

LENGUAJE TEOLÓGICO: PLENITUD DEL SILENCIO¹

Gustavo GUTIÉRREZ²

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

- 1 Discurso pronunciado al ser incorporado como miembro de número en la Academia Peruana de la Lengua.
- 2 El padre Gustavo Gutiérrez nació en Lima el 8 de junio de 1928, fue ordenado sacerdote en 1959 y es director-fundador del Instituto Bartolomé de Las Casas. Profundo en sus intereses y, por lo mismo, ávido de conocimientos, realizó estudios en diversas disciplinas, y se graduó en Filosofía, Psicología y Teología en la Pontificia Universidad Católica del Perú y en la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Es, además, doctor en Teología por la Universidad de Lyon. En 1971 publicó su libro *Teología de la liberación* (actualmente traducido a once idiomas, entre ellos el coreano, el japonés, el vietnamita, el yugoslavo y el chino). Desde entonces ha publicado más de quince libros, entre los que se encuentran *Dios o el oro de las Indias* (traducido al francés, al italiano, al alemán, al portugués, al coreano y al japonés), *El Dios de la vida* (editado también en holandés, inglés, francés, italiano, portugués y coreano), *Densidad del presente* (traducido al inglés y al italiano) y *Entre las calandrias: un ensayo sobre José María Arguedas*, entre otros. Desmond Tutu, presidente de la Comisión de la Verdad de Sudáfrica y Premio Nobel de la Paz, afirmó acertadamente: "[...] la teología de la liberación proviene del esfuerzo por dar sentido al sufrimiento humano [y, de manera específica, al sufrimiento de] aquellos que son víctimas de una opresión y explotación organizada, cuando son mutilados y tratados como seres inferiores a lo que son". De ahí viene el

He dicho realidad misteriosa y quisiera precisar que tomo el término misterio en su sentido bíblico. El filósofo francés Gabriel Marcel nos ayudó a comprenderlo, distinguiendo entre problema o enigma y misterio. Dios no es un problema ante el cual nos situamos impersonalmente y lo tratamos 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. Es el misterio del tú, según la expresión de Marcel, al que solo podemos reconocer e invocar. Por esa razón y siempre desde una perspectiva bíblica, el misterio no es inefable, en el sentido literal del término, 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, esto supone un lenguaje, un medio de comunicación; un lenguaje que se sitúa más en la inquietante certeza de la esperanza que en

sentido del compromiso preferencial por los pobres, por los "insignificantes", por los despreciados, por los que sufren en su vida diaria el injusto impacto del menosprecio sistemático y la pobreza.

la tranquilidad de un conocimiento inocuo. Creer 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. Ese es el momento del silencio y de la práctica; dentro de él y únicamente desde allí surgirán el lenguaje y las categorías necesarias para transmitirlo a otros, para entrar en comunicación, en el sentido fuerte del término, en comunión con ellos: ese es el momento del hablar.

En un bello texto del *Eclesiastés* se nos dice que a lo largo de la existencia humana todo tiene su hora y su sazón: "tiempo de callar, tiempo de hablar". 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, desde hace unas décadas en América Latina y más allá de ella, un hablar sobre Dios nace balbuceante, marcado por la diversidad cultural de la humanidad y las condiciones creadas por la pobreza y la marginación. Este será nuestro territorio en los momentos que siguen. Desearía tocar tres puntos: El primero de ellos se refiere al vínculo entre lenguaje teológico y la condición humana. En efecto, todo un mundo social y cultural interviene en la elaboración del lenguaje teológico, cuando se vive en situaciones humanas extremas, las preguntas calan hondo a través de lo anecdótico y pasajero la interpelación va a lo fundamental. Si no descendemos o ascendemos 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:

Felipe Guamán Poma es poseedor de un universo mental propio, eso lo ha hecho a veces difícil para lectores desprevenidos. 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 indios vejados y postergados, le permite hablar de primera mano sobre los maltratos que reciben. 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 interpelación. Al ver como "se desuella y se sirve, escribe en su castellano titubeante y farragoso, de los pobres de Jesucristo", exclama: "y así Dios mío, ¿a dónde estás? No me oyes para el remedio de tus pobres, que yo harto remediado ando".

Guamán Poma nos hace tocar fondo, pero no queda allí. Su reflexión se ahonda y esboza un lenguaje sobre Dios que desde las alturas andinas cree válido "para todo el mundo y cristiandad". El dolor de los pobres hace que reencuentre y diga a su manera la más profunda intuición cristiana: "al pobre -dice- los menosprecian, pareciéndoles que donde está el pobre no está allí Dios y la justicia. 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 el mensaje de los profetas bíblicos y del propio Jesús. En la paradoja, casi en la contradicción, entre el "Dios mío, ¿dónde estás? No me oyes", y el 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 sumerge su voz en la intimidad de una experiencia dolorosa, ni menos todavía se limita a enunciados de principio. Acarrea exigencias de comportamiento cotidiano.

Siglos más tarde, otro sentenciador, a ojos y avista, 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, sufría y hacía sufrir. 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. Pero hay más, en el rostro del cristo sufriente, Arguedas percibe los rasgos del pongo, el indio humillado y maltratado, el parecido entre el crucificado y el pongo refuerza un tema frecuente en la teología que se elabora hoy, en América Latina: los pobres constituyen un pueblo crucificado. Nada puede dispensar de tener en cuenta esta situación para vivir y pensar la fe. 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 clarificación. 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?".

Una vez más, una condición desgarradora e injusta, así como la perplejidad ante el

dolor humano, conduce despiadadamente 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 a sus gozos cotidianos. Por ello, pese a su trágica muerte, Arguedas podía escribir a un amigo: "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!". 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 injusticia. ¿Hasta dónde va esta percepción en Arguedas? Es difícil decirlo, 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.

El dolor, 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". Todo un pueblo puede decir, desde su larga experiencia histórica, como el poeta: "Yo nací un día que Dios estuvo enfermo, grave". Es un eco del lamento bíblico de Job: Muera el día en que nací, que no se sume a los días del año, que no entre en la cuenta de los meses. Vano intento de dar vuelta a las manecillas del reloj para hacer retroceder el tiempo hasta antes del nacimiento.

Sin embargo, no hay que olvidarlo, para Vallejo ese Dios enfermo es también un solícito enfermero que busca aliviar el dolor, y Dios sobresaltado nos oprime el pulso, gra-

ve, mudo y como padre a su pequeña, apenas, pero apenas entreabre los sangrientos algodones y entre sus dedos toma la esperanza. 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? 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”. 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.

El discurso sobre Dios no puede esquivar la vida cotidiana de los pobres de este mundo, vida transida de pena y esperanza. La experiencia de situaciones de hambre y opresión modifica el hablar acerca de Dios. El teólogo alemán Karl Rahner decía que en nuestro tiempo la realidad pugna por tomar la palabra. La teología debe situarse en ese esfuerzo, si no tiene en cuenta la realidad humana, con sus complejas idas y venidas, el lenguaje sobre Dios sería como el juego de tenis sin pelota que Antonioni nos presenta en una de sus películas.

Un lenguaje teológico que no rechace el sufrimiento injusto y que no sepa proclamar en voz alta el derecho de todos 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”. 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 ahoga las expresiones de alegría y felicidad de las personas. Si se aproxima al sufrimiento humano 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”.

Permítanme pasar a un segundo punto: Echar raíces en lo que André Malraux llamaba: “la condición humana” es un requisito para un auténtico lenguaje teológico. Para ello, ese hablar debe tener en cuenta la diversidad cultural de la humanidad. 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” construyendo una torre que pudiese llegar al cielo habría puesto fin a la existencia de una lengua primera y única confundidos quienes participaron en la pretenciosa edificación, no pudieron entenderse más entre ellos. Lo que acabamos de recordar es la interpretación más frecuente, dominante además en el imaginario popular de occidente. Vale la pena, sin embargo, retomar el asunto en función del tema que nos ocupa: el quehacer teológico.

En diferentes momentos de su obra, Dante Alighieri alude a la cuestión de las len-

guas vulgares que en su tiempo comenzaban a desgajarse del latín. Le dedica finalmente un curioso e inacabado tratado: *De vulgari eloquentia*. Hombre medieval, Dante acepta la historicidad del relato de la torre de Babel. Lamenta la pérdida de la protolengua de la humanidad y considera la diversidad de lenguas como fruto de un castigo divino. 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. La primera línea de su libro habla del vacío que intenta llenar. “Nadie -afirma- había tratado con anterioridad a nosotros la doctrina de la lengua vulgar”. Ese es el punto, la lengua vulgar es la que “aprendemos sin regla alguna, imitando a nuestra nodriza”. Ella es, a su juicio, la más apropiada para expresar los sentimientos de gozo y amor. La lengua es por eso la lengua poética por excelencia. No cabe, para Dante mayor elogio a la lengua vulgar. Dante afirma que el episodio de Babel es “digno de recuerdo” ¿Qué entiende por eso? Cuando se lee su tratado se tiene la impresión que lo dice no tanto porque trae a nuestra memoria un castigo ejemplar a la osadía humana, sino porque da lugar a las lenguas vulgares. 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. El castigo se convierte en gracia, la maldición en 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.

De otro lado, estudios contemporáneos arqueológicos e históricos sobre la región de Mesopotamia, han probado la existencia en la antigüedad de ciudades construidas alrededor de torres muy altas. Esto ha hecho decir a al-

gunos 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. Esos hechos fueron seguramente ingredientes para él 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 a trabajos forzados.

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 subyugado. 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, hay una recusación a la pretensión de los constructores de la ciudad y la torre. Ese rechazo 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, en efecto, es 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 el ideal añorado, debe ser vista más bien como una imposición imperial. Ella facilita la centralización del poder y el yugo político. 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. Los términos son conocidos. La observación histórica lo ha convencido de que “siempre la lengua fue compañera del imperio, dice, juntos crecen y florecen y juntos también caen”. El maestro Nebrija argumenta en favor de su obra to-

mando pie en la coyuntura de 1492, considera que su libro es particularmente oportuno en el momento que la reina tiene: “debajo de su yugo a muchos pueblos bárbaros y naciones de peregrinas lenguas”. Pueblos que deben recibir -continúa- las leyes que el vencedor pone al vencido y con ellas nuestra lengua”; nada mejor para ello que aprender nuestra lengua, como sugiere Nebrija, cosa que esas naciones pueden hacer ahora mejor y más rápidamente gracias a la gramática que deposita en manos de la soberana. 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”.

La variedad de lenguas manifiesta, pues un 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. Distinto es el punto de vista de quienes sufren las consecuencias de una voluntad imperial e incluso totalitaria. Incluso, como lo denuncia la siempre estremecedora 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. En ese telón de fondo, la diversidad de lengua, lejos de ser un castigo para los pueblos dominados, es una protección de su libertad. Impide que un poder autoritario se imponga sin trabas; si punición hay, ella tiene como objeto la voluntad impositiva de unos cuantos y no las distintas naciones que hablan sus propias lenguas. Exégetas y teólogos contemporáneos de renombre han hecho notar oportunamente que en este pasaje bíblico no se habla nunca de castigo.

Los mismos estudiosos han observado además que la diversidad de pueblos y lenguas es presentada en el conjunto del libro del Génesis como una gran riqueza para la humanidad y como deseada por Dios. Estamos sin duda ante un texto polisémico, pero es suficiente para nuestro propósito decir que hoy se afirma 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 lenguas.

Esto nos lleva de la mano a recordar uno de los acontecimientos más cargados de consecuencias para el cristianismo contemporáneo, la fe cristiana no solo ha comenzado a surgir sino que ha crecido y madurado en el corazón de pueblos y culturas que se hayan más allá del mundo europeo.

El reconocimiento del otro, cultural y étnicamente, es una exigencia mayor de nuestro tiempo. 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 es 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 sabrosos y nutritivos.

En ese proceso se inscriben al presente, muchos esfuerzos en el hablar acerca de Dios. Vale para el lenguaje teológico arraigado en un mundo social y cultural determinado 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 interpelante, sino en la diversidad con que es formulado.

¿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 reconocido e invocado en la fe, raíz de toda palabra sobre Dios. Pero con ser fundamental, éste no es el único factor de unidad y universalidad, ellas dependen también – lo recordamos en nuestro primer punto- de la densidad humana que el lenguaje teológico traiga consigo.

En la medida en que dicho 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 –decía con perspicacia 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”. Por eso decía, traviesamente, soy un provinciano de este mundo.

No tendremos un lenguaje vivo sobre Dios sino 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 y que se sitúan en un mundo cada vez más interdependiente. El episodio de Pentecostés que nos relata el libro de los hechos de los apóstoles 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 de Pentecostés se cuenta que personas venidas de lugares distantes, diferentes escuchaban a los discípulos de Jesús y los entendían y se dice en tres ocasiones que los entendía a partir de su propia lengua. Cada quien habla su idioma, pero se comprenden. De este modo, pentecostés, lejos de ser un paradigma antibabélico, significa más bien una valoración de los grupos étnicos presentes en Jerusalén. Con sólo una salvedad: las legítimas diferencias lingüísticas entre ellos no sólo no deben obstaculizar la comprensión mutua, deben, más bien, favorecerla.

El lenguaje sobre Dios se inspira en el mensaje cristiano, pero también indisolublemente en el modo como un hecho de vida. 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 entendimiento en la diversidad. Partiendo de la densidad de la vida humana, un lenguaje sobre Dios anclado en un mundo cultural determinado debe saber narrar la experiencia de Jesús y de quienes han acogido su testimonio.

A ello está dedicada la tercera y última 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. Dios, más concretamente la humanidad de Dios: Jesús, se hace presente a aquellos que lo acogen en sus vidas a través de sus relatos. La palabra sobre Dios 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 la oposición 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 Benjamín, “es la realidad más segura entre las cosas seguras”. Eso fue lo que hizo Jesús, compartió experiencias.

En los primeros tiempos del cristianismo, la teología se limitaba a una meditación sobre la Biblia, orientada a enriquecer la vida cristiana, la vida cotidiana del creyente. 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.

El contacto con el mundo grecolatino, en especial con la filosofía, lanzó a la teología por el camino del discurso y la argumentación en un trasfondo 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 lagunas. Por esa razón, se ve claro en nuestros días que, sin desestimar el aporte que acabamos de recordar, es importante subrayar la dimen-

sión narrativa mencionada antes. La perspectiva filosófica hizo interpretar, durante mucho tiempo, la conocida frase del evangelio de Juan “en el principio era la palabra” en el sentido del *logos* griego, concepto y razón humana. Fue puesta de lado, entonces la complejidad del término en su substrato hebreo. 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. Ahora bien, un acontecimiento debe ser contado, dicho. El relato oído da lugar a otras narraciones. “Lo que hemos escuchado lo narraremos”, dice un salmo. 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 narrativa. Tomemos como 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”.

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 una persona maltratada y sufriendo y a actuar con eficacia en su ayuda.

Veamos otro texto evangélico. Esta vez no es una parábola, es el relato de un gesto de Jesús. Me refiero a aquel que apresuradamen-

te designamos como la multiplicación de los panes. La narración nos habla de sensibilidad ante el hambre de las personas, de compartir y de saber hacerlo a partir de lo poco que se tiene. Es más, compartir lo que se posee debe ser en adelante el signo de aquellos que acogen el relato. 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.

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. Contar es el modo propio de hablar de Dios, no se trata de un recurso pedagógico, es el lenguaje justo y apropiado para decir Dios, pertenece a la naturaleza del evangelio. 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 hablar. La verdad surge del silencio, decía Simone Weil muy poco antes de su muerte. Eso vale también para el hablar de Dios. 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 invitados 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. El testimonio de Jesús es siempre interpelante e inquietante. Nos dice que la existencia humana no alcanza su pleno sentido sino en la entrega total. La referencia a él no es fijación al pasado, es más bien un modo de introducirlo al presente, de allí que su recuerdo haya sido considerado peligroso para una historia dominada por el egoísmo y la injusticia.

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. Él podía decir con el Maestro, “a mí nadie me quita la vida, yo la doy”. Acto supremo de libertad que podemos reencontrar en otros relatos, muchos de ellos sencillos y cotidianos, aunque haya tenido menos impacto *público*. Todos 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 inventiva 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. La teología debe proteger las categorías del relato y el recuerdo si desea mantenerse fiel a sus fuentes y cumplir una función liberadora de aquello que no permite al ser humano hacer respetar su dignidad y desplegar todas sus posibilidades.

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 y mucho de continuidad con una perspectiva auténticamente tradicional que se remonta a las fuentes

de la fe. De algún modo puede decirse que esta teología, como una buena parte de la literatura latinoamericana contemporánea, busca que los garabombos invisibles de nuestra historia -para tomar la expresión de Manuel Scorza - puedan ser vistos y escuchados. Los griegos llamaban teólogos a los poetas que como Homero y Hesíodo y también a 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 por 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 el 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 por momentos sentimos lejano e incluso ausente. Juan de la Cruz y Juana Inés de la Cruz, cada quien a su manera, son ejemplos significativos de esta posibilidad. Diferentes relatos bíblicos nos dicen que ante el sufrimiento de un amigo lo apropiado es per-

manecer en silencio, acompañándolo antes de tomar la palabra.

Guamán Poma nos hablaba de los treinta años que pasó desapercibido en medio de los indios, sus hermanos. Sin esa condición del silencio el lenguaje teológico puede recibir la amonestación que Job hace a los teólogos que intentan darle lecciones: "he oído, les dice, ya mil discursos semejantes, ustedes son unos consoladores inoportunos: ¿no hay límite acaso para los discursos vacíos? Quisiéramos evitar que los pobres del continente nos lancen a la cara ese reproche. Para mí hacer teología es escribir una carta de amor al Dios en quien creo, al pueblo al que pertenezco, 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 sitúo: el de la teología, tiene también mucho que aprender de ustedes. Gracias por su presencia y su acogida.