercer momento empezó con el Vaticano II y debe enfrentar el gran desafío de la universalidad en la diversidad. El esquema de Rahner puede tal vez ser discutido por los historiadores, pero no se le puede negar su carácter estimulante e incluso provocador.

El reconocimiento del otro, cultural y étnicamente, es una exigencia mayor de nuestro tiempo. La percepción de la alteridad nos hará entender que aquello que parece contradictorio, o sospechoso de ingenuidad, para una mentalidad moderna y secular surge como real y prometedor en otro contexto socio-cultural. Por senderos inéditos y atajos imprevistos, la experiencia de pueblos olvidados y maltratados resulta fecunda para las dos grandes dimensiones de la vida cristiana: la mística y la solidaridad humana. En ellas echa sus raíces un discurso sobre Dios que no se presenta como un simple reflejo de lo que sucede allí donde el cristianismo estuvo presente desde hace muchos siglos.

Obligado a aclimatarse en un medio distinto y a alimentarse con la savia que viene de otras tierras, el lenguaje teológico da robustos frutos de sabor algo diferente a aquel que era familiar para muchos, pero no por ello menos auténticos y nutritivos. La creación de “invernaderos” culturales y eclesiales para reproducir por doquier el clima occidental en su versión europea sólo conduce a situaciones artificiales y sin futuro. Las exigencias de lo que hoy se llama inculturación —término nuevo para una realidad antigua—, en la que han insistido Juan Pablo II y los obispos latinoamericanos reunidos hace unos años en Santo Domingo (1992), van más allá de la adaptación y convocan a una renovación de categorías mentales³⁷.

36. *Concern for the Church*, New York, 1981, pp. 77-78.

37. El punto ha sido reiterado recientemente en el discurso de Juan Pablo II en las Naciones Unidas (5 de octubre de 1995): “el mundo debe aprender todavía a convivir con la diversidad (...). La realidad de la ‘diferencia’ y la peculiaridad del ‘otro’ pueden sentirse a veces como un peso, o incluso como una amenaza. El miedo a la ‘diferencia’, alimentado por resentimientos de carácter histórico y exacerbado por

En ese proceso se inscriben al presente muchos esfuerzos en el hablar acerca de Dios. Vale para el lenguaje teológico arraigado en un determinado mundo social y cultural lo que Dante decía de las lenguas vulgares. Así como ellas expresan de modo singular los primeros sentimientos de gozo y de amor (por eso constituyen la lengua propia de la poesía), de modo similar los caminos que toma hoy la palabra sobre Dios a partir de vivencias particulares están en las mejores condiciones para decir con fuerza y autenticidad la alegría y el dolor, la esperanza y el amor. El discurso sobre Dios no es actual e interpellante, sino en la diversidad con que es formulado y recibido.

¿Pero en esta apología de la particularidad qué espacio queda para la universalidad? Lo primero que debe ser recordado es que los lenguajes teológicos son acercamientos convergentes al misterio de Dios, reconocido e invocado en la fe, raíz de toda palabra sobre El. Pero con ser fundamental, éste no es el único factor de unidad y universalidad, ellas dependen también de la densidad humana que el lenguaje teológico traiga consigo.

La penosa polémica en que se enfrascaron Julio Cortázar y José María Arguedas hace cerca de veinte años puede darnos algunas luces al respecto. Decimos penosa porque ambos escritores sufrieron por este motivo. Cortázar nunca se repuso de ella, varios testimonios privados dan fe de esto. Arguedas, por su parte, se sintió herido y afinó la puntería de sus irónicos dardos.

El debate partió de la llamativa frase que Arguedas deja consignada en uno de sus diarios: "soy (...) un escritor provincial"³⁸. Era, para él, una manera de decir que no quería ser un escritor profesional. Pero José María —y esto escapó en cierto modo a Cortázar— hará también afirmaciones de orden universal, para sorpresa de aquellos que lo quieren arrinconar en el arcaísmo y el localismo. La universalidad le viene no por la extensión de su experiencia, sino por la intensidad con que vive su propio universo. "Provinciano de este mundo"³⁹ se llama, no sin picardía, a sí mismo en una ocasión. La universalidad humana en la que desemboca Arguedas a partir del indio y el mestizo del Perú lleva la marca del dolor y la esperanza, de la angustia y la ternura de los a veces considerados como un desecho humano. Ese sello, lejos de limitar su perspectiva, le da amplitud y fuerza histórica. "En la voz del charango y de la quena, lo oiré *todo*", dice al terminar su *¿Último diario?* La suya es la universalidad concreta que —como decía Hegel— se expresa en lo singular.

las manipulaciones de personajes sin escrúpulos, puede llevar a la negación de la humanidad misma del otro". Líneas más abajo recuerda también la "fundamental dimensión común" de la humanidad y alerta ante formas peligrosas de nacionalismo.

38. *El zorro de arriba y...* op. cit., V, p. 25.

39. *Ibid.*, p. 143.

En la medida en que el lenguaje sobre Dios asume la condición humana con sus dudas y certezas, generosidades y egoísmos, inseguridades y firmezas, risas y llantos, atraviesa el espesor de lo social, del género, de lo étnico y lo cultural para llegar a las dimensiones más hondas de lo humano. "Si el lenguaje así cargado de extrañas esencias —insiste Arguedas— deja ver el profundo corazón humano, si nos transmite la historia de su paso por la tierra, la universalidad podrá tardar quizá mucho; sin embargo vendrá, pues bien sabemos que el hombre debe su preeminencia y su reinado al hecho de ser uno y único"⁴⁰.

Algo semejante sucede en teología. No tendremos un lenguaje vivo sobre Dios sin una relación lúcida y fecunda con la cultura de una época y de un lugar. Simultáneamente, las distintas teologías particulares deben establecer una estrecha comunicación entre ellas, puesto que intentan una palabra sobre realidades únicas, que se sitúan en un mundo cada vez más interdependiente. No puede haber entre ellas compartimentos estancos, los crean los nacionalismos estrechos y sin visión histórica. Hablamos de una diversidad que acentúa y enriquece lo que hay en común.

El episodio de pentecostés, considerado a veces como el paradigma de una lengua universal, ilustra esta necesaria comunicación desde la diversidad. No se trata de hablar un solo idioma, sino de ser capaz de entenderse. En la narración del acontecimiento se dice que personas venidas de lugares diferentes escuchaban a los discípulos de Jesús y los entendían —se afirma en tres ocasiones— a partir de su propia lengua (Hch 2, 6.8.11). Cada quien habla su idioma, pero se comprenden. De este modo, pentecostés, lejos de ser un paradigma antibabélico, reforzando la añoranza de una lengua única, significa más bien una valoración de los variados grupos étnicos presentes en Jerusalén. Con sólo una salvedad: las legítimas diferencias lingüísticas entre ellos no sólo no deben obstaculizar la comprensión mutua, deben favorecerla.

El lenguaje sobre Dios se inspira en el mensaje cristiano, pero también —indisolublemente— en el mundo como un hecho de vida. Esto último depende de circunstancias históricas muy precisas. No hay teología que no tenga su dejo propio para hablar de Dios. Un sabor, un gusto especial, que es lo que la palabra dejo significa también. Las diferencias en ese hablar deben ser respetadas. No uniformidad impuesta, pero sí fidelidad al mensaje evangélico y entendimiento en la diversidad. Evitar el temor al otro y a la diferencia para establecer una comunicación plena. La tensión entre la particularidad y la universalidad es de una gran fecundidad para el lenguaje teológico.

40. "La novela y el problema de la expresión literaria", en *op. cit.*, II, p. 196.

3. El narrador narrado

Partiendo de la densidad de la vida humana, un lenguaje anclado en un mundo cultural determinado debe saber narrar la experiencia de Jesús y de quienes han acogido su testimonio. A ella está dedicada la tercera parte de esta presentación.

La Biblia está formada por narraciones de tipo muy diverso. Más por historias que por una historia. Relatos que hablan de los grandes temas que preocupan a la humanidad: el origen de los tiempos, la razón de lo existente, la vida y la muerte de los seres humanos, la relación con la naturaleza. Relatos que nos refieren los avatares históricos de pueblos y colectividades y también testimonios de procesos personales e íntimos. Dios, más concretamente la humanidad de Dios, Jesús, se hace presente a aquellos que lo acogen en sus vidas a través de relatos⁴¹. La palabra sobre El debe, por consiguiente, llevar esa impronta narrativa. El célebre texto de Blas Pascal que contrapone “el Dios de Abraham, de Isaac, de Jacob y de Jesucristo” al “Dios de los filósofos” es precisamente el contraste del Dios de la narración al Dios del concepto y la abstracción.

Contar la práctica cristiana, inspirada en la confianza en el amor, en la fe, es intercambiar experiencias. Intercambio que, como decía el siempre agudo Walter Benjamin, es “la realidad más segura entre las cosas seguras”. Eso fue lo que hizo Jesús. En ello insisten las teologías sensibles al significado y alcance de la praxis humana y cristiana.

Un saber con sabor

En los primeros tiempos del cristianismo, la teología se limitaba a una meditación sobre la Biblia, orientada —como debe ser el caso de toda teología— a enriquecer la vida cotidiana del creyente, la práctica cristiana. El lenguaje teológico se presentaba así como una sabiduría, una vez más en el sentido bíblico del término: un saber que no ha perdido su vínculo con el sabor, un saber gustoso. Un hablar que sea al mismo tiempo un disfrutar. “Proponemos —dice san Pablo— una sabiduría sobre Dios que es un misterio” (1Cor 2, 7), término cuya significación ya hemos precisado, vale decir un conocimiento sabroso de ese tú que invocamos en la fe.

El contacto con el mundo greco-latino, en especial con la filosofía, lanzó a la teología por el camino del discurso y la argumentación en un trans fondo metafísico. Sin duda, ese encuentro con la razón griega y hoy con la razón crítica contemporánea dio, y da, lugar a una reflexión teológica de envergadura. Pero muestra también sus límites y sus riesgos. Uno de ellos consiste en dejarlo

41. Lo ha recordado E. Jünger, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübinga, 1977, cap. XIX.

todo a un lenguaje intemporal y distante sobre la realidad que llamamos Dios, al cual nos acercamos con una fe que postula la categoría tiempo y el encuentro personal.

Por ese motivo, se ve claro en nuestros días que, sin desestimar el aporte que acabamos de recordar, es importante recuperar la dimensión narrativa antes mencionada. La perspectiva filosófica hizo interpretar, durante mucho tiempo, la conocida frase del evangelio de Juan "en el principio era la palabra" (1, 1) en el sentido del *logos* griego, concepto y razón humana. Fue puesta de lado, entonces, la complejidad del término en su substrato semántico. Debajo del vocablo *logos* empleado por Juan está el *dabar* hebreo, que significa simultáneamente palabra y acontecimiento. Es el *dabar*, así entendido, en su doble dimensión, que se halla en el principio. Es la palabra hecha carne humana⁴².

Ahora bien, un acontecimiento debe ser contado, dicho. El relato oído da lugar a otras narraciones. "Lo que hemos escuchado (...) lo narraremos", dice el salmo 78 (vv. 3-4). Se establece de este modo una cadena narrativa, hecha a la par de memoria de sucesos pasados y de factura de otros nuevos. Una comunidad creyente es siempre una comunidad narradora. Expresa así su fidelidad a Jesús, cuya palabra sobre Dios fue precisamente una parábola, algo que se coloca (ése es su sentido etimológico) sencillamente al lado de otra cosa a cuya comprensión se invita. Una comparación hecha relato que incita a un comportamiento similar.

Tomemos, por ejemplo, un texto que nos es familiar: la parábola que acostumbramos a llamar del buen samaritano. Motivado por la pregunta: ¿quién es mi prójimo?, Jesús cuenta la historia de dos personajes de una cierta importancia en el pueblo judío (ambos ligados al culto religioso) que se mostraron indiferentes ante el sufrimiento de un desconocido, tal vez por razones de pureza ritual. El tercer personaje es un samaritano, perteneciente por lo tanto a un pueblo y a una religión que eran objeto de desprecio en ese entonces. El samaritano se aproxima al herido y se hace su prójimo. El pasaje concluye con una breve y tajante frase de Jesús al destinatario del relato: "vete y haz tú lo mismo" (*cf.* Lc 10, 29-39).

El texto no nos trae una definición de la categoría prójimo, ni un discurso sobre la caridad o la solidaridad humana. Estamos ante una simple pero motivadora comparación que nos convoca a ser capaces de conmovernos en presencia de un ser humano maltratado y sufriente y a actuar con eficacia en su

42. Un texto paralelo del mismo autor da luces al respecto. La Palabra, además de oída, es vista y palpada: "lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y tocaron nuestras manos acerca de la Palabra de vida es lo que les anunciamos" (1 Jn 1, 1).

ayuda. No interesa que esa persona nos parezca lejana desde un punto de vista cultural, social, racial o religioso, nuestra acción debe hacerla cercana.

Veamos otro texto evangélico. Esta vez no es una parábola, es el relato de un gesto de Jesús. Me refiero a aquel que designamos apresuradamente como la multiplicación de los panes, término que no se halla por cierto en el pasaje en cuestión. El relato nos habla más bien de sensibilidad ante el hambre de las personas, de compartir y de saber hacerlo a partir de lo poco que se tiene. Para ello es necesario vencer la mezquindad y la resignación que nos llevan a ver como imposibles tareas que están en nuestras manos y en nuestra inventiva. Eso es lo que Jesús dice a sus amigos al pedirles que repartan el pan. Al final del texto, las doce canastas plantadas en medio de la hierba —en la historia humana— son un llamado a seguir compartiendo. Es más, compartir lo que se posee debe ser en adelante el signo de aquellos que acogen el relato. Y por ese motivo es igualmente el criterio que permite discernir dentro del comportamiento humano.

Tampoco hay aquí una argumentación a partir de definiciones y deslindes doctrinales, pero sí un gesto de amor que se manifiesta en el compartir el pan. Se encuentra también la interpelación a continuarlo por nuestra parte a lo largo de la historia. Los grandes relatos bíblicos, así como aquel que nos habla de la vida y la muerte de Jesús, tienen un valor, que hoy llamaríamos performativo, para quienes toman contacto con ellos. Y para la teología ésta no crea enteramente el lenguaje de la fe, lo encuentra ya de manera germinal y exigente en la Biblia⁴³.

Jesús fue un narrador. Sus relatos suscitan otros que de una manera u otra hablan de él y de su testimonio. Jesús es el narrador narrado. Desde este punto de vista el cristianismo no es sino una saga de relatos. Es como “la historia de una cadena que pasa de mano en mano a través de los siglos”, según dice Julien Greene hablando de la existencia humana; en cierto modo vale para los relatos lo que él dice de la vida humana, cada una “parece casi siempre incompleta. Ella es como un fragmento aislado en un largo mensaje del cual no nos entrega sino una pequeña parte”⁴⁴. Después de todo, ¿qué es una vida humana sino un relato que desemboca permanente e inquietantemente sobre otro?

Contar es el modo propio de hablar de Dios, no se trata solamente de una forma literaria y menos aún de un recurso pedagógico, como nos gusta decir a propósito de las parábolas evangélicas, es el lenguaje justo y apropiado para decir Dios, ellas pertenecen a la naturaleza del evangelio. Lo ha subrayado con

43. Cfr. G. Ebeling, *Introduction to a Theological Theory of Language*, Glasgow, 1973, p. 188.

44. En el prólogo a su novela *Varouna*, París, 1940, I-II.

fuerza en nuestros días la llamada teología narrativa⁴⁵. No se pretende que el simple acto de relatar sea capaz de iluminar los más recónditos lugares de la existencia y la historia humanas, pero es un gesto que tiene su luz propia, por modesta que sea.

La narración incorpora dentro de ella al oyente. Cuenta una experiencia y la convierte en experiencia de aquellos que la escuchan. Lo propio del relato es la invitación, no la obligación; su terreno es la libertad, no el mandato. Una teología que ponga en él sus pies, que sepa narrar la fe, será una teología humilde y respaldada en el compromiso personal. Una teología que propone y que no pretende imponer, que escucha antes de hablar⁴⁶. La verdad surge del silencio, decía Simone Weil muy poco antes de su muerte. Eso vale también para el hablar de Dios.

Una hermenéutica de la esperanza

La teología, dice Paul Ricoeur, nace en la intersección de "un espacio de experiencia" y de "un horizonte de esperanza". Espacio en el que se verifica un contacto personal con el testimonio de Jesús, el predicador itinerante de Galilea que conocemos por el relato bíblico. Esperanza que se afirma no en la repetición de esa narración, sino en la recreación de ella en la vida de aquellos que se sienten convidados por la experiencia de Jesús y sus amigos. La teología es en verdad una hermenéutica de la esperanza. Hermenéutica que debe ser hecha y rehecha constantemente. "Dar razón de la esperanza", la llama la Escritura (1Pe 3, 15).

El testimonio de Jesucristo es siempre interpelante e inquietante. Según él, la existencia humana no alcanza su pleno sentido sino en la entrega total y a la vez cotidiana. La referencia a esa experiencia no es fijación al pasado, por el contrario, es un modo de introducirlo en el presente, de allí que su recuerdo haya sido considerado peligroso para una historia dominada por el egoísmo y la injusticia⁴⁷.

-
45. Cfr. los artículos germinales de H. Weinrich, "Teología narrativa", y de J. B. Metz, "Breve apología de la narración", en *Concilium* 85 (mayo 1973) pp. 210-221 y 222-238. Ver también un estado crítico de la cuestión en B. Wacker, *Teología narrativa* (con una importante introducción de C. Molari, Brescia, 1981, y un panorama más reciente en C. Rochetta, "Teología narrativa" en *Rivista di teologia* 2 (1991) pp. 153-180. La perspectiva ha penetrado también los estudios bíblicos, cfr. J. N. Aletti, "L'approccio narrativo applicato alla Bibbia: stato della questione e proposte", en *Rivista biblica* XXXIX (1991) pp. 257-276.
46. Quizá, como el profeta Jeremías, la teología debería declarar desde el inicio "yo no sé hablar" (1, 6), su lenguaje sería así más respetuoso del misterio de Dios y de la libertad de su interlocutor.
47. Cfr. J. B. Metz, "Ricordo rischioso della libertà di Gesù Cristo", en *La fede nella storia e nella società*, Brescia, 1978, pp. 89-98.

Hacer memoria, por ejemplo, de la vida y la muerte de un hombre de nuestro tiempo, como Mons. Oscar Romero, es contar fiel y creativamente la vida y muerte de Jesús en el hoy de América Latina. El podía decir con el Maestro "a mí nadie me quita la vida, yo la doy" (Jn 10, 18). Acto supremo de libertad que podemos reencontrar en otros relatos, muchos de ellos sencillos y de todos los días, y por eso de menor impacto público. Todos ellos significan cuestionamientos para quienes viven ajenos al dolor del otro, pero son igualmente invitaciones a un cambio de actitud. Propuestas que dejan a nuestra libertad e ingenio el hallar los caminos, y también —¿por qué no?— las motivaciones que cada uno quiera darse, que conducen a la práctica de la solidaridad humana.

No es que el argumento lógico y el pensamiento sistemático no tengan un lugar en teología, ocurre que deben nutrirse siempre de una fe que no revela todo su sentido, sino en el relato vivo y vivificador. Aunque contar sea ya una manera de interpretar, hay sin duda un momento para narrar y un tiempo para argumentar. La praxis cristiana es objeto de narración y de reflexión. El lenguaje teológico tiene que hacer la teoría de su orientación narrativa, pero evitando perderse en los vericuetos de un razonamiento árido.

La teología debe proteger las categorías del relato y el recuerdo si desea mantenerse fiel a sus fuentes y cumplir una función liberadora de todo aquello que no permite al ser humano hacer respetar su dignidad y desplegar todas sus posibilidades. Instintivamente lo hace el pueblo pobre cuando a través de relatos y leyendas —que los antropólogos recogen con fruición— retoma los grandes temas humanos y cristianos, expresando a través de ellos su fe en el Dios liberador.

4. Conclusión

Permítanme unas palabras para terminar. Echar raíces en la compleja y densa condición humana de nuestros pueblos, expresarse a partir de nuestro universo social y cultural y, finalmente, tomar en serio la dimensión narrativa de la fe cristiana son características esenciales del lenguaje teológico que se forja hoy en América Latina.

Hay en él algo de ruptura con el pasado inmediato y mucho de continuidad con una perspectiva auténticamente tradicional que se remonta a las fuentes de la revelación. De algún modo puede decirse que esta teología, como una buena parte de la literatura latinoamericana contemporánea, busca que los pobres, los considerados insignificantes, los garabombos invisibles de nuestra historia —para tomar la expresión de Manuel Scorza⁴⁸— puedan ser vistos y escuchados. Hay aquí una

48. *Historia de Garabombo, el invisible*, Barcelona, 1972.

convergencia significativa y llamada a gran fecundidad.

Los griegos llamaban teólogos a los poetas que como Homero y Hesfodo (y también la figura mítica de Orfeo) compusieron teogonías, explicaciones mitológicas de los orígenes de la humanidad. El propio Platón será considerado teólogo por los neoplatónicos y los primeros escritores cristianos. La tradición cristiana recoge el vocablo teología que encuentra en el mundo helénico, pero intenta mantener la doble referencia a los orígenes y al presente. Las narraciones evocadas hace un momento apuntan a convertir en cercano y actual lo que podía parecer remoto y prisionero del pasado. Sin embargo, la intuición de los antiguos griegos es correcta: sólo el lenguaje poético, hecho de silencio y de palabra, es capaz de hacer presente a quien a veces sentimos ausente. Juan de la Cruz, que nos habla de "la melodía silenciosa" y de "la soledad sonora", y Teresa de Avila, la de las moradas y las ausencias, cada quien a su manera, son ejemplos significativos de esa posibilidad⁴⁹.

Diferentes relatos bíblicos nos dicen que ante el sufrimiento de un amigo lo apropiado es permanecer en silencio, acompañándolo antes de tomar la palabra. Guamán Poma nos hablaba de los treinta años que pasó desapercibido y silente en medio de los indios, sus hermanos. Sin esa condición previa, el lenguaje teológico puede caer en la aridez de una actitud impersonal y recibir entonces la amonestación que Job hace a los teólogos que intentan darle lecciones: "he oído ya mil discursos semejantes; son unos consoladores inoportunos, ¿no hay límite para los discursos vacíos?" (16, 2-3). Quisiéramos evitar que los pobres del continente nos lancen a la cara ese reproche por un hablar que no ha sabido antes escuchar y compadecer, ser sensible a los sufrimientos de los otros.

Para mí hacer teología es escribir una carta de amor al Dios en quien creo, al pueblo al que pertenezco y a la Iglesia de la que formo parte. Un amor que no desconoce las perplejidades, y hasta los sinsabores, pero que es sobre todo fuente de una honda alegría.

Es tan obvio que como persona tengo mucho que aprender de la Academia de la Lengua, a la que con tanta benevolencia ustedes han querido incorporarme, que no lo he mencionado. Pero sí deseaba decirles, en esta larga disertación, que el campo en que me situó, el de la teología, tiene también mucho que aprender de ustedes. Gracias por su presencia y su acogida.

49. Debemos "aprender de algún modo —dice el teólogo David Tracy—, en la presencia ausente de Dios, a guardar silencio y reconocer que Dios es Dios", "El retorno de Dios en la teología contemporánea", en *Concilium* 256 (diciembre 1994) p. 73.