

# DIAPORÍAS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

Quien pretende resolver bien una aporía  
–*euporésai*– debe desarrollar adecuada-  
mente la aporía –*diaporésai*– en cuestión.

Aristóteles



# DIAPORÍAS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

NÚMERO 10 - DICIEMBRE 2011

## DIRECTOR

Rubén Dri

## Editores Responsables

Romina Ramírez

Diego Berenstein

## CONSEJO EDITOR

Diego Berenstein-Nicolás Cardone

Florencia Cendali-Agustín D'Acunto

Pablo Francisco Di Leo- Sergio Friedemann

Ezequiel Oria- Romina Ramírez

Carla Wainszok

## COLABORADORES

Norberto Galasso- Felipe Pigna-Julietta Lizaola

Inés Areco- Graciela Cohen- Johana Fedorovsky

Rodrigo Steimber- Rafael Villegas- Cecilia Gómez Noviello

Vanesa Lerner- Angélica Tévez- Antonella Comba

## DIAPORÍAS

Publicación de la Cátedra de Sociología de la Religión,  
Carrera de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales,  
Universidad de Buenos Aires.

Av. Juan B. Justo 2726 1° F - CABA, Argentina.

TE/fax (005411) 4855-9814

E-mail: [diaporias@gmail.com](mailto:diaporias@gmail.com)

blog <http://revistadiaporias.blogspot.com/>

ISSN 1666-8464



9 771666 846004 >

## ÍNDICE

<i>Editorial</i> .....	7
<b>Dossier Bicentenario</b> .....	11
<i>La Revolución de Mayo, por Norberto Galasso</i> .....	13
<i>En torno a los elogios de los historiadores neo-académicos al primer centenario de la Revolución de Mayo, por Felipe Pigna</i> .....	31
<i>La memoria histórica en el Bicentenario de la Patria Grande, por Rubén Dri</i> .....	45
<i>De Centenarios y Bicentenarios, por Carla Wainszok</i> .....	59
<i>Néstor, el símbolo, por Graciela Cohen</i> .....	67
<b>Filosofía</b> .....	77
<i>Lo sagrado y lo profano, por Julieta Lizaola</i> .....	79
<i>La ideología como verdad, por Rodrigo Steimber</i> .....	91
<i>Enajenación y extrañamiento en la Fenomenología del espíritu de Hegel(1807), por Sergio Friedemann</i> .....	105
<i>La neurosis es el opio de los pueblos. Teología de la liberación y psicoanálisis implicado. Hacia una clínica social liberadora, por Rafael Villegas</i> .....	121
<i>Hegel en dos movimientos. De una lectura del prólogo de la Fenomenología al retorno a Hegel, por Soledad Sánchez y Nicolás Cardone</i> .....	135
<b>Sociología de la Religión</b> .....	155
<i>MSTM: debates sobre la violencia, por Romina Ramírez</i> .....	157
<i>El cielo y la Biblia entre los tobas del oeste formoseño, por Cecilia Gómez</i> .....	189
<i>¿Discursos conservadores o revolucionarios? Tensiones al interior de la Iglesia, fuentes de inspiración para el MSTM, por Vanesa Lerner y Angélica Tévez</i> .....	219
<i>La Biblia Latinoamericana como símbolo de la Iglesia Postconciliar, por Inés Areco, Antonella Comba, Aldana Naredo, María Florencia Ruggerio y Leonel Tribilsi</i> .....	233
<i>Estudios de la Sociología de la Religión de Francisco de Asís y Tomás Munzer, por Agustín D'Acunto</i> .....	255

## *Editorial*

En el 2002 nacía Diaporías mediante el esfuerzo del colectivo que entonces se encontraba al frente de la Cátedra de Filosofía de la Carrera de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. No era una época floreciente para el país, pues todavía no habíamos comenzado a salir del 2001, es decir, de la devastación que había producido la nefasta década del 90.

Para la publicación de la revista contábamos sólo con nuestro esfuerzo. Dadas las circunstancias nos habíamos propuesto sacar tres números y luego analizar sobre la posibilidad de continuar con el emprendimiento. Hoy llegamos al número diez.

Es la misma revista Diaporías que naciera en el 2002 la que hoy llega al 2011, pero no es la misma. Es la misma en su ser-otra. Como el Odisseo que sale de Ítaca para participar en la guerra de Troya y luego de múltiples peripecias regresa a la Ítaca de la que había salido, siendo el mismo pero diferente; como el sujeto de la *Fenomenología del espíritu* que parte del universal abstracto del conocimiento sensible para arribar al universal concreto de la razón; como el militante del movimiento de Jesús que parte de Galilea y al mismo lugar vuelve, luego de las peripecias de su formación, así también, la Diaporías N° 10 es la misma que la Diaporías N° 1, pero no es la misma, es la misma pero diferente.

La revista comenzó siendo el medio mediante el cual los componentes de la Cátedra de Filosofía publicaban sus investigaciones con el agregado de un “material de cátedra”. A partir del número dos el temario comprendió un dossier. En ese número el “poder” fue el tema del dossier y en el tres, el tema fue el “sujeto”. 2003 y 2004 eran años de asambleas, de discusiones en torno a la horizontalidad, la organización, el sujeto y el poder.

En número 4 estuvo dedicado a Kant. No podía ser de otro modo en la medida en que se cumplían doscientos años de la muerte del filósofo que constituye uno de los ejes del temario desarrollado por la cátedra. Por otra parte Kant, como todo gran filósofo, siempre tiene algo que decirnos sobre la realidad.

En el 2005 a nivel político y social ya habíamos comenzado a salir del “infierno”, para emplear una gráfica expresión de Néstor Kirchner. Comenzaba a reconstituirse el Estado que había sido reducido a su mínima expresión, cumpliendo con la consigna neoliberal de que el único Estado admitido es el “Estado mínimo”. El tema del dossier de la revista de ese año es, precisamente, el Estado.

En el 2006 se cumplían doscientos años que Hegel terminaba de escribir la *Fenomenología del espíritu* y huía de Jena, invadida por las tropas napoleónicas, para escribir el prólogo al año siguiente y dar a publicidad el texto. La cátedra de filosofía con el apoyo del decanato de la Facultad, a cuyo frente se encontraba Federico Schuster, organizó las “Jornadas Internacionales Georg Wilhelm Friedrich Hegel”. La revista en el número seis fue dedicada al filósofo y financiada por la Editorial Biblos.

Con el número siete, en el 2009, cerramos esta primera etapa en la que Diaporías había sido el órgano de publicación de las investigaciones del colectivo de Filosofía. El director de la revista hasta ese año había sido, al mismo tiempo, titular de la cátedra de filosofía. Al ser ésta concursada y dividida en dos, el director dejó de ser el titular de la misma.

Ello provocó que la revista saliese de los marcos de la cátedra de filosofía, ampliándose a los colectivos de investigación tanto del área de Filosofía como de Sociología de la Religión que dirige el director. Es por ello que los números ocho y nueve, correspondientes a 2009 y 2010, dividen su temario en las dos áreas citadas. Como puede verse en el temario de ambos números, el contenido de las investigaciones nunca se despegaba de la realidad nacional.

Llegamos, de esta manera, al número diez que ahora presentamos. Estamos viviendo la etapa del bicentenario de la Revolución de Mayo que fue festejado masivamente por el pueblo durante varios días en los que

inundó el centro de Buenos Aires, con una manifestación de alegría desbordante, que señala un verdadero hito en la historia nacional.

En 1910 la celebración del centenario se había caracterizado por el exclusivo protagonismo de la oligarquía que sentía, y efectivamente lo era, dueña del país. Era la celebración del célebre y celebrado país “granero del mundo”, país agro-exportador dependiente del imperio británico, que se había construido tras derrotar al movimiento federal. Festejaban los sectores oligárquicos, mientras la policía reprimía salvajemente a los trabajadores. La denominada “semana trágica” puede considerarse como el epílogo de dicha celebración.

Los festejos de 2010 fueron la contrapartida. Mientras los que expresaban el proyecto oligárquico celebraban en los estrechos límites del Teatro Colón, los sectores populares lo hacían en el espacio abierto de la ciudad. Aquí se encontraba la verdadera celebración, porque era en ese ámbito, precisamente, donde se expresaban los protagonistas del nuevo proyecto de país que de ninguna manera quería volver a ser el “granero del mundo”.

La “Sociedad Rural” es reemplazada por “Tecnópolis”. ¿De qué se trata? Del proyecto nacional que busca integrar la producción agraria con la industria, proyecto defendido por el movimiento federal del siglo XIX y retomado por el peronismo de la primera época. La lucha de la 125 puso frente a frente los proyectos que jalonan la historia de nuestro país. Ése fue un momento de quiebre. El proyecto nacional, popular, latinoamericano sufre una derrota de la cual emerge con fuerza arrolladora.

El derrota de la 125 es la primera negación que, quienes ignoran la dialéctica pensaron que era el naufragio definitivo. Con la recuperación por parte del Estado de las AFJP, la Asignación Universal por Hijo, la aprobación de la Ley de Medios Audiovisuales y otras medidas en beneficio del pueblo, se puso en marcha la negación de la negación, con la que el movimiento popular reiniciaba su marcha.

En esa etapa nos encontramos. Es por ello que en este número Diaporías abre con el dossier dedicado al bicentenario.

---

Agustín D'Acunto

*Estudio de Sociología de la Religión  
de Francisco de Asís y de Thomas  
Müntzer*

**Introducción**

En este trabajo partimos de la idea de que las creencias religiosas no caen del cielo sino que se encuentran condicionadas por el contexto histórico-social en el que surgen. Por ello pretendemos analizar la relación existente entre los proyectos político-religiosos de Francisco de Asís y de Thomas Müntzer y los respectivos contextos histórico-sociales en los cuales tales proyectos se desarrollaron.

Tal problema supone preguntarse por los intereses materiales, los proyectos políticos y los sectores sociales que estaban en pugna. También, por el contexto nacional e internacional: si se trataba de una época de prosperidad o de crisis económica, si el modo de producción se encontraba en su etapa de formación, de consolidación-expansión o de disgregación, si se trataba de un período de alza del conflicto social, si existían conflictos entre naciones tanto entre potencias como entre dominadores y dominados.

Por último, el problema planteado requiere preguntarse por el carácter de clase de los proyectos político-religiosos a investigar, es decir, si los mismos responden a los intereses de los sectores dominados y por tanto presentan una teología de liberación o si responden a los intereses de los sectores dominantes y presentan una teología de dominación.

### Contexto histórico-social de Francisco de Asís

El feudalismo es el modo de producción que comenzó a formarse en Europa occidental en los siglos V y VI d.C., alcanzó su apogeo a finales del siglo XII y durante todo el siglo XIII, y comenzó su desintegración a partir del siglo XIV. En estos siglos el feudalismo se dio predominantemente en los actuales países de Francia, Alemania y buena parte de Italia. También hubo feudalismo en Inglaterra y en ciertos reinos cristianos de España.

La sociedad feudal estaba fuertemente jerarquizada, como si fuera una pirámide. En la cumbre estaban el monarca y el Papado, en seguida se ubicaban los nobles y la jerarquía eclesiástica, y los campesinos, la inmensa mayoría de la población, constituían la base. Sin embargo, gracias al crecimiento del excedente que se produjo en los siglos XI, XII y XIII, y que trajo como consecuencias una expansión demográfica, de cultivos y de nuevas técnicas, y el desarrollo incipiente del comercio, las artesanías y las ciudades, surgió una nueva clase social, la burguesía.

Por otra parte, en el orden político-militar, en este período se desarrollaron las Cruzadas en contra de los infieles. En vida de Francisco se produjeron la tercera Cruzada (efectuada con el objetivo no cumplido finalmente de reconquistar Jerusalén), la cuarta (que desvió su objetivo inicial y tomó Constantinopla) y la quinta (que trató de conquistar Egipto, pero fracasó).

Con respecto a Asís, la tierra de Francisco, en 1160 había caído bajo el dominio de Federico I Barbarroja, emperador del Sacro Imperio Romano-Germánico, que gobernaba los actuales territorios de Alemania, Suiza, Austria, la mitad de Francia, Países Bajos e Italia. Además, a pesar que como ya planteamos los siglos XII y XIII fueron en términos generales tiempos de expansión económica, la época inmediatamente anterior a la etapa adulta de Francisco estuvo caracterizada por cataclismos meteorológicos, inundaciones, sequías, pérdida de cosechas, inviernos muy fríos y mucha hambre.

### Contexto ideológico-político de Francisco de Asís

Desde el siglo V d.C. hasta el siglo XIII los ejes fundamentales del proyecto político-religioso de los sectores dominantes fueron delineados por Agustín de Hipona, más conocido como San Agustín. Según éste, el ser humano era pecador por herencia del pecado original, a tal punto que sin la gracia divina no podía realizar nada bueno. En efecto, el pecado original había corrompido la naturaleza humana a tal punto que “se originó una serie de desventuras, que desde un principio viciado, como corrompido de raíz el género humano, arrastraría a todos en concatenación de miserias hasta el abismo de la muerte segunda, que no tiene fin, si la gracia de Dios no librara a algunos” (Dri, 1996: 86). Por lo tanto, Agustín interpretó la realidad en forma dualista separando a Dios del ser humano, lo espiritual de lo material, el cielo de la tierra. De ahí que plantease la existencia de una Ciudad de Dios, que era la sociedad de los ángeles y de los humanos buenos y que a veces identificaba con la Iglesia, y una Ciudad terrena, la sociedad de los ángeles y humanos perversos, que a veces identificaba con el Estado. Por eso, según Agustín, sobre el Estado se encontraba la Iglesia, ya que su dualismo y su concepción pesimista sobre las personas lo llevaban a subsumir directamente la naturaleza a la sobrenaturaleza, la filosofía a la teología, lo material a lo espiritual. Por ello, el motivo de esa identificación entre Ciudad terrena y Estado se debía a que para Agustín en la primera abundaba el pecado, el crimen y el fratricidio, que traían como consecuencia la servidumbre y la esclavitud, y era el segundo el encargado de evitar que se perturbase ese orden natural ordenado por la ley, mediante la acentuación de la coerción sobre el ser humano inclinado al mal.

En el siglo VI el Pseudo-Dionisio completará la cosmovisión oficial de la sociedad feudal rígidamente jerarquizada. En efecto, planteaba la existencia de una realidad ordenada en forma piramidal, en la que en la punta se encontraba Dios, como quien estaba más allá de todo. Debajo de éste estaba el mundo celeste, ordenado jerárquicamente en tres estratos. En el superior se encontraban serafines, querubines y tronos. En el del medio, dominaciones, virtudes y potestades. Y en el inferior, ángeles, arcángeles y principados.

Debajo de la jerarquía celestial estaba la terrenal, en la cual se escalo-



naban de arriba hacia abajo el ser, el bien, la belleza y la luz. A su vez, estos seres se comunicaban a las naturalezas inferiores, la más elevada de las cuales era el alma humana.

En el orden terrestre tenía gran importancia la Iglesia, la cual se presentaba también rígidamente jerarquizada. Primero estaban los obispos, luego los sacerdotes y por último, los diáconos. Los cristianos en general también tenían una jerarquía: el más perfecto era el monje, seguido del fiel y del catecúmeno.

Los siglos XII y XIII estuvieron caracterizados en el plano ideológico-político por los grandes movimientos religiosos basados en la vida evangélica y apostólica que pretendían imitar al Cristo crucificado y vivir su radical pobreza. Algunos de estos grupos fueron los pobres de Lyon, los valdenses, los albigenses, los humillados, los patarinos, los dominicos. El franciscanismo de hecho fue expresión de este movimiento más general.

Una parte de este movimiento se incorporó a la Iglesia Católica formando órdenes religiosas y otra parte se opuso a ésta y fue declarada hereje por su cuestionamiento de las jerarquías eclesiásticas y del enriquecimiento de la Iglesia.

Por otra parte, una fracción de este movimiento consistía en la oposición burguesa al feudalismo, cuyas reivindicaciones no rebasaban lo estrictamente constitucional, como el control de la administración municipal, una representación en el poder legislativo por medio de la Asamblea comunal o de la representación municipal, un aparato eclesiástico simplificado, la supresión del sacerdocio profesional, una Iglesia barata. En cambio, la otra fracción constituía la oposición plebeya y campesina, que agregaba a las reivindicaciones de la oposición burguesa la instauración de la igualdad cristiana entre los miembros de la comunidad y la supresión de los privilegios, jerarquías y diferencias en relación a la propiedad.

### **El proyecto político-religioso de Francisco de Asís**

Francisco nació en Asís, en la actual Italia, entre junio y diciembre de 1181. Su padre, Pedro Bernardone, era un próspero y rico comerciante

miembro de la naciente burguesía comercial, que se encontraba vinculado a los mercados de Francia.

Francisco recibió poca educación formal. En efecto, la misma sólo duró tres años en la *Schola Minor* de la Iglesia de San Jorge. De ahí que él mismo se presentase como “idiota”, es decir, como iletrado, ya que apenas podía leer y escribir con dificultad.

Su juventud la vivió plenamente inserto en ese mundo de los ricos siendo el cabecilla de un grupo de jóvenes dedicados a las canciones de los juglares y a despilfarrar el dinero en fiestas y banquetes. Además ejercía la profesión de su padre, el comercio.

En 1202 formó parte de un movimiento político-militar en Asís contra los señores feudales que logró establecer un gobierno comunal, pero que finalmente fue derrotado, siendo Francisco encarcelado un año. Tal movimiento no representaba los intereses de los pobres y oprimidos sino de la naciente burguesía que buscaba prosperar en el comercio.

Fue recién con su conversión que se inició en 1204 que Francisco pasó a representar los intereses de los sectores dominados ya que en efecto la misma no fue otra cosa que un cambio de clase social: de la burguesía se pasó a los pobres. Este proceso se dio en forma gradual y supuso el enfrentamiento de Francisco con su familia porque comenzó a rechazar el estilo de vida burgués que ésta tenía y que él anteriormente compartía, que consistía en la búsqueda del enriquecimiento. Por eso, llegó a tomar el dinero de su padre para reparar una iglesia o para dárselo a unos mendigos. De ahí que este enfrentamiento terminase en la ruptura completa de relaciones con su familia, como lo expresó el mismo Francisco ante una multitud cuando se vio obligado a devolver el dinero a su padre: “Oídme todos y entendedme: hasta ahora he llamado padre mío a Pedro Bernardone; pero como tengo propósito de consagrarme al servicio de Dios, le devuelvo el dinero por el que está tan enojado y todos los vestidos que de sus haberes tengo; y quiero desde ahora decir: ‘Padre nuestro, que estás en los cielos’, y no ‘padre Pedro Bernardone’” (Spoto, 2004: 88).

Francisco abandonó entonces la riqueza y las posesiones y vestía únicamente una túnica de eremita, sandalias de cuero, un cinturón y un

bastón. Además, se dedicaba a reparar iglesias y a atender a los leprosos. Al respecto, Francisco en su *Testamento* hace referencia al cambio que había realizado al sostener que cuando “estaba en pecado, me parecía extremadamente amargo ver a los leprosos. (Pero entonces) el Señor mismo me condujo entre ellos, y practiqué la misericordia con ellos” (Spoto, 2004: 94). Como vemos, cuando estaba en pecado, es decir, cuando actuaba como burgués, le disgustaban los leprosos y no le preocupaban, mientras que una vez que se convirtió empezó a ayudarlos. Tal comportamiento suponía una crítica a su sociedad ya que en ésta los leprosos no tenían derechos y eran considerados por la Iglesia como ejemplo de las deformidades causadas por el pecado.

Más adelante en su proceso de conversión se vio influido por el pasaje del Nuevo Testamento en el que Jesús envía a los doce discípulos diciéndoles “Id y predicad que el Reino de los cielos está cerca (...) No os procuréis oro ni plata ni moneda de cobre para vuestros cinturones; ni alforja para el camino, ni dos túnicas, ni sandalias ni bastón” (Mt. 10, 7; 9-10). Entonces, Francisco dejó de usar sandalias y bastón, y cambió su cinturón de cuero por un trozo de cuerda. Lo que pretendía pues era vestir como un pobre, lo cual constituía una crítica al lujo y los privilegios de la vida eclesiástica, aristocrática y burguesa.

También influyeron sobre él los pasajes en que Jesús plantea a un joven rico que para poder ser su discípulo tiene que vender sus propiedades y entregarlas a los pobres (Mc. 10, 21); en que Jesús aconseja a sus discípulos que cuando vayan a predicar “No toméis nada para el camino, ni báculo, ni alforja, ni pan ni dinero, ni llevéis dos túnicas” (Lc 9, 3); y en que Jesús sostiene que “El que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo” (Mt. 16, 24).

Por lo tanto, Francisco decidió organizar una comunidad de hombres pobres y sencillos en la que no hubiese diferencias de clase sino relaciones fraternales e igualitarias. Por ello, toda persona que quisiese formar parte de la misma tenía que desprenderse de sus propiedades y dárselas a los pobres: “Después de que el Señor me dio hermanos, nadie me enseñó qué debía hacer, sino que el Altísimo mismo me reveló que debía vivir según la forma del santo Evangelio (...) Y aquellos que venían a tomar esta vida, daban a los pobres todo lo que podían tener y estaban

contentos con una túnica, forrada por dentro y por fuera, el cordón y los paños menores. Y no queríamos tener más” (Spoto, 2004: 113). De esta manera, estarían unidos por la pobreza radical como resultado de un fortísimo sentido de la fraternidad. De ahí que compartiesen la comida que conseguían reunir. Como plantea Leonardo Boff:

Lo realmente extraordinario del intento de Francisco fue que trató de vivir una plena fraternidad con el presupuesto de una pobreza voluntariamente asumida para estar junto a los pobres y construir con ellos una sociedad verdaderamente comunista en el sentido bíblico de la palabra. No sería, pues, un socialismo de la abundancia, sino de la pobreza. Este intento de Francisco presupone pensar y construir todas las relaciones humanas a partir siempre de los que menos tienen y con la constante preocupación por los que menos son. El pobre es considerado una manifestación de la divinidad (Boff, 1982: 118).

Francisco no predicaba entonces el asistencialismo como forma de presencia en medio de los pobres. No reducía, en consecuencia, a éstos a la mera condición de objetos de ayuda desde arriba, desde el poder y la riqueza. Por ello, planteaba el empobrecimiento voluntario para así poder vivir con ellos y formar juntos una comunidad.

Como vemos, Francisco se hizo pobre entre los pobres y fue a partir de ellos desde donde procuró leer el Evangelio y la realidad. De ahí que su identificación con los explotados y marginados lo llevase a plantear a sus discípulos en su Regla no bulada que se alegren “de tratar con personas viles y despreciadas, pobres y flacos, enfermos y leprosos, y los mendigos de los caminos” (Boff, 1982: 104). De ahí que tanto la sociedad como la Iglesia lo mirasen con desconfianza durante mucho tiempo, sobre todo porque su estilo de vida y su mensaje ponían en entredicho los valores de la época. De ahí que él mismo tuviese plena conciencia de lo inusitado de su experiencia y por consiguiente, se llamase a sí mismo “loco”. De ahí también que en su *Testamento* plantee que con su conversión salió del siglo, del mundo, es decir, que abandonó el tipo de relaciones, intereses y principios propios de la sociedad feudal en la que le tocó vivir. De ahí que sostenga:

La Orden y la vida de los frailes menores es un pequeño rebaño que en estos últimos tiempos pidió el Hijo de Dios a su Padre celeste, diciéndole: ‘Padre, quiero que reúnas y me concedas un pueblo nuevo y humilde que se distinga hoy, por su pobreza y humildad, de todos cuantos le han precedido; y que me tenga únicamente a mí como su mayor riqueza’. Y el Padre respondió a su Hijo amado: ‘Lo que pides te ha sido concedido...’ ¿No es maravilloso que el Señor quisiera escoger para sí un pueblo nuevo, distinto de todos cuantos existieron antes, y el



cual se contentase con no poseer en este mundo otra cosa que no fuese el mismo dulcísimo Señor (Boff, 1982: 171-172).

Como vemos, tenía plena conciencia de la originalidad de su proyecto y de la diferencia entre su comunidad y la sociedad feudal. Es que en oposición al sistema jerárquico feudal centrado en los *maiores* (mayores) frente a los *minores* (menores), Francisco se presentaba como *minor* y deseaba que su orden se llamase “de los hermanos menores”, porque como planteaba en su *Testamento* eran “sencillos y sujetos a todos” (Boff, 1982: 222). En oposición a los privilegios feudales planteaba que sus frailes no debían pedir privilegios de ninguna especie a Roma. En oposición a la Iglesia hegemonizada por el sacerdocio, Francisco se presentaba como laico. Y en oposición a la burguesía organizada según el principio del enriquecimiento individual, proponía el ideal de la pobreza radical (“Y no queríamos tener más”) y la renuncia total al uso del dinero porque éste era un “diablo y serpiente venenosa” (Boff, 1982: 105).

No es casualidad entonces que puesto que su proyecto lesionaba los intereses del clero, la nobleza y la burguesía, sean estos sectores los que no puedan aceptarlo y le opongan resistencia. En efecto, ya comentamos el enfrentamiento con su familia, que pertenecía a la naciente burguesía. Y también se encontró con la hostilidad del alto clero. Por ejemplo, el obispo de Asís, Guido, que era el mayor terrateniente de la región, encontraba la vida que Francisco predicaba muy rigurosa y áspera al no disponer de nada. E incluso el mismo Papa Inocencio III creía que no se podía vivir según el Evangelio ya que la primera vez que Francisco le presentó su proyecto, le respondió que “la naturaleza humana es frágil y jamás persevera en un mismo ánimo. Vete y de todo corazón pide al Señor que se digne inspirarte miras más sensatas y más provechosas para vuestras almas” (Spoto, 2004: 132).

Por el contrario, los sectores que más receptividad podían tener a su proyecto eran los sectores dominados. Esto puede desprenderse de uno de los episodios más documentados de la vida de Francisco, aquél en el que predicaba a palomas torcaces, cornejas y grajos. Tal es en efecto la interpretación que realiza Donald Spoto, basándose en la obra del siglo XIV *Les livres du roy Modus et de la royne Ratio*, en la que la división

de la sociedad medieval en los que rezaban, los que iban a la guerra y los que trabajaban se representa a través de distintas especies de aves. Precisamente como las palomas, las cornejas y los grajos simbolizan en esta obra a los trabajadores manuales, Spoto afirma que es probable que los biógrafos de Francisco hayan tomado la misma metáfora para expresar que el proyecto franciscano representaba y había influido más sobre los pobres y oprimidos que sobre el clero y la nobleza.

Lo que sucede es que su empeño en vivir el Evangelio tal como lo habían vivido Jesús y sus discípulos pretendía mostrar que el cristianismo era una forma de vida viable y no una fantasía basada en ideales inalcanzables. Por lo tanto, entrañaba una crítica a la riqueza y los privilegios del clero, la nobleza y la burguesía, ya que si postulaba que quien pretendía vivir de acuerdo con el mensaje de Jesús tenía que desprenderse de sus posesiones, entregárselas a los pobres, vivir como éstos y no considerar nada como propio, eso significaba que los ricos no eran cristianos.

Precisamente este planteo permite entender por qué Francisco no tenía intención de fundar una orden ni de hacerse sacerdote y por qué tampoco alentaba a sus seguidores a que se hiciesen clérigos. Permite entender también por qué su fraternidad era un movimiento fundamentalmente secular, sin ninguna pretensión de que tuviese una estructuración y una misión propias y definidas dentro de la Iglesia. En efecto, su intención era realizar lo que consideraba que todo cristiano estaba llamado a hacer, es decir, seguir a Jesús, vivir de acuerdo con el ethos del Evangelio y convencer a los demás de que hiciesen lo mismo. Por eso nunca pensó que tuviera que ser clérigo para consagrarse por completo a Dios, ya que el estilo de vida que proponía no era para una clase especial de cristianos, como podía ser el clero, sino que se trataba de la forma en que todo cristiano tenía que vivir.

Por eso, si posteriormente fue ordenado diácono, lo fue para poder anunciar el Evangelio con más libertad ya que estaba prohibido que los laicos predicaran sobre asuntos de doctrina.

¿Y qué era lo que Francisco predicaba? ¿En qué consistía el cambio de vida que proponía? Para Francisco la pobreza no constituía un fin en sí mismo sino que era un medio para lograr la unión, la fraternidad y la

igualdad entre todos los seres humanos. Ese tenía que ser el objetivo de vida de todo cristiano: ver a las otras personas como fines, no como medios. En efecto, dar dinero a quienes no habían trabajado para ganárselo implicaba ver al otro como un fin, sintiéndose responsable por el otro y sirviéndolo desinteresadamente. Precisamente Francisco planteaba que cada miembro de su fraternidad debía ser como una madre para el otro, es decir, sensible hacia las necesidades del otro. De esta manera, se constituiría una fraternidad sensible a la mutua satisfacción de las necesidades: “Que cada cual ame y alimente a su hermano como la madre cuida y ama a su hijo” (Boff, 1982: 57). Por lo tanto, para Francisco ser cristiano era vivir en una sociedad de hermanos donde no existiesen las clases sociales y en caso de que se viviera en una sociedad clasista donde el humano es enemigo del otro ser humano, ser cristiano implicaría tratar de crear esa sociedad fraterna e igualitaria.

De ahí radicaba la importancia que Francisco le otorgaba al empobrecimiento voluntario. En efecto, para quien se encuentra absolutamente desvalido, la comunidad lo significa todo, de modo tal que puede ver en el otro un fin. Así lo plantea Karl Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*: “No sólo la riqueza, sino también la pobreza del hombre recibe simétricamente – bajo el presupuesto del socialismo – una importancia humana y, por ende, social. Es el vínculo pasivo que permite que el hombre experimente como necesidad la mayor riqueza, el otro hombre” (Marx, 2004: 152-153). De ahí el comentario de Celano, el biógrafo más antiguo de Francisco, sobre la comunidad franciscana: “Deseaban verse reunidos, gozaban en la compañía y constituía grave pena para todos el separarse, aun por breve tiempo” (Boff, 1982: 112). Esta afirmación recuerda al comentario de Marx sobre los obreros comunistas en los *Manuscritos*:

Si los *artesanos* comunistas se unen, la teoría, la propaganda, etc., les sirve ante todo como fin. Pero, al mismo tiempo, se apropian, así de una nueva necesidad, la necesidad de la sociedad, y lo que aparece como medio se convirtió en fin. Este movimiento práctico se puede observar en sus resultados más esplendorosos cuando vemos unidos a los *ouvriers* socialistas franceses. Fumar, beber, comer, etc., ya dejan de ser medios de la unión o medios que unen. La sociedad, el club, la diversión, que a su vez tienen a la sociedad como fin, les es suficiente; la hermandad de los hombres no es para ellos una mera frase, sino una verdad (Marx, 2004: 165-166).

Por el contrario, las posesiones generan la enemistad entre las personas

como planteó Francisco como respuesta al obispo Guido cuando éste se quejaba del carácter riguroso y áspero del estilo de vida franciscano al no disponer de nada: “si tuviéramos posesiones, necesitaríamos armas para defendernos. Y de ahí nacen las disputas y los pleitos, que suelen impedir de múltiples formas el amor de Dios y del prójimo” (Spoto, 2004: 113). Como vemos, Francisco rechazaba la propiedad privada porque consideraba que la misma impedía fraternizar con las otras personas y por tanto, impedía a las personas que fueran verdaderos cristianos. Es lo mismo que afirmaba el Padre de la Iglesia Clemente de Alejandría: “El uso de todas las cosas que se encuentran en este mundo deberían ser comunes para todos los hombres. Sólo la iniquidad más manifiesta nos hace decir al otro, ‘Esto me pertenece, tanto como a ti’. De aquí el origen de la discusión entre los hombres” (Woods).

Por lo tanto, Francisco consideraba que para construir esa sociedad basada en el amor a Dios y al prójimo era necesario abolir la propiedad privada:

En el mismo momento en que se forma el espíritu capitalista, basado en el cambio, Francisco inaugura una existencia humana que se fundamenta únicamente en el valor de uso: dos túnicas, una capucha, calzado para quien lo precise, y los instrumentos de oración y de trabajo. La ausencia de cualquier otro excedente pretende limpiar de obstáculos el camino, a fin de que los hombres se encuentren entre sí en su transparencia de hermanos, sirviéndose mutuamente (Boff, 1982: 218-219).

De hecho, su concepción suponía la comunidad de bienes. En efecto, ya hemos mencionado que en su fraternidad todos los hermanos compartían la comida. De esta manera, se materializaba su afirmación “Que cada cual ame y alimente a su hermano como la madre cuida y ama a su hijo”. Esto mismo se pone de manifiesto en el pasaje según el cual tomó uvas que no eran de su propiedad para reanimar a un hermano que desfallecía de hambre, motivo por el cual fue golpeado por el dueño de las mismas. Como vemos, en la contradicción entre el egoísmo que conlleva la propiedad privada y el amor al prójimo, Francisco se ponía clara y conscientemente en este último polo, violando el derecho de propiedad para poder fraternizar con el prójimo.

Su comunismo de bienes puede percibirse claramente en una leyenda de la tradición franciscana que recuerda la llamada “multiplicación de los panes” realizada por Jesús (Mc. 6, 30-44):

se encontraba Francisco muy alegre porque comenzaba a degustar a Dios en todas las cosas. Salió, pues, a andar por los caminos cantando e invitando a cantar. Al pasar junto a un melocotonero, le dijo: ‘Hermano melocotonero, háblame de Dios’. El árbol se estremeció ligeramente, como sacudido por una suave brisa, y de pronto se cubrió de flores, como si en él hubiera irrumpido la primavera (...) De allí marchó Francisco canturreando y henchido de alegría, hasta que se encontró con un hombre que llevaba una mochila a cuestas, como si viniera de un largo viaje. Y le dijo: ‘Hermano, háblame de Dios’. El hermano no dijo ni palabra, sino que tomó a Francisco de la mano y lo condujo cariñosamente a la ciudad. Pasaron por el centro de la misma y llegaron al otro extremo, a la periferia en la que habitaban los pobres. Una vez allí, el hermano se dirigió a la pequeña plaza, en cuya fuente las mujeres lavaban la ropa, los viejos conversaban, los más pobres pedían limosna y los niños correteaban. Se sentó al borde de la fuente, abrió su mochila y comenzó a repartir pan con mano generosa. Todos fueron acercándose, recibiendo un pedazo de pan y alejándose de nuevo. La mano entraba y salía sin parar de la mochila, distribuyendo grandes cantidades de pan. Y a medida que los hombres repartían entre sí el pan recibido, ayudándose los unos a los otros, el pan – como por milagro – no se agotaba, y había para todos los necesitados. Después, muy serio, se limitó a mirar al cielo y dijo: ‘Padre nuestro’. Inmediatamente miró a su alrededor y exclamó: ‘El pan nuestro’. Francisco cayó en la cuenta y no pudo contener la alegría que le producía ver a Dios en la fracción del pan y en los hermanos pobres y necesitados que compartían el pan que acababan de recibir (Boff, 1982: 75-76).

Como vemos, se expresa al igual que en la “multiplicación de los panes” del Nuevo Testamento que compartiendo los bienes alcanza para satisfacer las necesidades de todos:

La práctica de repartir el pan que Jesús ha venido realizando tiene el profundo sentido de cambiar radicalmente las relaciones entre los hombres, de relaciones egocéntricas en heterocéntricas (...) En otras palabras, la vieja economía centrada en la acumulación individual debe ceder el paso a una nueva economía centrada en la acumulación colectiva, en la que todo se comparta y de este compartir surja la abundancia para todos (Dri, 1997: 169).

La teología que sostenía este proyecto franciscano consideraba que Dios era un ser vivo y activo que estaba presente en el tiempo y en la historia. Se trataba de una divinidad que era una fuente inagotable de amor y misericordia y que por ello, le había pedido que colaborase en la salvación del mundo.

Su teología no separaba la realidad en dos partes irreconciliables, lo sagrado y lo profano, como se percibe en una de sus respuestas a las preguntas del Papa: “Confío en mi Señor Jesucristo, pues quien se comprometió a darnos vida y gloria en el cielo no nos privará, al debido tiempo, de lo que necesitan nuestros cuerpos en la tierra” (Spoto, 2004:

132). Como vemos, no subordinaba lo material y terrenal a lo espiritual y celestial. Por el contrario, celebraba la vida como una liturgia porque descubría indicios de Dios en todas las cosas.

Este monismo le permitía no separar a Dios del ser humano, motivo por el cual consideraba que en el mismo acto se amaba a uno y al otro. Esto se percibe cuando deseoso de ayudar a los pobres dijo a un discípulo: “Si no puedes atender de otro modo a los que vienen..., quita los atavíos y las variadas galas de la Virgen. Créeme: la Virgen verá más a gusto observado el Evangelio de su Hijo y despojado su altar, que adornado su altar y despreciado su Hijo” (Spoto, 2004: 227). Lo mismo se encuentra implícito en lo dicho por Francisco cuando la madre de un miembro de su fraternidad pidió ayuda a ésta porque carecía de dinero: “Da a nuestra madre el Nuevo Testamento para que lo venda y remedie su necesidad, ya que en el mismo se nos amonesta que socorramos a los pobres. Creo por cierto que agradecerá más a Dios el don que la lectura” (Spoto, 2004: 227).

Además, frente al discurso teológico medieval que amenazaba con el juicio final y con el riesgo del castigo eterno, Francisco no consideraba que la gente pudiese acercarse a Dios mediante el fomento del miedo. Por el contrario, su dios proporcionaba dicha y serenidad porque estaba lleno de paciencia y lealtad que lo llevaban a querer acercarse a las personas.

Pero la teología de Francisco no sólo tenía como supuesto que si todos los seres humanos eran hijos de Dios, entonces todos tenían que ser hermanos e iguales, sino que incluso llegaba a extender esta fraternidad a todo el universo: “Lleno aún de mayor piedad al considerar el origen común de todas las cosas, daba a todas las criaturas, por despreciables que fuesen, el dulce nombre de hermanas, pues sabía muy bien que todas tenían con él un mismo principio” (Boff, 1982: 62). Por lo tanto, esta fraternidad universal ponía a Francisco al mismo nivel que las restantes criaturas, de modo tal que él no se definía en contraposición a ellas, poniendo de relieve lo que le diferenciaba y separándose así de sus hermanas, sino que se definía por lo que poseían en común. De ahí que viviese fraternalmente con todos los elementos de la naturaleza: “Llenábase de inefable gozo cuantas veces miraba el sol, o contempla-

ba la luna, o dirigía su vista a las estrellas y al firmamento (...) Cuando daba con multitud de flores, predicábales cual si estuvieran dotadas de inteligencia, y las invitaba a alabar al Señor (...) Finalmente, daba el dulce nombre de hermanas a todas las criaturas” (Boff, 1982: 59). De ahí que recogiese los gusanos de los caminos para que no fuesen pisados, que diese miel a las abejas en invierno para que no muriesen de frío, que liberase a los pájaros en cautividad, y que se indignase de los malos tratos que sufrían los animales.

Sin embargo, el socialismo de Francisco presentaba un carácter utópico en el sentido que Marx le dio al término al criticar los sistemas socialistas de Charles Fourier, Robert Owen y Saint-Simon, por ejemplo, en el *Manifiesto del Partido Comunista*:

Los inventores de estos sistemas, por cierto, se dan cuenta del antagonismo de las clases, así como de la acción de los elementos destructores dentro de la misma sociedad dominante. Pero no advierten del lado del proletariado ninguna iniciativa histórica, ningún movimiento político que le sea propio (...) En lugar de la acción social tienen que poner la acción de su propio ingenio; en lugar de las condiciones históricas de la emancipación, condiciones fantásticas; en lugar de la organización gradual del proletariado en clase, una organización de la sociedad inventada por ellos. La futura historia del mundo se reduce para ellos a la propaganda y ejecución práctica de sus planes sociales. En la confección de sus planes tienen conciencia, por cierto, de defender ante todo los intereses de la clase obrera, por ser la clase que más sufre. El proletariado no existe para ellos sino bajo el aspecto de la clase que más padece. Pero la forma rudimentaria de la lucha de clases, así como su propia posición social, les lleva a considerarse muy por encima de todo antagonismo de clase. Desean mejorar las condiciones de vida de todos los miembros de la sociedad, incluso de los más privilegiados. Por eso, no cesan de apelar a toda la sociedad sin distinción, e incluso se dirigen con preferencia a la clase dominante. Porque basta con comprender su sistema, para reconocer que es el mejor de todos los planes posibles de la mejor de todas las sociedades posibles. Repudian, por eso, toda acción política, y en particular, toda acción revolucionaria; se proponen alcanzar su objetivo por medios pacíficos, intentando abrir camino al nuevo evangelio social valiéndose de la fuerza del ejemplo, por medio de pequeños experimentos, que, naturalmente, fracasan siempre (Marx, 2003: 53-54).

De la misma manera, la identificación con los pobres no llevó a Francisco a organizar a éstos para que mediante su acción política y el ejercicio de la violencia contra la violencia de los sectores dominantes lograsen constituir una sociedad sin clases. De hecho, se oponía al uso de todo tipo de violencia. Por el contrario, pretendía alcanzar ese objetivo pacíficamente mediante el ejemplo de su comunidad de pobres. Así se lo

expresó a sus discípulos: “Que por vuestra mansedumbre todos sean inducidos a la paz, a la benignidad y a la concordia. Pues para esto hemos sido llamados: para curar a los heridos, para vendar a los quebrados y para corregir a los equivocados” (Spoto, 2004: 111). De ahí, su postura simultáneamente disidente y conformista:

Había rechazado ya valores socialmente aceptables como la riqueza y la jerarquía, había renunciado a las armas, la ropa elegante y el dinero y no quería oficializar su dedicación a Dios dentro de una orden religiosa convencional. Sin embargo, había ido a Roma en busca de aprobación para sí mismo, sus compañeros y sus proyectos: se había arrodillado literalmente ante el principal representante de la religión oficial, una institución que sacaba el máximo provecho del dinero y el poder (Spoto, 2004: 133-134).

De ahí que en sus dos Reglas y en su *Testamento* declare su amor e ilimitada obediencia a la Iglesia y al Papa, pero al mismo tiempo los relativice subordinándolos al cumplimiento de su interpretación del Evangelio, como hace en su lecho de muerte al recomendar “conservar la pobreza y la fidelidad a la Iglesia romana, pero poniendo por encima de todas las demás normas el santo Evangelio” (Boff, 1982: 168).

El carácter utópico del proyecto socialista de Francisco permite entender el fracaso del mismo y la degeneración que fue sufriendo su comunidad a pesar suyo. En efecto, la misma fue el resultado de la cooptación de la fraternidad franciscana por la Iglesia jerárquica, lo que conllevó la transformación de la misma en una orden religiosa más, separada de los laicos. Por lo tanto, el franciscanismo

se vio obligado a espiritualizarse y a traducir sus prácticas históricas de solidaridad con los pobres dentro del mundo de los pobres en prácticas de solidaridad para con los pobres desde el lugar de los ricos. El franciscanismo jamás olvidará sus fuentes, que son los pobres; pero su presencia en medio de ellos se verificará desde el lugar histórico-social de la Iglesia, que es un lugar de poder. Y desde el poder se relaciona con los pobres. En lugar de ser una relación de identificación, como era la de San Francisco, pasará a ser una relación de asistencialismo y de paternalismo (Boff, 1982: 116).

Este proceso supuso por consiguiente el abandono de la pobreza como ideal de identificación con los pobres y fue reemplazada por un concepto de pobreza como camino ascético y místico. Como vemos, el intento de Francisco de buscar apoyo para su proyecto socialista en la Iglesia jerárquica, es decir, en un sector de la clase dominante, terminó en su contrario ya que su organización terminó siendo cooptada y



resignificada en función de los intereses de esa clase que había tratado de convencer.

### Contexto histórico-social de Thomas Müntzer

La situación del campesinado no era tan mala en los siglos XII y XIII ya que la explotación que sufría por parte de su señor feudal se compensaba con los beneficios que le traía el surgimiento de las ciudades ya que podía colocar en ellas sus productos en caso de producir un excedente. Además allí se podía poner a salvo de su señor. De ahí que la ciudad constituía para el campesino un bastión de la libertad. Pero a partir del siglo XIV el crecimiento de las ciudades fue progresivamente dejando de redundar en beneficio para el campesinado, producto del fortalecimiento en éstas del capital mercantil, del aumento de poder del principado absoluto y en menor medida, del desarrollo gremial que motivaba el incremento de las trabas a los campesinos que pretendían emigrar a las ciudades. Esto trajo como consecuencia que la nobleza terrateniente enajenara su autonomía a los príncipes, a cambio de que se le garantizase la más despiadada explotación de los campesinos y el disfrute más pleno de la renta territorial y del excedente agrario.

De ahí que se exacerbase el conflicto social y que se produjeran grandes sublevaciones campesinas, como la inglesa en 1381, cuyo líder, John Ball, levantaba la consigna “Cuando Adán labraba y Eva hilaba, ¿quién era entonces el amo?” (Woods), o la de los taboritas en el siglo XV, quienes proclamaban que en la sociedad por la que luchaban “no habrá ya reinos, gobiernos o vasallaje. Todos los derechos y todos los impuestos serán abolidos; nadie forzará a nadie a hacer nada, pues todos serán iguales, hermanos y hermanas” (Macek, 1975: 114). Por el contrario, hasta el siglo XIII predominaban las acciones locales y por la vía legal en reacción contra la imposición de nuevos tributos. Entonces, se demandaba a los señores a los tribunales reales. Como vemos, se trataba de pleitos individuales y además, promovidos por los campesinos más ricos que conocían esa vía de solución y que podían pagar un abogado. E incluso en los casos en que se produjeron acciones colectivas, se trataba sólo de levantamientos que incluían a una aldea. No se trataba entonces de una reacción antisistémica por parte del campesinado. En

cambio, a partir del siglo XIV los campesinos sí comienzan a cuestionar el sistema feudal desde su raíz y desarrollan sublevaciones generalizadas en varios condados.

### Contexto ideológico-político de Thomas Müntzer

En el siglo XIII Tomás de Aquino incorporó a Aristóteles a la teología oficial de los sectores dominantes. Este filósofo griego había criticado con fuerza el dualismo platónico, tratando de reintroducir en el mundo material las formas o ideas que Platón había colocado en el mundo inteligible. En efecto, para este último la realidad se encontraba dividida en dos partes: el mundo sensible, formado por los entes sensibles, y el mundo inteligible, es decir, el mundo espiritual o de las ideas, que era el verdadero mundo.

El cuestionamiento de Aristóteles del dualismo platónico suponía que en el pensamiento aristotélico la naturaleza no se encontraba tan desvalorizada como en el pensamiento de Platón. Por lo tanto, la consecuencia que Tomás sacó de esto era que no existía una subsunción directa sino indirecta de la naturaleza por la sobrenaturaleza, de la filosofía por la teología, de lo material por lo espiritual y del Estado por la Iglesia. Como vemos, si bien se mantenía el dualismo y la separación entre Dios y el ser humano, los mismos se atenuaban.

Por otra parte, la Reforma Protestante iniciada por Martín Lutero en el siglo XVI constituye la expresión religiosa de la revolución burguesa. De ahí que frente al absolutismo papal reivindicase para el individuo el derecho a la libre interpretación de la Biblia. De ahí que llevase hasta una escisión total el dualismo entre lo material y lo espiritual, tomando de Agustín su división entre la Ciudad de Dios o Iglesia y Ciudad terrena o Estado. En efecto, según Lutero, el Reino espiritual estaba gobernado por la Palabra para salvar el alma por la fe, mientras que el Reino temporal, por la espada con el objeto de defender la vida natural. Por ello, para Lutero el poder pertenecía al príncipe, quien debía usar la espada contra los malvados que se rebelaran contra el orden instituido.

Como vemos, el pensamiento luterano estaba fuertemente influido por el pensamiento agustiniano, pero en una forma exacerbada y radicali-



zada. Por eso, si según Agustín el ser humano tendía hacia el mal, para Lutero la naturaleza humana estaba irremediabilmente corrompida, de modo tal que resultaba absolutamente imposible que una persona efectuase una obra meritoria. Por eso, si según Agustín se dependía de la gracia divina para salvarse, para Lutero hay algunos que ya estaban predestinados a salvarse y otros, a padecer la condenación.

De ahí que reivindicase una fe inactiva en la que el comportamiento y las obras tenían un papel secundario:

dato que aquí abajo no hay modo de obrar limpiamente, cada cual debe prescindir de reflexionar sobre su conducta en forma demasiado meticulosa. Es más, Lutero llega a exigir que se eviten por completo el arrepentimiento y los propósitos de enmienda, y ni siquiera admite la simple mirada de soslayo hacia el íntimo anhelo de ser bueno. ‘Pecando – dice –, te fortaleces, mas constriéndote a no pecar, te extenuas.’ Un significado similar tiene su célebre frase siguiente: ‘Peça intensamente, pero con mayor intensidad aún cree en Cristo y regocíjate en Él’ (Bloch, 1968: 161).

Como vemos, Lutero absolutizaba la separación entre el reino terrenal de los humanos y el reino espiritual de Dios.

### El proyecto político-religioso de Thomas Müntzer

Thomas Müntzer nació en Stolberg, en la actual Alemania, hacia 1490. Era hijo único de una familia humilde, motivo por el cual ya de joven conoció las amarguras de la injusticia. En efecto, al parecer su padre fue ahorcado, víctima de la arbitrariedad de los condes de la región, y su madre, so pretexto de indigencia, casi es expulsada de la ciudad.

Müntzer recibió una alta instrucción ya que eligió la profesión sacerdotal. Estudió en Leipzig y Frankfurt del Oder y se recibió con el grado de bachiller y *magister artium*.

Desde joven llevó una vida crítica de su sociedad ya que a los 15 años y siendo estudiante fundó una liga secreta contra el arzobispo de Magdeburgo y la Iglesia romana. Además estudiaba los místicos medievales y particularmente la obra de Joaquín de Flora, quien había anunciado la venida de una nueva era de fraternidad cristiana que sucedería a la del Estado y a la de la Iglesia y en la que serían liberados todos los oprimidos. De ahí que Müntzer viese en la Reforma Protestante el principio del nuevo reino milenarista y el juicio de Dios sobre la Iglesia degenerada.

rada.

En 1520 fue nombrado en Zwickau primer predicador evangélico por recomendación de Lutero. Allí se encontró con la secta de los anabaptistas, cuyo líder era Nicolás Storch y cuya prédica consistía en el anuncio del Juicio Final y la llegada del reino milenarista. Müntzer logró ejercer influencia sobre ellos al poner al descubierto a los corruptores frailes mendicantes “que con sus interminables rezos consumen las haciendas de las viudas” (Bloch, 1968: 21). Finalmente su prédica provocó su expulsión de la ciudad, así como la de los anabaptistas.

Entonces Müntzer se marchó a Praga, en donde escribió un manifiesto en el que atacaba al clero:

Quienes nos precedieron – bien lo veis – prodigan su huera palabrería. De la boca del prójimo roban la palabra que jamás han oído ellos mismos (...) Pero el Señor ha de descargar sobre ellos en los tiempos presentes una apretada cólera, pues han profanado el propósito de la fe (...) capitaneados por la corrupción papal, los sabemos ordenados y ungidos con el óleo del pecado (...) se permiten cacarear que Dios no habla ya con las gentes, cual si de repente se hubiese vuelto mudo; creen que basta con que todo esté escrito en los libros (...) y tampoco comunican a los corazones la palabra de Dios, que habita en todos los elegidos (...) si tan sólo está escrito en los libros, si lo ha dicho Dios una vez y luego se ha esfumado ello en el aire, entonces no puede ser la palabra del Dios Eterno, sino que se trata de una criatura, simplemente ingresada en la memoria desde fuera (...) Así, pues, ha llegado hasta las profundidades de mi corazón el hartazgo insufrible de la cristiandad consistente en que la Palabra sea mancillada y oscurecida, en que, tras la muerte de los Apóstoles, la inmaculada y virginal Iglesia haya incurrido en adulterio contra el Espíritu convirtiéndose en una ramera (Bloch, 1968: 23-25).

Pero sus proclamas sólo hicieron que tuviese que huir también de allí. Por eso en 1522 se hizo predicador en Altstedt, en donde tomó por esposa a una monja exclaustrada, Ottilie von Gersen. Además, empezó a reformar el culto, suprimiendo totalmente el uso del latín al reemplazarlo por la lengua vernácula en la celebración de los oficios divinos y permitiendo leer la Biblia entera en la misa dominical.

Sin embargo, Müntzer dirigía sus ataques casi exclusivamente contra los curas, ya que aún no se había separado de la Reforma burguesa impulsada por Lutero. Ésta no ruptura puede observarse por ejemplo en que tenía esperanzas en que los príncipes sajones realizaran los designios de Dios: “para que tal cosa se cumpla por fin de recta manera y convenientemente, es preciso que la lleven a cabo nuestros queridos padres, los príncipes, que profesan con nosotros la fe de Cristo” (Bloch,

1968: 39).

Pero los llamamientos a los príncipes no tuvieron éxito. Por eso, Müntzer se radicalizó y se lanzó a una vía abiertamente revolucionaria:

exigía el establecimiento inmediato del reino de Dios, de la era milenaria de felicidad tantas veces anunciada, por la reducción de la Iglesia a su origen y la supresión de todas las instituciones que se hallasen en contradicción con este cristianismo (...) según Müntzer este reino de Dios no significaba otra cosa que una sociedad sin diferencias de clase, sin propiedad privada y sin poder estatal independiente y ajeno frente a los miembros de la sociedad. Todos los poderes existentes que no se conformen sumándose a la revolución serían destruidos, los trabajos y los bienes serán comunes y se establecerá la igualdad completa. Para estos fines se fundará una liga que abarcará no sólo toda Alemania, sino la cristiandad entera: a los príncipes y grandes señores se les invitará a sumarse y cuando se negaren a ello la liga con las armas en la mano los destronará o los matará a la primera ocasión (Engels, 1970: 77).

Por eso, Müntzer comenzó a organizar esta liga predicando a los campesinos y a los mineros y condenando cada vez de forma más violenta la opresión de los príncipes y de la nobleza. De ahí que en su “Denunciación expresa de la fe errada del mundo infiel, según el testimonio del Evangelio según Lucas, expuesta ante la desdichada y miserable Cristiandad para que reconozca su desvarío”, plantee:

Escuchad: he puesto mis palabras en tu boca y te he colocado hoy por encima de las gentes y de los imperios, para que arranques, rompas, disperses y destruyas y para que plantes y construyas. Una muralla de hierro está levantada entre los reyes, príncipes, curas y el pueblo. Luchen si quieren, pues la singularísima victoria supondrá el ocaso de los tiranos impíos y brutales (...) cualquiera puede ver y palpar que persiguen honores y bienes materiales. Por tanto, es necesario que tú, hombre común, seas instruido, al objeto de que no te sigan embaucando (...) A quien toma para sí el honor y los bienes, Dios lo dejará al final vacío por toda la eternidad, pues, como dice Dios en el salmo 5, su corazón es vano; y en consecuencia, se ha de *derrocar de su trono* a los violentos, a los egoístas y a los incrédulos (...) Se manifiesta ahí la verdadera índole de Herodes, del gobierno temporal, como anuncia el bienaventurado Samuel, así como el digno y serenisimo Oseas: Dios, en su enojo, ha dado al mundo los señores y príncipes, mas se los volverá a quitar en su furor (...) a muchísimos les parece un inmenso delirio y no pueden considerar sino imposible el que se haya de emprender y llevar a cabo este juego, consistente en derribar a los impíos de la silla de los juicios y elevar a los humildes y rudos. Y sin embargo es ésta una creencia magnífica (Bloch, 1968: 46-49).

Es notable el cambio operado en Müntzer ya que en lugar de exhortar a príncipes para que instauren el reino de Dios en este escrito convoca al “hombre común”. De ahí que concluya: “Verdaderamente, pues, habrán

de despertarse muchos, para que con suma diligencia y ferviente rigor dejen limpia a la Cristiandad de gobernantes impíos” (Bloch, 1968: 49-50).

Ya en este momento la ruptura con Lutero era completa, como se puede observar en su panfleto más famoso, “Apología sumamente justificada y respuesta a la carne sin espíritu que se solaza en Wittenberg y que de astuta manera, robando las Sagradas Escrituras, ha mancillado muy deplorablemente a la lastimosa Cristiandad”, escrito precisamente contra Lutero. En efecto, Müntzer lo llamaba “la doncella Martín, esa casta ramera babilonia”, y lo acusaba de hipocresía por hacer alarde de mártir cuando en realidad llevaba la vida de un rico: “Me asombra en grado sumo que este impúdico fraile pueda compaginar tan cruel persecución como padece con la rica malvasía y los manjares de barragana” (Bloch, 1968: 53). Además, le cuestionaba que se pusiese del lado de los poderosos: “Los pobres monjes y frailes y comerciantes no saben defenderse, y por ello te complaces en atacarlos; pero que nadie ose censurar a los gobernantes impíos, aunque estén pisoteando a Cristo (...) ¿Por qué les llamas príncipes serenísimos, si tal título no pertenece a ellos, sino a Cristo? ¿Por qué les llamas ilustrísimos? Yo te tenía por cristiano, pero has resultado ser el pagano por excelencia” (Bloch, 1968: 54). Como vemos, Müntzer consideraba que no era cristiano quien se ponía del lado de los ricos y poderosos. De ahí que también arremetiese en su crítica contra éstos:

Es el mayor escándalo en la tierra que nadie quiera hacerse cargo de los pobres y desamparados; los grandes de este mundo hacen todo lo que se les antoja. Daos cuenta de una vez de que la envidia del caldo de la usura, de la ratería y del bandidaje está constituida por nuestros señores y príncipes; éstos se apropian de toda criatura: los peces que están en el agua, las aves de que vuelan por los aires, la vegetación de la tierra, todo ha de ser suyo, Isaías 5. Aplicándolo a este estado de cosas, proclaman luego el mandamiento divino entre los pobres y les dicen a éstos: Dios ha ordenado que no has de robar, pero ellos mismos no se consideran obligados por tal mandamiento. De ahí que agobien, pues, a todos los humanos, que desuellen y exploten al pobre labriego y artesano y a todo ser viviente, Miqueas 3. Y tan pronto como éste se propasa y pone la mano sobre la más nimia cosa, lo llevan a la horca, y viene el Doctor Embuste y dice amén. Son los propios señores los culpables de que el pobre se haga enemigo de ellos. Se niega a eliminar el motivo de la indignación, y así no se han de arreglar las cosas a la larga. Si por decir esto se me ha de tachar de subversivo, que sea en buena hora (Bloch, 1968: 54-55).

Esta predicación de Müntzer favoreció e impulsó la rebelión popular que se objetivó en los famosos “Doce artículos”, que contenían las reivindicaciones de los campesinos: la libre elección y destitución de los sacerdotes por la comunidad, la supresión del pequeño diezmo y la utilización del gran diezmo para fines públicos después de pagados los haberes de los curas, la restricción de los servicios personales, tributos e hipotecas, la restitución de los montes comunales y particulares ocupados arbitrariamente y el cese de las arbitrariedades de la justicia y administración.

Müntzer no había participado directamente en la elaboración de estos artículos ya que en ellos predominaba un criterio conciliador. Su accionar en cambio lo había concentrado en Turingia en la ciudad de Mühlhausen porque era donde más fuerza tenía su partido. En efecto, allí no sólo había ganado para su doctrina a sectores de campesinos y obreros sino incluso de la pequeña burguesía. De ahí que el 17 de marzo de 1525, mucho antes de iniciarse la rebelión general en la Alemania del Sur, los sectores populares sublevados destituyeron al ayuntamiento local y erigieron un nuevo “Consejo eterno”. Entonces, se proclamó la comunidad de bienes, el trabajo obligatorio para todos y la supresión de toda autoridad, pero dada la carencia de condiciones materiales para llevar adelante ese proyecto, lo que en realidad se pudo poner práctica fue un régimen más democrático que el derrocado. Müntzer por otra parte no integró como miembro el nuevo consejo sino que simplemente desempeñó la función de predicador de la iglesia de Santa María. De hecho, no pretendía crear una nueva ciudad comunista como la de los taboritas sino que buscaba preparar una élite de dirigentes comunistas para ligar la rebelión en Turingia con los levantamientos campesinos en Suabia y Franconia.

Precisamente, el ejemplo de Mühlhausen y la agitación de Müntzer incitaron la rebelión campesina en las demás regiones, formándose bandas de campesinos que quemaron castillos y conventos. Pero el landgrave de Hessen, Felipe, logró constituir un ejército y marchó contra Mühlhausen. Allí los príncipes prometieron una amnistía si se entregaba vivo a Müntzer. Pero en realidad se trataba de un engaño para poder atacarlos sorpresivamente. Precisamente Müntzer había escrito un manifiesto a los mineros de Mansfeld en el cual planteaba que no tenían que tener

compasión de sus enemigos, “que os suplicarán con muy buenos modos, que lloriquearán e implorarán, gimiendo como niños pequeños. No les tengáis compasión, que así lo ha ordenado Dios” (Bloch, 1968: 82).

Sin embargo, como los campesinos no disponían de armamento suficiente ni de líderes veteranos con experiencia militar (Müntzer mismo confesaba “no haber sido guerrero en toda su vida” [Bloch, 1968: 85]), fueron derrotados, siendo muertos 5 mil de los 8 mil campesinos insurrectos. El propio Müntzer fue capturado, sometido a tormento y decapitado el 15 de mayo de 1525.

La teología que sostenía el proyecto Müntzeriano otorgaba una gran importancia al carácter de clase de la divinidad. En efecto, se trataba de un dios que estaba del lado de los oprimidos y que quería que estos lucharan contra sus opresores para que lograsen su emancipación. Esta teología la explicita Müntzer en su manifiesto a los mineros: “Dios está con vosotros, como se lee en el segundo libro de Crónicas, capítulo 2; dice allí Dios: No temáis ni tengáis pánico ante esa gran muchedumbre, pues no es el combate vuestro, sino del Señor; no os toca a vosotros luchar. Comportaos en verdad varonilmente. Contemplaréis la salvación que el Señor realiza con vosotros” (Bloch, 1968: 83). Como vemos, Müntzer planteaba que Dios estaba con los mineros y a favor de sus luchas. De ahí que en este mismo escrito plantee que Dios no quiere que sus hijos sean oprimidos: “No se os puede llamar hijos de Dios mientras ellos gobiernen sobre vosotros” (Bloch, 1968: 83). Precisamente, porque Dios desprecia la opresión, “Dios desprecia a los grandes bribones como Herodes y Caifás, y tomó a su servicio a gentes humildes como María, Zacarías e Isabel. Tal es el proceder de Dios, y ni aun en el momento presente actúa de otro modo” (Bloch, 1968: 217). Se trata entonces de una divinidad contraria a la riqueza acumulada gracias al empobrecimiento de otros: “si queréis alcanzar la bienaventuranza, habréis de desterrar para ello la idolatría de vuestras casas y vuestros arcones; arrancaréis ante todo los bellos arreos de estaño de vuestras paredes y las joyas, y los objetos de plata y el dinero constante y sonante de vuestras arcas, pues mientras tengáis apego a todo ello no morará en vosotros el Espíritu de Dios” (Bloch, 1968: 117).

En el primer pasaje citado del manifiesto a los mineros se percibe otro aspecto de la teología Müntzeriana: el rechazo de la concepción del Dios

solitario que se encontraba por encima del mundo. En efecto, Müntzer planteaba “la salvación que el Señor realiza con vosotros”. Esto significa que Dios se manifiesta en la historia y a través del accionar de los seres humanos. Por eso, la salvación es realizada tanto por Dios como por el humano. No existe entonces una separación entre estos dos elementos sino una unidad: “sólo entonces se da cuenta el hombre de que es la morada de Dios y del Espíritu Santo por toda la duración de sus días” (Bloch, 1968: 216); “El hombre debe saber y tiene que oír que Dios está dentro de él y que no debe inventárselo ni imaginárselo como si estuviera a mil millas de distancia de él” (Bloch, 1968: 248-249).

De ahí que la fe no consistiese para Müntzer en la adhesión intelectual a dogmas ni en la espera pasiva de la intervención divina que resuelva todos los problemas sino en la puesta en práctica del plan divino, cuya única forma de realización es a través de la praxis humana: “la fe no consiste sino en que el Verbo se hace carne en nosotros y Cristo nace en nosotros para que la fe convierta enteramente al hombre de Adán a Cristo y lo renueve y haga renacer y le otorgue una fuerza venida de las alturas, para que derrame el amor en nuestro corazón y nos traiga el Espíritu Santo. Donde tales prendas no se den, sino que todo siga como en un principio – el deseo, la voluntad, la obra, el corazón, la carne, el pensamiento... –, allí no se cree, pues donde vive Adán, Cristo está muerto” (Bloch, 1968: 67). Como vemos, ser cristiano está relacionado con un cambio de vida: pasar de Adán a Cristo. Vemos también en este pasaje que lo que caracterizaba a la divinidad para Müntzer era el amor. Por eso planteaba que cuando se cambiaba de vida y Cristo nacía en nosotros se derramaba amor en nuestro corazón.

Por lo tanto, la fe en Dios consistía en tener fe en un futuro reino de Dios que se iniciaría en la tierra en el cual sus hijos tendrían plena libertad. Por consiguiente, la teología Müntzeriana implicaba una concepción monista de la realidad, rechazando la separación de la misma en dos partes irreconciliables, lo espiritual y lo material:

Piensa Dios procurar el cambio en los últimos días, y loado sea su Nombre como pertenece. Ha de desembarazar al mundo de su oprobio y ha de derramar su Espíritu sobre toda carne. *Porque si la Cristiandad no hubiera de tornarse apostólica, ¿a qué predicar ya?* Y así, con el advenimiento de la fe, nos ha de ocurrir a todos nosotros que, de hombres carnales que somos, nos convirtamos en dioses por obra de la encarnación de Cristo y seamos con éste discípulos de Dios, instruidos

y deificados por él. *Y aún más, conoceremos una transformación total y absoluta para que, de este modo, la vida terrena llegue a confundirse con el Cielo*” (Bloch, 1968: 250-251).

## Conclusiones

Como hemos visto, las teologías tanto de la nobleza feudal (Agustín, Pseudo-Dionisio, Tomás de Aquino) como de la burguesía (Lutero) que más importancia tuvieron durante el feudalismo eran dualistas ya que planteaban una separación irreconciliable entre lo espiritual y lo material, entre el cielo y la tierra, entre Dios y el ser humano. Por eso se podía plantear que el ser humano se inclinaba al mal en el mundo terrenal y por consiguiente, no se podía vivir de acuerdo con los valores predicados por Jesús de Nazaret. Hemos hecho mención, precisamente, que en el caso de Francisco de Asís, tanto el obispo Guido como el papa Inocencio III se valían de ese argumento. No es casualidad pues que sean miembros de los sectores dominantes quienes adhirieran a esa teología ya que de esa manera se justificaban las desigualdades sociales.

Por el contrario, los proyectos político-religiosos de Francisco de Asís y de Thomas Müntzer representaban los anhelos de liberación de los sectores dominados. En efecto, en primer lugar hemos visto que ambos planteaban la necesidad de cambiar de modo de vida. En segundo lugar, ambos estaban en contra del dinero, de la riqueza individual producto del empobrecimiento de otros, de la propiedad privada y de la existencia de clases sociales. En tercer lugar, ambos reivindicaban la comunidad de bienes.

De ahí que ambos desarrollasen una teología monista que rechazaba la separación irreconciliable entre lo terrenal y lo espiritual, entre el ser humano y Dios. Precisamente, como habían tomado partido por los sectores explotados y oprimidos, no tenían interés en defender una teología dualista que servía para justificar las desigualdades sociales. Por el contrario, pretendían predicar que esas desigualdades eran contrarias al plan divino de vivir fraternalmente amando al prójimo y que los seres humanos eran capaces de llevarlo adelante porque Dios se encontraba en ellos. Se trataba entonces de teologías de liberación que reivindicaban la lucha por una sociedad igualitaria.



Sin embargo, hemos visto también que Francisco de Asís y Thomas Müntzer se diferenciaban en los medios que creían necesarios para establecer una sociedad de hermanos. En efecto, mientras que el primero trataba de convencer de la legitimidad de ese proyecto mediante el ejemplo de su comunidad de pobres, el segundo consideraba que para alcanzar ese objetivo era necesario el enfrentamiento con los sectores que se opusieran al mismo. Por eso se puede encontrar en Francisco una postura ambivalente respecto a los sectores dominantes ya que por un lado cuestionaba sus privilegios, pero por otro lado trataba de convertirlos. Por el contrario, en el proyecto Müntzeriano no se consideraba que esos sectores pudiesen llevar adelante la tarea de construir una sociedad fraterna e igualitaria sino que la misma sería obra de los sectores dominados. Por eso, estos últimos no debían vacilar en el ejercicio de la violencia contra la violencia de aquéllos.

Esta diferencia se explica por los diferentes contextos histórico-sociales en que vivieron Francisco y Thomas. En efecto, el primero desarrolló su praxis en la época de consolidación del feudalismo, motivo por el cual el conflicto social se encontraba en un estadio rudimentario y por tanto, no podía percibirse por parte del campesinado ninguna iniciativa histórica propia que tendiese a la lucha por un cambio social. De ahí que Francisco tratase de convencer a sectores dominantes. Por el contrario, en la época de Müntzer la sociedad feudal se encontraba en descomposición, el conflicto social se había exacerbado y por consiguiente, existía un campesinado que resistía, se sublevaba y que podía ser visto como el sujeto de dicho cambio.

### Bibliografía consultada

- Bloch, Ernst *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, Ciencia Nueva, Madrid, 1968.
- Boff, Leonardo *San Francisco de Asís. Ternura y vigor*, Editorial Sal Terrae, España, 1982.
- Dri, Rubén *Los modos del saber y su periodización*, El Caballito, México, 1983.
- Dri, Rubén *Autoritarismo y democracia en la Biblia y en la Iglesia*, Biblos, Buenos Aires, 1996.
- Dri, Rubén *La utopía de Jesús*, Biblos, Buenos Aires, 1997.
- Engels, Friedrich *Las guerras campesinas en Alemania*, Editorial Andes, Buenos Aires, 1970.

- La Biblia*, Ediciones Paulinas, Madrid – Buenos Aires, 1992.
- Macek, Joseph *La revolución husita*, Siglo Veintiuno Editores, Madrid, 1975.
- Marx, Karl *Manifiesto del Partido Comunista*, Agebe, Buenos Aires, 2003.
- Marx, Karl *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Colihue, Buenos Aires, 2004.
- Spoto, Donald *Francisco de Asís. El santo que quiso ser hombre*, Ediciones B, Buenos Aires, 2004.
- Woods, Alan *El Marxismo y la Religión* [on line] Disponible en: <http://colombia.indymedia.org/news/2006/04/41188.php>.