

Mi pueblo será como los árboles. Compromisos y hermenéuticas a partir de Brasil

Por Nancy Cardoso

Los cristianos y las cristianas decían de sí mismos en Hechos 2 que,

44 Todos los que habían creído estaban juntos, y tenían en común todas las cosas;

45 Y vendían sus propiedades y sus bienes, y los repartían a todos según la necesidad de cada uno.

46 Y perseverando unánimes cada día en el templo, y partiendo el pan en las casas, comían juntos con alegría y sencillez de corazón...

Y lo mismo se dice en Hechos 4:

33 Y con gran poder los apóstoles daban testimonio de la resurrección del Señor Jesús, y abundante gracia era sobre todos ellos.

34 Así que no había entre ellos ningún necesitado; porque todos los que poseían heredades o casas, las vendían, y traían el precio de lo vendido,

35 Y lo ponían a los pies de los apóstoles; y se repartía a cada uno según su necesidad.

El texto insiste claramente en una relación entre fe, testimonio, gracia y poder del evangelio, y la necesidad de cada uno. La palabra griega *chreia*, que es la que se utiliza en el texto, significa “falta, necesidad, ausencia de medios económicos”. La interpretación de esta característica originaria de la vida de las primeras comunidades cristianas es muy diversa: va desde quienes sienten una total indiferencia ante un posible modelo escatológico creado por un sentimiento de urgencia, lo que explicaría la disponibilidad radical, rápidamente superada por la segunda generación de cristianos y cristianas; hasta otra lectura que le concede una mayor importancia al aspecto organizativo-jerárquico también presente en el texto, y sustituye la “necesidad de cada uno” por el depósito “a los pies de los apóstoles”.

En la historia de la iglesia ha habido vivencias radicales de esta propuesta. Una de ellas fue la experiencia fundante de Francisco de Asís y su propuesta de pobreza voluntaria y repudio a la propiedad, que se expresaba en una relación más íntima con la naturaleza como origen común de todos los dones de la vida, que deben ser usufructuados sin ningún mecanismo de posesión o control, sino mediante la contemplación y el compartir.

Si bien el comunismo de las comunidades cristianas primitivas era fruto de una mentalidad marcada por el tiempo escatológico, que debe entenderse en los marcos de la opresión “globalizada” del imperio romano, también es importante entender las prácticas comunitarias como expresión radical de fidelidad al evangelio de Jesús. Lo importante es que los textos expresan una respuesta programática y mística de las comunidades ante las coyunturas económicas y políticas y la necesidad de cada uno, en especial de los sectores más vulnerables, como las viudas.

Este ejercicio de actuación ante la carencia, esta respuesta organizativa y mística a las necesidades de todos es lo más importante. Las comunidades se preguntaban, interpretaban y buscaban modelos de respuesta que expresaran la fe y la gracia en forma de negación de la propiedad, de distribución de todo para el consumo de todos. El texto de Hechos 6 cuenta una crisis interna de la comunidad de Jerusalén motivada por la incapacidad de responder a las necesidades de las viudas de los helenistas. Esta falta/necesidad desata un proceso de discernimiento y organización que culmina en una propuesta de atribución de responsabilidades.

Una vez más, la propuesta está enmarcada en la tensión entre la necesidad y los pies de los apóstoles: “Entonces los doce convocaron a la multitud de los discípulos, y dijeron: No es justo que nosotros dejemos la palabra de Dios, para servir a las mesas” (Hch 6,2). La elección de un ministerio para el servicio de la mesa que no interfiera con la dedicación a la palabra puede ser entendido como una estrategia adecuada para que no haya ninguna jerarquía entre el ministerio de la palabra y el de la mesa. De cualquier modo, uno de los hermanos que asume el ministerio de la mesa —Esteban— no deja de ejercer el ministerio de la palabra “y no podían resistir a la sabiduría y al Espíritu con que hablaba” (Hch 6,10), y se compromete en la vida y en la muerte con el evangelio de Jesús.

La oscilación de las interpretaciones no constituye un problema una vez que las comunidades cristianas se insertan en la historia

y los contextos y deben enfrentar las correlaciones de fuerzas presentes en la realidad y responder a partir de sus condiciones subjetivas y objetivas. Los textos bíblicos no brindan un programa único y acabado, sino que expresan el ejercicio hermenéutico de las iglesias/comunidades que piensan y se organizan en el tiempo y en el espacio en que dan testimonio del evangelio. El mismo ejercicio hermenéutico vital atraviesa el texto bíblico, al insistir en que “siempre tendréis pobres con vosotros”, como se afirma en Deuteronomio 15,11; Mateo 26,11; Marcos 14,5-7; y Juan 12,8. El pobre como interrogante y medida crítica de cualquier experiencia humana, tener al pobre con nosotros, es la posibilidad de no apartarnos de la crítica y la autocrítica necesarias. La experiencia humana puede generar y genera desigualdad y sufrimiento, pero al tener con nosotros a los pobres y vulnerables no perdemos el norte que consiste en negar los mecanismos sociales de opresión y alcanzar mecanismo de igualdad que respondan a las necesidades de todos.

Hoy en día, parte del cristianismo insertado en el capitalismo de consumo dejó de plantearse las preguntas honestas y radicales que nos hace el evangelio de Jesús. Las respuestas a las dramáticas necesidades de las mayorías pobres del planeta se expresan en proyectos asistencialistas y caritativos que prefieren seguir garantizando las necesidades de supervivencia de las instituciones, al mantener “los pies de los apóstoles” como eje central de reflexión, práctica y mística.

Otra parte de los cristianos, que no están plenamente insertados en el capitalismo, e incluso las mayorías excluidas, responden con teologías de la prosperidad que son también teologías de la propiedad, dado que ubican las necesidades sociales en la dimensión del individualismo, de los trueques con la divinidad, del mercado. No son una respuesta organizada a las necesidades, sino una objetivación del sujeto para tratar de insertarlo en los mecanismos del consumo.

Lo cierto es que las iglesias cristianas no se ocupan de la necesidad de cada uno y siguen respondiendo artificialmente a los dramáticos problemas de la humanidad y del planeta.

¿Cuál sería hoy la necesidad de cada uno? ¿Quién puede definir la necesidad de cada uno? Se identifica el hambre como una necesidad real y urgente, pero las iglesias, al formular respuestas, no consiguen percibir los mecanismos de creación del hambre. El ejercicio hermenéutico es limitado, y los instrumentos de análisis y crítica resultan insuficientes. Lo que nos falta por entender es que las grandes empresas del agronegocio capitalista producen alimentos reproduciendo el hambre. ¡Producen alimentos destruyendo la tierra!

Así [la empresa agrícola capitalista], no sólo destruye la salud física del obrero urbano, sino también la vida espiritual del trabajador rural. Cada paso en dirección a la agricultura capitalista, cada semilla de fertilidad a corto plazo, constituye, al mismo tiempo, un agravamiento de la ruina de las fuentes duraderas de esa fertilidad. Por tanto, la producción capitalista desarrolla la técnica y la globalización del proceso de producción social, al mismo tiempo que destruye las dos fuentes de las que brota la riqueza: la tierra y el trabajador.¹

El hambre de las mayorías y la ruina de la tierra/el planeta son necesidades de todos que reconocemos en nuestros documentos y programas de acción, pero no completamos nuestra crítica, porque no tenemos la osadía de Esteban, que “lleno de gracia y de poder hacía grandes prodigios y señales entre el pueblo” (Hch 6,8), y porque tememos a los poderosos que conceden favores a los pies de los apóstoles. No nos atrevemos a denunciar los poderes que destruyen y nos irritamos con quien se propone hacerlo: “Oyendo estas cosas, se enfurecían en sus corazones y crujían los dientes contra él” (Hch 7,54).

Esta incapacidad para asumir el ejercicio hermenéutico se refleja también en la desmovilización de formas radicales de organización y espiritualidad que puedan ir al encuentro de la necesidad de cada uno. Por el contrario, muchas iglesias prefieren dar grandes voces, taparse los oídos y silenciar las voces radicales (Hch 7,57).

Los pobres poseerán la tierra: una respuesta de la iglesia brasileña

En el año 2006 se hizo público el documento Los pobres poseerán la tierra, pronunciamiento de obispos y pastores sobre la tierra, firmado por ciento doce obispos y pastores de las iglesias Anglicana, Católica, Evangélica de Confesión Luterana de Brasil y Metodista. El documento analiza la situación del campo brasileño y sus antecedentes históricos, y hace una crítica al modelo de desarrollo que, en nombre del “progreso”, idolatra el mercado, incrementa la concentración de las riquezas y profundiza la devastación ambiental y la violencia contra los pobres. El documento reconoce también los esfuerzos de cada iglesia para responder a las cuestiones de la tierra en Brasil, que son la base para la búsqueda de una respuesta ecuménica más significativa. La introducción contiene cuatro puntos principales:²

1. Los obispos firmantes de las iglesias Anglicana, Católica y Metodista; los pastores de los sínodos de la Iglesia Evangélica de Confesión Luterana de Brasil (IECLB) y los miembros del Consejo Nacional de Iglesias Cristianas (CONIC), asumen como tarea teológica y pastoral reflexionar críticamente sobre la realidad del campo, el agua y los bosques de Brasil en estos inicios del siglo XXI: “Tratamos de encontrar los mejores caminos para apoyar la causa de todos los que viven del trabajo de la tierra en nuestro país y la de sus organizaciones y movimientos, para que crezcan en la construcción de su autonomía y en la elaboración de soluciones duraderas y eficaces para sus problemas”.
2. El documento intenta sostener una interlocución amorosa y responsable con los hombres y las mujeres que viven en la tierra y

de la tierra, y que son quienes más han sufrido con los avances del capital; además, reconoce una diversidad de modos de vida en el campo: “campesinos y campesinas, trabajadores y trabajadoras del campo brasileño, que incluyen a los pequeños productores agrícolas, los ocupantes sin título, los aparceros, los arrendatarios, los sin tierra, los acampados y asentados, los asalariados rurales, las comunidades ribereñas, extractivas, quilombolas³ y de pueblos indígenas están presentes en el horizonte de las preocupaciones pastorales de nuestras iglesias”. En este sentido, el documento expresa concretamente la necesidad de cada uno al identificar en la realidad los sectores más dramáticamente afectados por los crímenes del capital, y al afirmar que “las iglesias siguen oyendo el clamor de esos pueblos, muchos de los cuales viven hoy en condiciones más difíciles y precarias que antes y son más excluidos de los bienes que ofrecen la naturaleza y la sociedad”.

3. El ejercicio conjunto de las iglesias pasa por la crítica de la realidad y la determinación de responsabilidades: “Vemos con preocupación el presente y el futuro del pueblo que vive de trabajar la tierra. La implantación del neoliberalismo convirtió al capital y al mercado en valores absolutos. La política oficial del país se subordina a los dictámenes implacables de ese sistema, y apoya y estimula abiertamente el agronegocio intensivo y extensivo, que está estrangulando a nuestros pequeños agricultores y a los trabajadores en general, tanto de la ciudad como del campo, al hacer inviable su sobrevivencia”.

4. La visión del documento vincula acertadamente las cuestiones de la tierra en tanto agricultura con la sobrevivencia de las comunidades y la tierra en el planeta. Esa vinculación económica y ecológica es una de las contribuciones fundamentales del documento, porque imposibilita que se separe la discusión ecológica de las formas de producción de la vida: “La cuestión de la tierra no afecta solamente al campo, sino que es un asunto nacional y planetario. La acelerada y violenta agresión al medio ambiente y a los pueblos de la tierra revela la crisis de un modelo de desarrollo enraizado en el mito de un progreso que se limita a los resultados económicos y se olvida de las personas, sobre todo de las más pobres, y de las demás formas de vida. Por eso invitamos a todas las personas que tienen un sentimiento de justicia y de fraternidad, sea cual sea su credo, a que traten de conocer más a fondo la urgente situación ambiental y la realidad de quienes viven de la tierra, a que se solidaricen con ella y a que apoyen sus más que justas luchas y reivindicaciones. Invitamos a toda la población brasileña a que juntos tratemos de construir una sociedad asentada en la solidaridad y capaz de combatir la idolatría del mercado”.

La parte analítica del documento afirma la necesidad de una Nueva Conciencia, que se traduce también en un proceso de crítica y autocrítica de las teologías y los posicionamientos de las iglesias: “A pesar de los muchos errores, contradicciones e infidelidades presentes en nosotros y en la historia de nuestras iglesias, el Espíritu nos impulsa a anunciar las exigencias éticas que esta historia de salvación nos legó para siempre a partir de nuestra permanente conversión y el servicio al Reino de Dios”. Esa autocrítica tan importante para las iglesias debe llegar a los discursos y las prácticas científicos y políticos: “Vivimos un cambio de época. Nuestra generación asiste al fin de la concepción de un desarrollo que tiene como base un modelo industrial — en el que se suponía que la naturaleza era inagotable— y al inicio de un modo de civilización basado en la sustentación de todas las formas de vida. La línea que separa esas dos concepciones del mundo fue, sin dudas, la toma de conciencia acerca de la ‘crisis ecológica’. La devastación de los suelos, la flora, la fauna, los manantiales de agua dulce; la emisión de gases contaminantes, con el consiguiente calentamiento global, han herido de gravedad al planeta en que vivimos”.

El documento reafirma el trayecto recorrido por los pueblos latinoamericanos en la construcción de la liberación y el discernimiento de la Teología de la Liberación: “Los pobres son los jueces de la vida democrática de una nación y, por ello, la expresión histórica del juicio de Dios sobre cualquier sociedad humana”.

Para encaminar las tareas pastorales inexcusables, el documento retoma la Palabra de Dios y la mística de las primeras comunidades: “Ese proyecto de fraternidad y compartir es el centro de la vida de Jesús y de las primeras comunidades, que, en memoria de él, hicieron del pan compartido un sacramento de la presencia viva del Señor hasta que él venga, y, al mismo tiempo, un compromiso con la construcción de una sociedad fraterna e igualitaria, señal identificadora de la vivencia apostólica: ‘Así que no había entre ellos ningún necesitado’ (Hch 4,34)”.

Retomando la mística radical de las primeras comunidades, el documento afirma categóricamente que los dramas ecológicos y planetarios tienen una raíz común en la forma violenta y destructiva de organización de la sociedad humana, y reconoce en el estatuto de la propiedad la raíz de todos los males: “Por eso nos sentimos en la obligación de afirmar, una vez más, que sobre toda propiedad pesa una hipoteca social. Concentrar en pocas manos los bienes destinados a todos genera exclusión. Lejos de ser un derecho sagrado, es idolatría que genera violencia, devastación y muerte, verdadera amenaza a la vida que, en tanto tal, debe ser combatida”.

En la parte final del documento, las iglesias asumen compromisos eclesiales y exhortaciones pastorales: “Reconocemos la riquísima contribución de las iglesias, de las organizaciones populares y de personalidades públicas que han señalado caminos concretos para la solución de los problemas de la tierra. Así, pues, asumimos el legado del documento de la CNBB⁴ titulado “Iglesia y problemas de la tierra” del cual acabamos de celebrar el jubileo de plata. Acatamos el credo social de la Iglesia Metodista: ‘Creemos que la tierra y su plenitud, el mundo y todos los que en él habitan le pertenecen al Señor: por eso

proclamamos que el desarrollo pleno del ser humano, la verdadera seguridad y el verdadero orden sociales sólo se alcanzan en la medida en que todos los recursos técnicos y económicos y los valores institucionales estén al servicio de la dignidad humana en la efectiva justicia social'.”

Estos compromisos se dirigen, en primer lugar, al pueblo de la tierra y el agua, a las comunidades que viven en la tierra y de la tierra, y por ello enfrentan los abusos y la violencia del capital, que lo transforma todo en mercancía. Son esas las comunidades que tienen condiciones para generar procesos, mecanismos y modos de vida que inspiren políticas de responsabilidad, compartición e integridad de todo el mundo habitado. El documento se compromete: “Junto a ustedes nos mantendremos vigilantes para no caer en las celadas del progreso a cualquier costo y del desarrollo depredador, ni en las trampas de los salvadores de la patria, a fin de evitar que el veneno de la ganancia y la sed de poder crezcan en las organizaciones; y para combatir todas las formas de cooptación, favoritismo, privilegio, nepotismo, que intentan someter sus movimientos y organizaciones a los intereses de grupos económicos y políticos”.

En una exhortación a las autoridades brasileñas, el documento reafirma que “La verdadera referencia ética de todas las decisiones políticas debe ser el bien común y no los intereses de grupos económicos y agencias financiadoras o, peor aún, los intereses mezquinos y electoreros de algunos políticos”.

El documento se compromete en la práctica con la lucha en pro de la reforma agraria como mecanismo de democratización del acceso a la tierra y el agua, y de vida responsable y respetuosa en el territorio a partir de las culturas y los modos de vida de los pueblos de la tierra y de las selvas. El documento propone una legislación de limitación de la propiedad de la tierra que enfrente toda especulación financiera y el latifundio; el rechazo a las semillas transgénicas, el alerta contra la biopiratería, la oposición a la ley de concesión de uso de las selvas públicas en la Amazonia, la afirmación del agua como bien de todos y no como recurso económico, actualizan la posición de las iglesias en relación con asuntos cruciales de la realidad brasileña.

Entre los compromisos pastorales, el documento señala la necesidad de que las iglesias:

- participen en todos los esfuerzos y articulaciones encaminados a promover el cuidado del medio ambiente para salvar nuestra Tierra, con especial atención a la preservación del agua, la producción de alimentos saludables y sin alteraciones genéticas, el desafío del cultivo regionalmente adecuado de la tierra; – defiendan el agua como bien público de uso universal, patrimonio de la humanidad y de todos los seres vivos, derecho fundamental del ser humano. Por eso estaremos junto a quienes luchan contra la degradación de los manantiales y la contaminación, la privatización, la mercantilización y la internacionalización del agua; – colaboren en la reafirmación de la identidad campesina de los trabajadores y las trabajadoras, y de sus valores, ofreciendo espacios y programas formativos y apoyando los proyectos educativos afincados en la realidad local, histórica y cultural, de modo que los campesinos y los trabajadores rurales identifiquen las causas de su situación y las posibilidades de superarlas. En su conclusión, el documento reasume su tarea de denunciar el pecado de la idolatría de la propiedad, la riqueza y el poder, que es la causa de la violencia que acompaña la lucha por la tierra y que llega, muchas veces, al asesinato premeditado. En Brasil, la lucha por la tierra y en la tierra exhibe cada año un número considerable de conflictos y muertes, como muestra detalladamente y con preocupación la publicación *Cadernos de Conflictos de la Comisión Pastoral de la Tierra*.

Desde su creación en 1975, la Comisión Pastoral de la Tierra registra los conflictos relacionados con la tierra, el agua y los derechos. En 1985, para denunciar esa realidad, se comenzó a sistematizar y publicar los datos. Desde entonces todos los años se publica un volumen titulado *Conflictos no Campo Brasil* con el propósito de registrar y denunciar los conflictos por la tierra y el agua, y la violencia contra los trabajadores y sus derechos, y ello mediante instrumentos y herramientas científicos al servicio de la vida y del pueblo.⁵

Las iglesias reconocen “nuestra” fragilidad, a pesar de la firmeza de las afirmaciones y compromisos del documento, que concluye convocando a todas las personas con sentimientos humanitarios a la acción conjunta y al establecimiento de relaciones nuevas con la tierra, el agua y la naturaleza toda: “De modo especial, les pedimos a todas las personas de buena voluntad que nos ayuden a ser fieles a nuestros compromisos para que los más pobres, sobre todo los pobres de la tierra, las aguas y las selvas, puedan tener vida y vida en abundancia, hasta el día en que, por la fuerza del Espíritu de Vida y la acción de nuestras manos, haya un nuevo cielo y una nueva tierra, una ‘tierra sin males’, en la cual ya no existan el dolor y las lágrimas”.

Alienación ecológica: el mundo se torna mercancía (ejercicio bíblico)

No es necesario un gran esfuerzo para advertir la devastación que el capital le ha impuesto histórica y sistemáticamente al ambiente natural. El cuerpo del mundo reducido a materia prima se convierte en rehén del aparato técnico-productivo capitalista-industrial moderno, y se agota debido a las fórmulas de monetarización de la materia y las demandas incalculables de las elites del consumo. Todo se transfigura cuando lo toca el capital: el valor de la tierra, la dirección del agua, la noción de selva, el interior de las semillas, la previsión de los imprevistos, el ciclo del clima. Etiquetado y negociado en la banca internacional de los violentos, todo deja de ser “materia” y “cuerpo del mundo” para asumir poderes sobrenaturales como objetos inanimados con valor de cambio, rubro de crédito y rédito que niega las relaciones de trabajo y cultura con las fuerzas vivas de la humanidad. La

capitalización de la naturaleza reproduce un campo de acumulación de riqueza que, además de no favorecer las formas de distribución, legitima y acelera formas políticas de exclusión del acceso de las grandes mayorías a los intercambios vitales con el mundo natural. El mundo y el nombre del mundo, y el modo de decirlo como modo de vida: ecología, ambientalismo, sistema vital. Todo mercancía de ONG pequeñas y grandes y sus campañas reformistas: "...hoy en día, detrás de palabras como 'ecología' o 'medio ambiente' o incluso de expresiones como 'cuestiones ecológicas' o 'cuestiones ambientales' se esconde nada menos que la perennidad de las condiciones de reproducción social de ciertas clases, de ciertos pueblos y hasta de ciertos países."6

La alienación y el fetichismo no son invenciones del capitalismo y el patriarcado: deben entenderse en el ámbito de la elaboración de mitos, cultos, encantamientos, rituales mágicos de preservación de los dioses (el capital/el padre) y sus artimañas. La religión siempre fue también expresión y reproducción de situaciones económicas y relaciones sociales de poder. En esta contradicción entre el discurso amoroso y sensual y el discurso religioso es que la teología feminista percibe no un conjunto de comparaciones y recursos estilísticos, sino un espacio de análisis y crítica fundamentales de las relaciones entre el capital, el mercado y el patriarcado.

La estetización de la mercancía le confiere aires de divinidad al dinero, a las cosas y al mercado, lo que garantiza el fundamento metafísico de la cultura burguesa, sus rituales y sus cultos, que exigen la producción de la legitimación de sí misma y la constante cosificación de las necesidades de los dominados. Esa producción estética, que se apodera del cuerpo y de su capacidad creativa, inventiva, sensual y erótica ha ido cooptando las teologías cristianas, sus exégesis y hermenéuticas, sus sacrificios y mecanismos de postergación, como el lenguaje misionero de una supuesta inexistencia del conflicto de clases y de la inevitabilidad del mercado como realización plena de la vida humana.

Visibilizar el carácter hermenéutico de las relaciones políticas y económicas, y poner al descubierto los mecanismos de construcción de ídolos y rituales autorreguladores exige una teología capaz de desistir de toda mano invisible autorreguladora (sea dogmática o exegética) para inscribirse definitivamente en el campo de la creación cultural, estética, de encarnaciones de materialidades finitas, teología de insurrección antes que cualquier sistema "decente" domestique lo que se quiere decir con "liberación".

Un texto —Isaías 44,9-20—: la elaboración de lo sagrado

9. Los formadores de imágenes de talla, todos ellos son vanidad, y lo más precioso de ellos para nada es útil; y ellos mismos son testigos para su confusión de que los ídolos no ven ni entienden. 10 ¿Quién formó un dios, o quien fundió una imagen que para nada es de provecho? 11 He aquí que todos los suyos serán avergonzados, porque los artífices mismos son hombres. Todos ellos se juntarán, se presentarán, se asombrarán, y serán avergonzados a una. 12 El herrero toma la tenaza, trabaja en las ascuas, le da forma con los martillos, y trabaja en ello con la fuerza de su brazo; luego tiene hambre, y le faltan las fuerzas; no bebe agua, y se desmaya. 13 El carpintero tiende la regla, lo señala con almagre, lo labra con los cepillos, le da figura con el compás, lo hace en forma de varón, a semejanza de hombre hermoso, para tenerlo en casa. 14 Corta cedros, y toma ciprés y encina, que crecen entre los árboles del bosque; planta pino, que se críe con la lluvia; 15 De él se sirve luego el hombre para quemar, y toma de ellos para calentarse; enciende también el horno, y cuece panes, hace además un dios, y lo adora; fabrica un ídolo, y se arrodilla delante de él; 16 Parte del leño quema en el fuego; con parte de él come carne, prepara un asado, y se sacia; después se calienta, y dice: ¡Oh! me he calentado, he visto el fuego; 17 y hace del sobrante un dios, un ídolo suyo; se postra delante de él, lo adora, y le ruega diciendo: Líbrame, porque mi dios eres tú. 18 No saben ni entienden; porque cerrados están sus ojos para no ver, y su corazón para no entender; 19 no discurre para consigo, no tiene sentido ni entendimiento para decir: Parte de esto quemé en el fuego, y sobre sus brasas cocí pan, asé carne, y la comí. ¿Haré del resto de él una abominación? ¿Me postraré delante de un tronco de árbol? 20 De ceniza se alimenta; su corazón engañado le desvía, para que no libre su alma, ni diga: ¿No es pura mentira lo que tengo en mi mano derecha?

Aquí están las personas y el mundo. En el caso del texto, las personas son hombres y mujeres con calificaciones profesionales específicas (herrereros, carpinteros, escultores, cocineros...), probablemente muy especiales para la época (los años intermedios del siglo VI AC, en el período de la dominación babilónica). El mundo aparece en sus manifestaciones minerales y vegetales: hierro y madera en combinaciones diversas. El mundo en tierra y agua: la agricultura y la selva, la lluvia y el fuego.

Las relaciones de necesidad y técnicas entre las personas y el mundo se articulan como un constructo social dinámico con una simultaneidad de significados: tomar la piedra, hacer la tenaza o el martillo, forjar, cepillar, extender la regla, marcar con el compás, plantar un árbol, cortar un árbol, quemar un árbol, transformar un árbol en carbón, en instrumento de trabajo, en calor, en cocido, en luz, en una casa, un objeto, una estatuilla. Y comer. Y calentarse. Y habitar. E iluminarse. Y embellecer. Y tornar el mundo cercano y conocido. Así son el mundo y las personas.

Pero el texto de Isaías 44,9-20 insiste en el listado de las tareas, en la identificación de los gestos corporales, en la explicitación de los motivos como un laberinto de confusión: "de ceniza se alimenta; su corazón engañado le desvía, para que no libre su

alma” (Is 44,20).

Isaías 44 forma parte del conjunto llamado Deuteroisaías (40-55), que ha sido suficientemente estudiado entre nosotros y que tendría como motivación literaria y retórica convencer a sus destinatarios sobre el proyecto salvífico de Javé. Es posible identificar en él elementos de redacción que aglutinan el período de la dominación babilónica y elementos posteriores del período del control persa.

El capítulo 44,9-20 se diferencia literaria y retóricamente de otros materiales del conjunto, a pesar de que mantiene la coherencia con la denuncia de un aspecto importante del poder imperial: la fabricación ideológica de lo sagrado. El trabajo minucioso de articulación de los cánticos del siervo que sufre (42,1-4 (5-9); 49,1-6; 50,4-9 (10-11); 52,13-53,12) con otros núcleos narrativos como el nuevo éxodo (40,3-5; 41,17-20; 43,19-21; 48,21) y el protagonismo de Ciro, dirigente persa, en el proyecto de liberación (41,1-5; 45,1-8; 48,12-15) compone editorialmente un proyecto de consuelo y restauración para el período de transición entre los imperios (Babilonia/Persia). Isaías 44,9-20 forma parte de otro núcleo de poemas centrados en la cuestión de “la fabricación de la divinidad del imperio”, que está distribuido a lo largo de todo el conjunto.

Esos textos tienen en común la materialidad de las relaciones del mundo y las personas, de las necesidades y las técnicas, y los artificios de la fabricación ideológica del poder del imperio a partir de esas relaciones o de su ocultamiento. Dos matrices sustentan el texto: la de las imágenes del mundo natural y la del mundo del trabajo y, de modo especial, la de los mecanismos de control sobre ambos mundos, que parece haber sido una preocupación fundamental de las teologías de resistencia a partir del enfrentamiento de las políticas imperiales (como en los relatos de la creación, las relecturas místicas del diluvio, las contralecturas de los jardines míticos, como en el Génesis, el Cantar de los Cantares, y en la discusión sobre el poder en el Libro de Job y el Eclesiastés).

En busca de una estructura

vv. 9-11: el discurso sobre la nulidad de la fabricación de “lo sagrado”.

v.12 el herrero: tenaza, fuego, martillo, su brazo. si tiene hambre, le faltan las fuerzas, no bebe agua, se desmaya.

v.13 el carpintero: regla, almagre, cepillo, compás.

vv. 14-15: planta un árbol, evalúa, escoge, corta, destina; para quemar, para cortar, para esculpir.

vv. 16-17: la fabricación de lo sagrado.

vv. 18-20: el discurso sobre la nulidad de la fabricación de “lo sagrado”.

Los vv. 9-11 y 18-20 tienen una estructura y un estilo obviamente distintos al resto del poema. Los vv. 9-11 introducen el tema de la nulidad de la fabricación de “lo sagrado”, e insisten en el tema de la confusión: “no ven ni entienden” y “todos los suyos serán avergonzados”.

El mismo tema retorna en los versículos finales 18-20, con su insistencia en que “no saben ni entienden”, “no tiene sentido ni entendimiento” y “su corazón engañado le desvía”.

Los vv. 12-17 desarrollan el tema dual del trabajo objetivo y de su objetivación en la representación de los ídolos, sin el tono discursivo-exhortativo, sino con una estructura descriptiva circular (“toma..., trabaja... y también”) de las actividades presentadas. El estilo circular crea una simetría entre las actividades (cortar, calcular, esculpir, encender el fuego, cocinar...) lo que facilita el argumento de lo ilusorio del carácter superior/trascendente de las imágenes.

De la fabricación de lo sagrado: la desmaterialización del trabajo

Los vv. 12-17 presentan a dos profesionales y tratan de establecer las relaciones entre el material trabajado (metal y madera), los instrumentos de trabajo (tenazas, martillo, ascuas, regla, almagre, cepillos, compás) y los resultados finales del trabajo (artefactos, comida, calor).

El herrero no es un personaje común en las narraciones bíblicas, lo que evidencia un acceso demorado de la población de Israel a la tecnología del hierro. El texto de 1 Samuel 13,19 evidencia ese retraso tecnológico cuando relata: “Y en toda la tierra de Israel no se hallaba herrero; porque los filisteos habían dicho: para que los hebreos no hagan espada o lanza.”

La narración mítica de Génesis 4,22 asocia el trabajo del herrero con el funcionamiento de la ciudad en la figura de Caín y la existencia de una economía de artefactos, presuponiendo la identificación del conflicto y la violencia con el mundo campesino, en el relato representado por Abel: “Y Zila también dio a luz a Tubal-caín, artífice de toda obra de bronce y de hierro”.

Relatos posteriores registran la actividad de herreros en la construcción y ornamentación del templo como actividad propia de un grupo escogido: “Mira, yo he llamado por nombre a Bezaleel hijo de Uri, hijo de Hur, de la tribu de Judá; y lo he llenado del Espíritu de Dios, en sabiduría y en inteligencia, en ciencia y en todo arte, para inventar diseños, para trabajar en oro, en plata y en bronce...” (Ex 31,2-4). El lenguaje denuncia un proceso de endiosamiento del oficio, incluso con la utilización de términos clásicos para funciones políticas y sacerdotales especiales: “yo he llamado por nombre”, “lo he llenado del Espíritu de Dios”. El mismo discurso reaparece en Exodo 35,30-35, al ampliar la descripción de la función al aspecto de la enseñanza de la profesión a otros también elegidos.

De la construcción del Templo de Jerusalén relatada por Salomón se dice que “Y cuando se edificó la casa, la fabricaron de piedras que traían ya acabadas, de tal manera que cuando la edificaban ni martillos ni hachas se oyeron en la casa, ni ningún otro instrumento de hierro” (1 R 6,7).

Por otra parte, en el relato de los intercambios comerciales que sustentaron las pesadas construcciones de Salomón (los palacios) se habla de la presencia específica de Hiram: “...hijo de una viuda de la tribu de Neftalí. Su padre, que trabajaba en bronce, era de Tiro; e Hiram era lleno de sabiduría, inteligencia y ciencia en toda obra de bronce. Este, pues, vino al rey Salomón, e hizo toda su obra” (1 R 7,14). Nuevamente, el oficio está rodeado de calificaciones científicas y de una sabiduría que dotan al trabajo de un sentido especial: sabiduría, entendimiento y ciencia eran atributos del propio Salomón (1 R 3,12).

Se menciona también a los herreros entre los segmentos llevados a Babilonia a raíz de la destrucción de Jerusalén (597 AC): “Y llevó en cautiverio a toda Jerusalén, a todos los príncipes, y a todos los hombres valientes, hasta diez mil cautivos, y a todos los artesanos y herreros” (2 R 24,14; ver Jr 24,1).

La presencia de los carpinteros también ha quedado registrada en los textos sobre la construcción o la reconstrucción del Templo (Ex 28,11; 35,35; 38,23; 2 R 12,11; 22,6; 2 Cro 34,11) para identificar a grupos específicos de artesanos de una elite próxima a la corte y al Templo. En el texto de 2 Samuel 5,11, los carpinteros son importados de Tiro para construir la casa del rey David. También son llevados en la deportación babilónica (2 R 24,14 y 16; Jr 24,1).

En el Libro de Isaías, sobre todo en el segundo Isaías, las referencias al trabajo de los carpinteros y herreros se encuentra de modo concentrado en Is 40,19-20; 41,7; 44,11-13; 45,16; 54,16. Esta presencia expresiva puede ser indicativa de la realidad del grupo social que sustenta los textos, que se ubica entre los trabajadores deportados en diversas situaciones de explotación del trabajo en el imperio babilónico.

Por sí mismas, las actividades profesionales no conferían poder y autoridad, pero como los herreros y los carpinteros trabajaban con materiales nobles, utilizados para consumo y uso de las elites, su trabajo podía alienarse y manipularse mediante la fabricación de los mecanismos de lo sagrado.

En la antigüedad mesoriental, la representación del poderío imperial se expresaba en la materialización del dominio del dios-nacional sobre todas las operaciones políticas, económicas y militares; esa representación pasaba también por la ocupación física de imágenes de la divinidad imperial en los espacios de culto de los pueblos dominados. La estrategia de dominación de Babilonia pasaba por el secuestro y la centralización de las divinidades particulares/nacionales; las imágenes se mantenían como rehenes y eran sustituidas por las divinidades del imperio.

...los templos deben ser entendidos también como complejos económicos y administrativos, aparte de sus funciones religiosas... Cada gran dios o diosa, aunque fuera objeto de culto en toda Mesopotamia, “residía” en su santuario principal, situado en una de las ciudades-Estados... el dios o la diosa principal de la ciudad tenía su palacio en el gran templo de la localidad, y allí su imagen —dado que los dioses mesopotámicos siempre se representaban con forma humana— recibía dos comidas diarias, ropas, adornos y otras ofrendas...7

El texto de Isaías 44,9-20 denuncia el proceso de desmaterialización del trabajo y califica de locura, vergüenza, ilusión y mentira el proceso de fabricación de imágenes de lo sagrado como invisibilización de las prácticas humanas y de los intercambios culturales que sustentan toda actividad humana.

La proximidad de la tarea de herreros y carpinteros a los espacios de poder, por ser la suya una tecnología de punta en la antigüedad mesoriental, exigía de la actividad profética la denuncia del proceso de aislamiento de esas actividades humanas del conjunto de las actividades de mantenimiento de la vida (cocinar, construir, etc.).

En los textos del segundo Isaías, el anuncio de la destrucción de Babilonia se articula con la denuncia de la ilusión del poder de lo sagrado fabricado por el imperio. La proximidad de Ciro, líder persa, y su avance militar en dirección a Babilonia precipitan una política de intensificación del uso de la religión y las imágenes como forma de defensa del imperio y de su imagen. El conflicto religioso que acompaña ese proceso de disputa político-militar se presenta en el texto del segundo Isaías en los oráculos de Ciro (por ej, Is 41,1-6; 44,28, 45,1), y también en el Cilindro de Ciro.

Ciro es presentado como libertador de las divinidades, esto es, como el que promoverá la repatriación de las divinidades y la reconstrucción de los templos nacionales, en un drástico giro de la estrategia de control imperial. Por ello, Ciro es presentado como elegido de Marduk (una divinidad babilónica) y ungido de Javé.

El secuestro de las florestas: la desmaterialización del mundo

La segunda forma de dominio pretendida por el imperio y sus imágenes es el control y la desmaterialización del mundo natural. El texto de Isaías 44 insiste en la explicitación de los usos de los productos forestales y sus manipulaciones como una forma de denuncia de esa forma de apropiación del mundo. Mediante el proceso de fabricación de imágenes/lo sagrado, se invisibiliza la dominación y el control sobre las selvas y la madera, material fundamental para la reproducción de la vida en la antigüedad (¡y aún hoy!). La religión es una de las formas de legitimación del control y el dominio sobre los recursos forestales por parte del

imperio.

El texto menciona el cedro, el ciprés, la encina y el pino. Esos árboles están presentes en la fabricación de la vida/lo sagrado en forma de

- carbón vegetal, tanto para el trabajo con los metales como para la preparación de los alimentos, la iluminación y la calefacción; – materiales para la producción de instrumentos y herramientas; – materiales para la construcción de viviendas; – materiales para la producción de esculturas e imágenes.

Esta pluralidad de usos de los materiales forestales revela la importancia del control de los bosques y las selvas por parte de los imperios como mecanismo económico. En los relatos bíblicos, las florestas y sus habitantes están relacionados con los mecanismos de poder: el templo y los palacios.

Del rey Salomón se dice que, entre sus otras actividades de sabio/científico, estudió y disertó sobre “los árboles, desde el cedro del Líbano hasta el hisopo que nace en la pared...” (1 R 4,33).

En la construcción del Templo y los palacios de Salomón se utilizó una enorme cantidad de madera (1 R 5,6, 8 y 10; 6,9, 10, 15, 16, 18 y 20; 7,2, 3, 7, 11, 12; 9,11), parte de la cual está siempre asociada a transacciones comerciales externas, sobre todo bajo el control de Tiro: “Y envió Hiram a decir a Salomón: He oído lo que me mandaste a decir: yo haré todo lo que te plazca acerca de la madera de cedro y la madera de ciprés... y tú cumplirás mi deseo al dar de comer a mi familia” (1 R 5,8 y 9b).

Una de las edificaciones de Salomón recibió el nombre de Casa del Bosque del Líbano (1 R 7,2; 10,17), y se describe detalladamente el empleo extensivo de maderas preciosas utilizadas en ella para guardar tesoros.

El control de los recursos forestales por las elites en el poder genera en el lenguaje profético un uso relacionado de imágenes: “Porque día de Jehová de los ejércitos vendrá sobre todo soberbio y altivo, sobre todo enaltecido, y será abatido.; sobre todos los cedros del Líbano altos y erguidos, y sobre todas las encinas de Basán” (Is 2,12-13).

El mismo imaginario de la madera y las florestas reaparece en Ezequiel 17,3,22-23 como imagen que empieza a ser disputada por la ciudad, los mercaderes y los negociantes, y como la imagen del cedro del Líbano que será arrancado y trasplantado en señal de un nuevo orden político y económico: “Y sabrán todos los árboles del campo que yo Jehová abaté el árbol sublime, levanté el árbol bajo, hice secar el árbol verde, e hice reverdecir el árbol seco...” (Ez 17,24).

En Isaías 40,23-24, se compara a los príncipes con árboles que “como si nunca hubieran sido plantados, como si nunca hubieran sido sembrados, como si nunca su tronco hubiera tenido raíz en la tierra; tan pronto como sopla en ellos se secan, y el torbellino los lleva como hojarasca”.

En el texto de Isaías 44,14 la profecía insiste en la reapropiación de la relación con el mundo natural a partir del trabajo no alienado en forma de poder/dominio; la descripción de las tareas y los trabajos materializa la relación entre trabajo humano y naturaleza: plantar, escoger, cortar. Los usos se presentan a partir de las formas más comunes de relación de necesidad con la madera: quemar, calentar, comer, iluminar; y del paso inmediato a la relación con la estética mediante la fabricación de un dios. Todo la misma madera, todo de la misma floresta, con la mediación del trabajo del mismo ser humano.

El texto resalta esa amplitud del material y de la acción humana creando rupturas con frases efectistas como “¡Oh! me he calentado, he visto el fuego” (v. 16c) y “Líbrame, porque mi dios eres tú” (v. 17c). Los gestos que acompañan la ruptura son los de arrodillarse, postrarse y suplicar. La floresta es reducida a madera, la madera es instrumentalizada en las formas de uso: la materia y el trabajo son invisibilizados por el proceso de la fabricación del ídolo. Donde está el mundo se instala una imagen que exige devoción. Donde está el trabajo se insta un ídolo que exige temblor y sacrificio.

El proceso de desmaterialización de la naturaleza a partir de la religión responde a una necesidad vital de reproducción del poder. El texto de Isaías identifica ese mecanismo en el imperialismo babilónico, y hace de la profecía un ejercicio de crítica del metabolismo ideológico del imperio.

La pregunta “¿Me postraré delante de un tronco de árbol?” revela la propuesta crítica de la profecía ante la cosificación del mundo y del trabajo. En el imaginario de la profecía, la derrota de Babilonia pasa también por la destrucción de sus ídolos; en Isaías 46,1-2, los dioses Nebo y Bel se humillan y se abaten en una inversión de la actitud de devoción que presenta el capítulo 44: “Fueron humillados, fueron abatidos juntamente; no pudieron escaparse de la carga, sino que tuvieron ellos mismos que ir en cautiverio.”

Conclusión

El estudio de las formas antiguas del imperialismo es fundamental para la visualización del carácter de construcción del imperio como macromodelo geopolítico, y para revelar el metabolismo cultural-religioso de legitimación que pretende insinuarse en todos los registros del orden social como mecanismo vital de autorreproducción y naturalización del poder.

Los antiguos imperios de Egipto y el Medio Oriente tenían una gran necesidad de planeamiento y administración en el espacio geográfico bajo su control de los procesos poblacionales, los tributos y recursos de las provincias. Del mismo modo, era preciso ordenar las variaciones sociales y los flujos productivos, para garantizar el funcionamiento del imperio mediante un sistema que

era, al mismo tiempo, centralizado y capilar. Diferentes imperios planificaron y administraron de distintas formas y desarrollaron sus propios mecanismos de control (tiempo y espacio), soluciones técnicas (hidráulicas, arquitectónicas, matemáticas, astronómicas, etc.) y estrategias de ocupación militares/burocráticas. Esas mediaciones técnico-burocráticas se insertaban en diferentes formatos religiosos del Estado, estableciendo una narrativa de legitimidad divina del gobernante.

Por ello, la idea de unidad, fundamentada en un vínculo que unía a la divinidad, al déspota, a las funciones político-jurídicas y de organización (normativas y represivas) del Estado, con el funcionamiento ordenado del cosmos y la fertilidad de los campos resulta tan frecuente en la filosofía de las civilizaciones asiáticas. La imagen del universo-organismo vivo, o la idea del universo-huevo, encontradas en todo el Oriente se asociaba en la esfera de las representaciones específicamente orientales.⁸

Mientras que el poder económico se ejerce como normación de las formas de propiedad, el poder político y militar (¡nunca separados!) se ejerce como poder sobre los cuerpos, y el poder ideológico se ejerce sobre las mentes mediante la producción y la transmisión de ideas, símbolos, visiones del mundo, enseñanzas prácticas, el uso de las palabras y de las imágenes (el poder ideológico es sumamente dependiente de la naturaleza del ser humano como animal hablante).

La denuncia que hace el texto del segundo Isaías de los mecanismos imperiales de control del trabajo y el mundo natural revelan una extraordinaria capacidad de análisis y crítica de los procesos metabólicos de reproducción del poder imperial. Esa capacidad se asocia en el texto a un fuerte componente interactivo con la realidad en la afirmación de Ciro —líder persa— como un ungido por la divinidad para enfrentar al poderío babilónico y consolidar otro orden político internacional en la región.

En realidad, en el proceso de reconstrucción de Jerusalén gestado por el imperialismo persa, esos mecanismos de control se reeditan a través de la administración de Esdras y Nehemías. El texto de Nehemías 2,8 reafirma el control del imperio persa sobre las selvas, y negocia la entrega de madera “del bosque del rey” para la reconstrucción de Jerusalén, del templo y de la casa del gobernador.

El enfrentamiento de las formas religiosas de alienación de lo creativo/el trabajo y de lo ecológico subsiste como tensión en la profecía en las múltiples descripciones de “un nuevo cielo y una nueva tierra”. El tercer Isaías emplea la imaginación para desear: “No edificarán para que otro habite, ni plantarán para que otro coma; porque según los días de los árboles serán los días de mi pueblo, y mis escogidos disfrutarán la obra de sus manos” (Is 65,22).

Hoy en día, grandes empresas controlan la tierra, el agua y los subsidios para plantar árboles en enormes proyectos de reforestación: siguen manteniendo el modelo capitalista al costo de la explotación del trabajo y de la apropiación criminal de la naturaleza. El mundo se convierte en carbón. En las carboneras se reinventa el trabajo esclavo. Todo puede ser devorado para mantener vivo al dios Capital.

El enfrentamiento al capital devorador de bosques y comunidades reclama una profecía que encienda la imaginación con un nuevo modelo económico destinado a transformar el sistema productivo y generar nuevas formas y fuentes de energía.

... el ecosocialismo implica una radicalización de la ruptura con la civilización material capitalista. En esta perspectiva, el proyecto socialista no sólo apunta a una nueva sociedad y un nuevo modo de producción, sino también a un nuevo paradigma de civilización.⁹

Bosques, trabajo y pan: Dios con nosotros.

.....

Notas:

1 Carlos Marx: El capital, Ediciones sociales, París, t.1, pp. 360-361.

2 Ver www.cptpe.org.br/files/Os_pobres_miolo.pdf (todas las citas están tomadas de esa página).

3 Las comunidades quilombolas son asentamientos históricos de esclavos negros apalencados (N. de los E.)

4 Conferencia Nacional de Obispos de Brasil (N. de los E.).

5 Ver <http://187.5.88.139/brasilged/>

6 François Chesnais y Claude Serfati: “Ecología e condições físicas da reprodução social: alguns fios condutores marxistas”, www.unicamp.br/cemarx/criticamarxista/16chesnais.pdf.

7 José Luis Sicre: Profetismo em Israel, Vozes, Petrópolis, 2002, p. 311.

8 Ion Banu: “La formación social ‘asiática’ en la perspectiva de la filosofía oriental antigua”, en El modo de producción asiático, Ediciones ERA, México DF, 1978.

9 Michel Löwy: “Marx, Engels e a ecologia”, Margem Esquerda no. 3, Boitempo, São Paulo, 2003, p. 102

ÚLTIMA MODIFICACIÓN: 17 DE ABRIL DE 2012 A LAS 10:43



0



0