



SENDAS
NÓMADES

ENCUENTROS
EXPERIENCIAS
FE
TEOLOGÍA

Nicolás Panotto
prólogo por *Nancy Bedford*

SENDAS ENCUNTROS
EXPERIENCIAS
NÓMADES FE
TEOLOGÍA

Nicolás Panotto

Concordia Ediciones
Valparaíso
2012

Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida,
almacenada o transmitida de manera alguna ni por ningún medio,
sea electrónico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotografía,
sin permiso previo de los editores.

Primera edición: Junio de 2012
Diseño de portada: Edgardo Montecinos
Corrección: María de los Ángeles Roberto
Diagramación en impresión en los taller de Concordia Ediciones
I.S.B.N. 84-7658-696-7
© Nicolás Panotto
© Concordia Ediciones
Impreso en Valparaíso, Chile

PRÓLOGO

por Nancy Bedford

INTRODUCCIÓN

I. CONTEXTOS CONTINGENTES

1. De nomadismos y contingencias
2. Más allá del ajedrez social
3. “Quaero, ergo sum”: la pregunta hecha carne
4. Estar es ser
5. Política entre pasillos y colores

II. TEOLOGÍA NÓMADE

6. Dios y la radicalidad de lo Otro
7. Entre bipolaridades y pluriformidades
8. La teología latinoamericana frente a lo posmoderno
9. El horizonte de lo utópico
10. Deconstrucción del lenguaje teológico
11. Diálogos sobre desabsolutización, cristianismo y política

III. EXPERIENCIAS Y VAIVENES

12. Sabores e historias que hablan de Dios
13. De normales y anormales
14. Algunas reflexiones sobre una pastoral posmoderna
15. La cruz y la verdad
16. La verdad nos hace libres
17. Dios, el vacío y el amor
18. Fe



PREFACIO
SENDAS NÓMADES

Me gustan los libritos compactos, libros que literalmente son de bolsillo o de cartera, que no nos sobrecargan pero que nos acompañan y nos inspiran. Es apropiado que el blog de Nicolás Panotto se haya hecho papel y se haya comprometido con la materialidad para salir a andar por nuevos caminos. Es un gusto para mí poder presentarlo.

Sendas Nómades ya desde el título nos promete un recorrido dinámico por diversas rutas que, como las de los pueblos nómades que habitan la metáfora, se van trazando al andar, en diálogo con los saberes del pasado pero respondiendo a las necesidades y a los interrogantes del presente. Pasan por espacios desérticos de sutil belleza en su aparente escasez o por oasis de abundancia inesperada; por la noche oscura del alma o por la intensa alegría de la amistad. El subtítulo del libro nos marca algunos componentes importantes de este andar, que a veces lo integran y a veces se le cruzan como intersecciones y desvíos inesperados: encuentros, experiencias, fe y teología. Se trata, entonces, de una manera de hacer teología cristiana

en el camino, desde la fe, el encuentro con la realidad y las experiencias pequeñas o grandes que se van dando en la vida y que la atraviesan, manifestándose como pensamientos, construcciones y relatos. El texto está repleto de imágenes que tienen que ver con las andanzas teológicas: emprendemos un camino para vivir la fe y conocer a Dios; estamos inmersos en los peregrinajes y transitaros de la vida; construimos la fe desde el sendero; somos caminantes y seguidores de la cruz; la verdad es el paso a paso de nuestro caminar con Jesús, y Jesús es la verdad como camino. A veces, la senda se vuelve un río de aguas cambiantes, a veces turbias, a veces cristalinas, en el que nos sumergimos y por el que nadamos.

10 El nomadismo, tal como lo entiende nuestro autor, es una forma de resistencia y una subversión en continuo devenir. Pero, ¿cómo combinar el arraigo, la materialidad y el compromiso con un lugar en el mundo, con la dinámica del camino? Si hacemos la pregunta conscientemente desde la teología, vemos que se trata, en el fondo, de un interrogante cristológico. Por eso no es sorprendente que el arco narrativo del libro culmine en reflexiones sobre el sentido de la cruz y de la fe en Jesús. En la encarnación, Dios muestra su compromiso con la particularidad humana, pues en la singularidad de Jesús están representadas todas nuestras particularidades. Por la fuerza creativa del Espíritu de Dios (que en el texto aparece de manera casi velada, como un viento, una brisa, la corriente de un río), nuestras vidas pueden proseguir por ese camino de Jesús, sendero abierto hacia la vida misma de Dios. En Fil. 3:13-14 Pablo habla de cómo se estira o se extiende (*epekteinómenos*) hacia lo que está adelante, hacia la meta del llamamiento de Dios en Cristo Jesús. Gregorio Niseno citaba ese texto a menudo para hablar de lo que

llamaba la *epéktasis*, un impulso “hacia adelante” que nos lleva a seguir andando en el Espíritu, por el camino de Jesús, hacia el misterio de Dios, en cuya imagen vamos siendo transformados y transformadas. Vistos desde esta perspectiva, los senderos nómades propuestos aquí se desarrollan en el terreno de lo mistagógico, es decir, de un camino que nos lleva a conocer cada vez mejor a Dios, pero que a la vez nunca termina, porque Dios no tiene fin.

Si bien los textos dialogan con el nomadismo de Rosi Braidotti, sobre todo con el libro *Sujetos Nómades*, hay una gran diferencia entre ambas propuestas. Para Braidotti, “el nómade emprende la transiciones sin un propósito teleológico”.¹ En cambio, en el pensamiento de Panotto siempre está presente la esperanza, no como teleología, pero sí como expectativa escatológica y por lo tanto como horizonte normativo, aunque de manera abierta. La particularidad y la singularidad de la encarnación nos empujan a tomar en serio tanto la gran utopía y el amplio horizonte de la expectativa escatológica, como los más ínfimos detalles de la cotidianeidad y la pastoral de los “pequeños relatos” que se describen en el texto. Nuestro autor reivindica la noción de la utopía como proyecto abierto que nos cuestiona. El horizonte del sendero nómade es el reino de Dios, horizonte que permite una construcción de subjetividades flexibles y esperanzadas, con la resiliencia necesaria para seguir andando. Esto nos lleva a otra diferencia importante con Braidotti, pues la filósofa casi siempre habla del nómade en singular. Si bien contempla las interacciones rizomáticas (el rizoma es una raíz que crece bajo la tierra hacia los costados) sus figuraciones nómades dan la impresión de una cierta

¹ Rosi BRAIDOTTI, *Sujetos nómades*, Buenos Aires, Paidós, 2000, p.59

soledad, un divagar cósmico más a la manera del Eternauta que del caminar de alguien que se comprometa a largo plazo con un grupo de gente o con un proyecto histórico en particular. Diferente es el ethos de nuestro texto, que presupone un compromiso con la comunidad de fe, irritado o frustrado por momentos dado el historial ambiguo de las instituciones eclesiales “realmente existentes”, pero sin caer nunca en la metáfora autosuficiente del sujeto nómada cual caracol solitario con su casita a cuestas. Cabría seguir explorando cómo ayudar a fomentar iglesias que tomaran en serio su propia “desabsolutización” y que no se preocuparan por reglamentar la “normalidad” sino por priorizar todo lo bueno que pide el Padre-nuestro.

12

El juego semántico entre el “ser” y el “estar” ha dado lugar a mucha reflexión en la filosofía latinoamericana. El verbo “ser” en castellano surge de la unión de los verbos latinos *sedere* (estar sentado o asentarse) y del *esse* (existir), mientras que el verbo “estar” deriva del latín *stare*, que significa estar de pie y a veces también da a entender cierta inmovilidad, aunque con la potencialidad del movimiento que emerge cuando alguien da un paso y comienza a andar. Rodolfo Kusch combina ambos verbos para desarrollar la idea del “estar siendo” como estructura existencial. Considera que Occidente no tiene un instrumental filosófico adecuado para pensar a nivel filosófico el “estar” que caracteriza a nuestro vivir.² Kusch desarrolla su reflexión tomando en cuenta la interculturalidad intrínseca de la persona

² Rodolfo KUSCH, “El ‘estar-siendo’ como estructura existencial y como decisión cultural americana,” *Geocultura del Hombre Americano* (1975) en: *Obras Completas*, Tomo III, Rosario: Editorial Fundación Ross, s/f, 231-239: 235

rioplatense y de otras personas en América Latina que habitan el espacio entre las cosmovisiones “populares” e indígenas por un lado y de las maneras de pensar de Occidente por el otro. Transitar ese “vacío” o ese espacio intercultural nos lleva, en su opinión, a “radicalizar los contenidos del pensamiento”.³ Un ejemplo de cómo puede funcionar esa dinámica del “estar siendo” aparece en la reflexión en nuestro texto acerca de la Marcha de la Memoria así como en las relecturas de las categorías de las teologías de la liberación, incluyendo la importancia de tomar en cuenta la cotidianeidad. Es interesante, además, que Kusch use la metáfora del viaje como clave para pensar: se trata de un viaje donde hace falta “ensuciarse” y “embarrarse” en el camino. Así es que se va logrando la práctica intercultural del “interés desinteresado”.⁴ Se me ocurre también que es así que vamos descubriendo, paradójicamente, la propia estidad (*haecceitas*) y lo que podemos aportar a los y las demás desde nuestra particularidad. Aquello del camino de alguna manera incómodo, embarrado pero gratificante es lo que nos hace ver nuestro texto cuando se describe el aroma y el gusto a locro y a vino tinto compartido que debe tener la buena teología. Finalmente, quisiera señalar que uno de los pasajes más sugerentes de *Sendas nómades* es el que afirma que “estar es ser” y que “el ser de Dios se define por su estar.” De hecho, si pensamos a Dios desde esta dinámica, nos ayuda a darnos cuenta que si bien no podemos decir cuál es la “esencia” de Dios (dimensión apofática), desde la fe en Jesús el Emanuel (“Dios con nosotros y

³ KUSCH, “¿Qué pasa con el estar?” *Esbozo de una antropología filosófica americana* (1978) en: *Obras Completas*, Tomo III, 353-371: 354

⁴ Ver el análisis de Carlos María PAGANO FERNÁNDEZ, *Un modelo de filosofía intercultural: Rodolfo Kusch (1922-1979). Aproximación a la obra del pensador argentino*, Concordia Reihen Monographien Band 26, Aachen, Wissenschaftsverlag Mainz in Aachen, 1999, 225-228

nosotras”) sí podemos decir *dónde* está Dios (dimensión katafática). Como señala Kusch, “Un Cristo que solo ‘es’ no pasa de un simple signo, y como símbolo es una mentira”.⁵ Jesús no solamente “es” sino que también “está” con nosotros, y por eso podemos conocer a Dios.

Como eje transversal del libro vemos un diálogo con el post-estructuralismo y con lo que podríamos llamar una sensibilidad “postmoderna”. Este diálogo suele suscitar miedos y rechazos, tanto desde sectores conservadores como desde ciertos sectores de la izquierda, manifestado sobre todo en su común temor al “relativismo”. Sin embargo, desde el ángulo que se lo mire, lo importante al evaluar nuestro texto es que no subestimemos la flexibilidad epistemológica que surge del seguimiento de Jesús. Lo que Jesús promete es la compañía de la *Ruaj*-Espíritu Santo, quien nos ayudará a hacer (y a pensar) cosas nuevas, siempre recordando el camino que Jesús nos mostró, en todas las situaciones y los desafíos que hayan de surgir (Juan 14-17). De la misma manera, Pablo en Gálatas interpreta el evangelio de Jesús de tal modo que insta a crear nuevas modalidades de ser iglesia en un contexto no-judío (dejando de lado la dieta *casher* y la circuncisión en un contexto gentil, por ejemplo). Sin embargo, no se conforma con eso, sino que sostiene que buscar una expresión contextual del evangelio es una parte integral de la “ley de Cristo” y constituye una obligación para toda comunidad de fe encarnada en la realidad de la cultura y de la geografía que le toque. Señalo esto para recordar que como toda mediación filosófica, las diversas variantes “postmodernas” tienen virtudes y defectos, pero no son menos apropiadas como marcos analíticos

14

⁵ KUSCH, “El estar-siendo,” 237

en diálogo con la teología actual que las corrientes filosóficas neo-platónicas que utilizó Agustín en las Confesiones o el neo-aristotelismo que le sirvió a Tomás de Aquino para elaborar la *Summa*. El “busco, luego existo” (*quaero ergo sum*) de nuestro texto está emparentado con la práctica de la fe en busca de entendimiento (*fides quaerens intellectum*) de Agustín y de Anselmo, de la fe en busca de eficacia (*fides quaerens efficacitatem*) de José Míguez Bonino, así como de la esperanza en busca de entendimiento (*spes quaerens intellectum*) de Jürgen Moltmann y del amor en busca de entendimiento (*amor quaerens intellectum*) de Buenaventura y de Jon Sobrino. Más que caer en el relativismo, lo que hace esta manera de hacer teología como búsqueda es reivindicar la confianza en el paradigma del seguimiento de Jesús en las vicisitudes reales de la vida.

En el fondo, lo que estos ensayos le piden a la teología es una actitud de humildad que le permita desarticular y rearmar su discurso, darse cuenta de su carácter penúltimo y seguir andando a pesar de los inevitables callejones sin salida en los que siempre ingresa, para luego salir y seguir andando. Como nos dice el texto, el nomadismo no implica “carencia de bases estables” sino el hecho de “no tomar ninguna de ellas como permanentes”. Después de todo, todavía “no tenemos aquí ciudad permanente, sino que buscamos la por venir” (Heb. 13:14).

Nancy Elizabeth BEDFORD



INTRODUCCIÓN
SENDAS NÓMADES

“Es un libro un poco extraño, fuera de lo común”, suelo decir cuando me preguntan por la elaboración de este texto, que es una recopilación de reflexiones publicadas en mi blog personal *Nomadismo Contingente* entre 2009 y 2011. Son escritos breves que combinan las más variadas formas, desde lo poético hasta lo teórico, y que parten desde sentimientos particulares, con repeticiones, reafirmaciones y repreguntas. Representan reacciones, descargas e interrogantes que surgieron en momentos concretos de mi vida y peregrinaje, aunque en esta obra están ubicados en cierto orden temático, sólo por razones de ayuda didáctica y editorial.

Pero esta manera de construir el texto no responde únicamente a un hecho de configuración tangencial, obligado por el formato de un blog. Creo, también, que representa una manera de ver la vida, una forma de considerar la creación del conocimiento y la teoría, una propuesta de acción en la cotidianidad, un camino para vivir la fe y conocer a Dios. La mezcla casi desprolija que aquí se refleja, entre expresiones de deseo y clamores afectivos, entre citas bibliográficas y definiciones,

es la manera en que todos caminamos la vida. Nuestros peregrinajes y transitaros de vida no los hacemos a través de recetarios prefijados o consultando un manual que indique cada paso que debemos dar o cada palabra que sería conveniente enunciar. Por el contrario, nuestras expresiones cotidianas son complejas en sentido, aunque no posean extensas notas al pie para explicarlas.

La vida la jugamos de otra manera. Es sorpresa constante. Las ideas emergen sin que las llamemos, dándonos un cosquilleo que nos llama a seguir profundizando. No escribimos porque nos vienen a la mente abstracciones de la nada como “globalización neoliberal” o “teoría de la deconstrucción derrideana”. Escribimos porque la realidad nos confronta, porque sufrimos y vemos sufrir, porque deseamos y somos deseados, porque reímos y escuchamos la carcajada. Sentir, oír, pensar, todo al mismo tiempo, en una misma milésima de segundo.

20

Por eso considero que la vida es una senda nómada. Es un transitar constante, movilizado en la abrumadora presión de todos estos elementos a partir de los cuales creamos el sentido de lo que creemos, vivimos, decimos y sentimos. De la misma manera construimos nuestra fe: en el constante encuentro con Dios desde las minucias que se presentan en este sendero. Así como la vida se va haciendo en el tránsito, de la misma manera nuestras verdades, nuestras convicciones, nuestros deseos lo hacen. Y es maravilloso vivir la fe como ese tránsito que se refresca y renueva constantemente, encontrando lugares, pero no para quedarse sino para apoyarse, ver más allá y saltar hacia lo novedoso.

Lo que propongo en esta obra es más bien un ejercicio. El ejercicio de animarnos a hablar de Dios, del mundo, de la fe y de la teología desde una madeja de palabras, expresiones, teorías, percepciones y autores. Los temas aquí desplegados tienen que ver con tres grandes experiencias que me atraviesan: el pensamiento sobre nuestro contexto, las construcciones que hacemos en torno a la fe dentro de ese medio y los relatos de sentimientos que emergen de tales instancias. En la primera sección de este libro encontrarán una serie de pensamientos que rozan la sociología y la filosofía, donde me propongo desarrollar algunos pensamientos relacionados con la comprensión de nuestro entorno social desde perspectivas deconstructivas y posestructuralistas. En la segunda, me sumerjo en pensamientos teológicos a partir de replanteamientos contemporáneos, centrados especialmente en las teologías latinoamericanas. La tercera y última parte es más poética, experiencial y reflexiva, expresión de lo que emerge a flor de piel cuando se intenta encarnar todo este bagaje en los encuentros y experiencias cotidianas.



*Lo que define al nómada
es la subversión de las convenciones establecidas,
no el acto literal de viajar.*

Rosi BRAIDOTTI

CONTEXTOS CONTINGENTES

SENDAS NÓMADES



La vida y la existencia se nos presentan como una madeja demasiado compleja de desenmarañar. La mayor parte de las veces quedamos atónitos frente a los bruscos giros y vericuetos que suelen tomar las circunstancias que nos rodean. Intentamos apenas, en lo posible, dar una explicación, un consuelo, un razonamiento, para el alivio de nuestra propia conciencia y -en el mejor de los casos- de nuestros prójimos. Esta complejidad es enfrentada de diversas maneras: con miedo, estupor, valentía, coraje, tristeza, desasosiego, resignación. Las reacciones humanas son impredecibles y no podemos huir de ellas, en ninguna de estas búsquedas de sentido.

Es aquí donde emergen las fórmulas, las teorías, las teologías, las racionalizaciones, los movimientos bruscos. Todos son intentos válidos, unos más que otros, aunque no pocos son execrables. En una buena parte de estos intentos existe la impronta de universalidad, de totalidad, de sutura de lo complejo. Blancos y negros, buenos y malos, bipolaridades que acallan voces o llevan tranquilidad a quienes se posicionan de un lado, disfrutando la negación del otro o de lo otro.

Por ello, opto por el *nomadismo* como aquella actitud de inmersión en este río de aguas turbias y engañosas, por momentos apacibles y por otros, tormentosas. Río de vida que no puedo evitar y creo que nadie lo puede hacer. “Lo que define al nómada es la subversión de las convenciones establecidas, no el acto literal de viajar”, dice Rosi Braidotti.¹ Ser nómada no significa carencia total de bases estables. Antes bien, implica no tomar ninguna de ellas como permanentes. Es un riesgo. Pero prefiero enfrentarlo antes que quedarme abrumado por el peso de las palabras y de las teorías que, en su intento de dar esperanza, subyugan la creatividad y la libertad humanas.

28

Encontrarse en un devenir nómada no significa imitación o repetición. Por el contrario, implica una interconectividad intensa. Por supuesto que hay un grado de normatividad, como destellos de aquel tiempo pasado y caminado que emergen ante diversas experiencias, por variadas causas y para enfrentar distintos obstáculos. Pero los tiempos se plantean de forma difusa. Es un camino que nunca acaba, aunque por momentos prefiere permanecer por períodos más largos que otros en donde reposa. Lo importante es estar siempre dispuesto a moverse. “Por consiguiente -dice Braidotti- los desplazamientos nómades designan un estilo creativo de transformación; una metáfora preformativa que permite que surjan encuentros y fuentes de interacción de experiencia y conocimiento insospechadas que, de otro modo, difícilmente tendrían lugar”.²

¹ Rosi BRAIDOTTI, *Sujetos nómades*, Paidós, Buenos Aires, 2000, p.31

² *Ibid.*, p.32

Es aquí donde emerge lo contingente y su relación con lo nómada. El caminar sin cesar lleva a una nueva comprensión de lo identitario. No existen subjetividades o identidades acabadas, más allá de que muchas veces se nos presenten como tales. Siempre hay una posibilidad de seguir, de ir más allá. En palabras de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe: “Las relaciones, como conjunto estructural sistemático, no logran absorber a las identidades; pero como las identidades son puramente relacionales, ésta no es sino otra forma de decir que no hay identidad que logre constituirse plenamente. En tal caso, todo discurso de la fijación pasa a ser metafórico: la literalidad es, en realidad, la primera de las metáforas”.³

Esto no implica una comprensión ingenua de lo que sucede en la realidad y sus problemas estructurales. Comprender la existencia es una manera de ver lo que sucede y de impulsarla. Más aún, todo camino conlleva estancamiento, muchas veces involuntario. Aparecen, también, enemigos que lo impiden. Pero lo que propone esta mirada es que las sendas nunca están acabadas; por lo tanto, lo que se presenta como totalidad siempre es subvertible. Como señalan nuevamente Laclau y Mouffe:

“Objetivismo” y “subjetivismo”; “totalismo” e “individualismo” son expresiones simétricas del deseo de una plenitud que es permanentemente diferida. Por esa misma falta de sutura última es por lo que tampoco la dispersión de las posiciones de sujeto constituye una solución: por el mismo hecho de que ninguna de ellas logra consolidarse finalmente como posición separada, hay un juego de sobredeterminación entre las mismas que reintroduce el horizonte de una totalidad imposible.⁴

³ Ernesto LACLAU y Chantal MOUFFE, *Hegemonía y estrategia socialista*, FCE, Buenos Aires, 2004 [1985], pp.150-151

⁴ *Ibid.*, p.165

Desde esta mirada, “La conciencia nómada es una forma de resistencia política a las visiones hegemónicas y excluyentes de la subjetividad”.⁵ *La senda del nómada es subversiva*. Es una subversión en continuo devenir ya que el estancamiento de las ideologías y el corral de los conceptos pueden llevar, muchas veces, a un efecto contrario al que se proponen.

¿Implica esto la falta de opciones? ¿O un movimiento continuo que no se arriesga por nada? En absoluto. El nomadismo se localiza en un camino con diversos obstáculos que requieren sortearse, que vienen dados desde otros caminantes, horizontes y lugares. También hay momentos de quietud y reflexión para descansar y pensar qué se hizo y cómo se proseguirá. Momentos de chocarse con lo impensable e improvisar un descanso o una salida alternativa ante lo imprevisto.

30

Éstas son opciones necesarias e inevitables.

Pero, por sobre todas las cosas, la mirada está puesta en las posibilidades, aún desconocidas, que ofrecen los senderos. Es una filosofía de vida depositada en la continua expectativa de lo nuevo, no por insatisfacción sino por la misma comprensión de que la realidad no es en verdad *la*, sino una infinidad de paisajes y caminos interminables, algunas veces radiantes, otras oscuros, pero siempre parte del camino. Nuevamente menciono a Braidotti:

La identidad del nómada es un mapa de los lugares en los cuales él/ella ya ha estado; siempre puede reconstruirlos a posteriori, como una serie de pasos de un itinerario. Pero no hay un triunfante cógito supervisando la contingencia del yo; el nómada

⁵ ROSÍ BRAIDOTTI, *op. cit.*, p.59

representa la diversidad movable; la identidad del nómada es un inventario de huellas.⁶

Como todo nómada, traigo algunas experiencias conmigo que me han servido para trazar el camino hasta ahora. Muchas de estas, lindas; otras, no tanto. Es lo que trajo el viento. Pero por sobre todo, asumo conscientemente, con muchas expectativas -y confieso que con un poco de vértigo ya que, seguramente traerá sus tragos amargos- este devenir, estos senderos.

⁶ Rosi BRAIDOTTI, *op. cit.*, p.45

Un colega y amigo, un día en el que hablamos de las complejas luchas que experimentamos en nuestro contexto, compartió conmigo estas incertidumbres:

Ahora me pregunto, ¿qué jugada tendrá el alfil de tus indirectas? Imagino que pondré en defensa los peones de mis argumentos, ¿o mejor, condicionaré con la torre de mi moral tus dudas? ¿Qué jugada tendrás, ajedrecista? ¿Dónde he de esperar tu ataque?

33

Sinceramente desconozco el trasfondo específico de las preguntas. Creo que ellas mismas contienen una apertura tal que permiten el juego de la imaginación hacia el intento de sobrevolar cientos de temas. Por esa razón me animé a jugar hermenéuticamente, a imaginarme dentro de ese ajedrez. Pero no quise concentrarme en las reglas del juego. Tampoco en descubrirme a mí mismo como el ágil alfil, el sorpresivo caballo, la fuerte torre o el cauteloso peón. Más bien, me focalicé en el tablero, mostrando así el eco sociológico que me produjeron sus preguntas y le respondí:

No nos olvidemos de los cuadros libres; por más astuto que sea el ajedrecista, nunca podrá tener el control de todos los cuadros que permiten el movimiento de los sujetos del juego. Esa misma posibilidad, ya le quita todo potencial poder hegemónico.

En este tiempo me ha dado vueltas en la cabeza la siguiente afirmación categórica de Ernesto Laclau: *la sociedad no existe*. ¿Quiere decir esto que vivimos sobre la nada? ¿Que nos respaldamos en un difuso fenómeno indeterminable, sin apoyatura alguna? Lejos de esto, lo que esta frase señala es que lo social no nos llega como una “cosa” -tal como lo expresó ya hace tiempo Émile Durkheim-, sino como un espacio de amplias, complejas y diversas posibilidades. Muchas interpretaciones socio-políticas en las últimas décadas, desde las más conservadoras hasta las más progresistas, caen en ese error de la “Historia única” que posee sus propias reglas: desde la mano invisible del mercado hasta el incuestionable y natural lugar de las luchas económicas y antagónicas que son característica propias de lo social.

34

Acerca de la analogía planteada por mi amigo, con todas las limitaciones que ella tiene para nuestro caso, se podría decir que lo social también es como un juego de ajedrez. Pero ¿de qué depende? ¿De los ajedrecistas, de las piezas o del tablero? Todos se relacionan pero ninguno de ellos posee el lugar supremo. Me gustaría enfatizar en los movimientos que nos permite el tablero. De la misma manera, la sociedad no es un espacio cooptado por las reglas de una persona, de una corporación, de un país, de una lógica interna o -peor aún- suprahistórica. Lo social se nos presenta como una inmensa cantidad de opciones y caminos que pueden guiar los movimientos de quienes forman parte de él. Es un espacio donde se multiplican constantemente los cuadros de jugada, a diferencia del delimitado tablero de ajedrez.

Más allá de la existencia de fuerzas de poder y de personajes siniestros que pretenden controlar las conciencias, es imposible afirmar una cooptación total de los sujetos, de las condiciones sociales, de los contextos. Si observamos la lógica que poseen los movimientos sociales o de resistencia, no sólo nos muestra que existen alternativas de cambio en la fuerza propia de tales grupos o sujetos, sino que también evidencia la imposibilidad de sutura y clausura de lo social y de cualquier espacio de poder hegemónico, por más que se arrogue ese lugar o poder. En resumen: la perspectiva de ir más allá de lo dado no sólo se deposita en la acumulación de fuerza de los sujetos que presionan sino también en la debilidad inseparable de cualquier tipo de determinación social e ideológica. La sociedad como un conjunto cerrado de determinaciones y reglas, no existe.

Y aquí la importancia del juego. Por supuesto que se requieren de ciertas reglas y de sujetos que participen de él. Pero si por algo se caracteriza el juego es por la centralidad de la imaginación, el lugar de lo sorpresivo, lo novedoso, la presencia viva del “como si”, que transforma cualquier tipo de objetividad. Y es desde aquí que me animo a hablar del sujeto dentro de esta complejidad nunca acabada de lo social: no como un personaje determinado por un conjunto de reglas y objetivaciones sino como aquel que se entiende a sí mismo en la sorpresa de la indeterminación que produce el movimiento contingente y dislocatorio sobre lo sedimentado.

“QUAERO, ERGO SUM” LA PREGUNTA HECHA CARNE

Cogito, ergo sum: Pienso, luego existo; epitafio de la antropología del hombre moderno. Hombre que (se) razona, que se posiciona como agente activo del cambio y apoyatura de lo existente. Es el Sujeto que se piensa, sujeto trascendental, pura conciencia. Ese hombre que se presenta frente a la realidad como un todo-en-sí-mismo sin contingencias, dueño de su voluntad, completamente autónomo y con todas las posibilidades en la mano para situarse, auto-trascenderse y modificar la realidad que le rodea según su capricho, enfrentando a cualquier “Otro” que se interponga como enemigo.

Este tipo de antropología es el que ha caracterizado a las sociedades occidentales desde la Ilustración. Sus expresiones concretas han oscilado por las variantes más diversas. Desde la concepción anglosajona sobre el destino manifiesto del hombre blanco, hasta el marxismo con su comprensión de la clase obrera como agente de la revolución y las antropologías posmodernas de tipo *new age*. Cada una de estas expresiones, muy distintas y antagónicas entre sí, parten del mismo

presupuesto existencial: el individuo como ese ser definido a sí mismo desde un conjunto de características y posibilidades, enarbolado como un absoluto esencial al cual la humanidad debe dirigirse.

¿Qué nos dice la historia sobre esta antropología? ¿Qué han logrado aquellos referenciales absolutos con respecto al ser humano como dueño de la historia y del mundo? ¿Acaso no se han legitimado atrocidades bajo el manto de este pedantismo antropológico? ¿Somos seres tan cerrados en sí mismos, y por ello, determinados como objetos a los avatares del sistema? ¿Somos razones caminantes que, paradójicamente, se abren cerrándose en su auto-definición tras la búsqueda de la ansiada libertad?

38

El ser humano como tal, en tanto ser acabado y determinado por completo sin posibilidad de moverse hacia ningún costado (sea cual fuere el lado en que esté posicionado y al que se quiera dirigir), *no existe*. Las personas no son marionetas de un sistema, de una clase, de una ideología, de un proyecto. Los sujetos trascienden cualquier determinación social, política y económica, por más hegemónica que esta última se presente. Más aún: es por la porosidad y la imposibilidad de la sutura completa de estas determinaciones -tanto hacia sí mismas como hacia los sujetos que pretenden masticar- que el sujeto siempre puede subvertirlas.

¿Dónde encontramos, entonces, algún fundamento para este ser? Precisamente, en esa *imposibilidad de lo suturado en lo existente*. Como dice Oliver Marchart:

La sociedad-como-totalidad es un objeto imposible, pero es precisamente a causa de su imposibilidad que funciona como condición de posibilidad de lo social, de

modo que esto último debe entenderse como el terreno donde el sentido se fija parcialmente en los puntos nodales. Por consiguiente, debemos concluir que la sociedad es tanto imposible como necesaria.⁷

Es aquí, frente a lo dado, a lo supuestamente instituido de forma absoluta, donde entra la pregunta. ¿Por qué esto es así? ¿Por qué las cosas se presentan como tales? ¿Quién soy? ¿Qué soy? ¿Qué quiero? ¿Cómo lo hago? *La pregunta es esencialmente subversiva*. Invita a ir más allá de lo que se nos presenta delante. Para preguntar, en primer lugar, hay que comprender que aquello que recibe la pregunta ofrece una respuesta, lo cual implica que ello va más allá de lo que se nos presenta a la vista, al pensamiento, a los sentidos o a la conciencia. En segundo lugar, siempre hay alguien que pregunta. Y lo hace porque sabe que puede ir más allá de su posición, de lo que sabe, de lo que piensa.

La pregunta no intenta posicionar al ser humano como el Gran Preguntador, lo que nos haría volver a los mismos vicios modernos en torno al Sujeto. Más bien, nos muestra que las cosas se mueven y siempre van más allá de lo que supuestamente son; y las respuestas a esas preguntas nos repositionan, nos invitan a movernos, ya que el lugar desde donde se pregunta es sólo una posición, y lo suficientemente débil para impulsarnos a ir más allá.

Quaero, ergo sum: Pregunto/quiero/busco/indago, luego existo. Ésta es la base del sujeto siempre abierto a/ de sí mismo. El sujeto que se permite preguntar, que lo hace porque siente/sabe/piensa que puede ir más allá de donde está o, supuestamente, le

⁷ Oliver MARCHART, *El pensamiento político posfundacional*, FCE, Buenos Aires, 2009, p.182

dicen que está. *Es la pregunta hecha carne.* ¿Es la antropología nómada? El interrogante es ese elemento constitutivo del sujeto, no como pregunta en sí sino como elemento constitutivo, como esencia imposibilitada de ser; o mejor dicho, como *elemento que imposibilita la esencia cerrada del ser.* Como cuestiona Ernesto Laclau:

¿La imposibilidad de la representación no puede consistir en la presencia de algo que no tiene acceso al espacio de la representación? Esta dualidad sería tan sólo la de una exclusión, y la exclusión de lo irrepresentable ayudaría, precisamente, a la constitución del espacio de aquello que puede ser representado. De lo que se trata es, más bien, de una subversión generalizada del espacio de la representabilidad, que es lo mismo que la subversión de la especialidad como tal.⁸

40

No es una antropología negativa, que solo presenta a la persona como un ser a medias, incompleto. Por el contrario, la completud se deposita en la imposibilidad de lo dado, sea lo que sea que ello fuere: la comprensión del sujeto -de sí mismo-, un proyecto político, un contexto social. Todo, todas y todos poseen una *condición de interrogante*, en el sentido de poder preguntar-se-le-lo. *La pregunta que cuestiona lo presente no quiere decir que no exista nada que sea “presencia” desde donde partir. Más bien, esta misma pregunta es la paradoja de la presencia de algo ausente que nos representa y en la cual nos apoyamos y nos ausentamos al mismo tiempo.*

⁸ Ernesto LACLAU, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2000, pp.94-95

El solo hecho de pensar nuestra identidad, ser conscientes de nuestro ser, e intentar precisarlo, nos otorga una capacidad de acción sobre ella. Quienes somos, queremos ser, creemos que seremos, creemos pudimos haber sido, imaginamos ser, pretendemos ser. Todo nos identifica. Todo construye nuestro ser. Estos mundos que se dan en simultáneo construyen nuestra persona: la articulación en simultáneo de diversos mundos como constitutivas de cada instante.

Agustina HUBERT 41

¿Ser o estar? El ser, la esencia, el poder de la presencia, la contingencia de los lugares asumidos. Problemáticas filosóficas discutidas por siglos. Mi pregunta es: ¿dónde reside su diferencia?

El término *ser* suele utilizarse para definir lo esencial, lo que algo/alguien es como tal. Pero ello es imposible. No puede determinarse tal ser con una palabra, ni siquiera con un conjunto finito de definiciones. ¿Es el ser una esencia, algo constituido, definido por sí mismo, con una forma propia y única? El ser no es algo suturado, autodefinible y objetivo. La vida corre como un manantial, y el ser también fluye constantemente. De aquí la relación entre ser y estar: lo que llamamos

ser, sea lo que ello fuere, no puede definirse más allá de su presencia concreta, de su estar, en ese camino de continua (re)definición.

El estar, percibido desde nuestra contingencia humana, no puede darse en otro escenario que no sea el de las minucias de la cotidianeidad de nuestra historia. El ser no es una esencia, sino una presencia que se define en el proceso de su lugar histórico (una presencia, recordemos, tampoco definible objetivamente ya que ella se encuentra en continuo devenir). Por lo cual, lo que definamos como ser -y aquí hay un tema central que merece otro apartado, ya que toda definición es un universo de sentido creado desde el lenguaje- estará determinado por lo fluctuante y por ello, contingente, de esas experiencias cotidianas.

42

De aquí deduzco que *estar es ser*. El ser no puede definirse fuera de su estar, y ello no es más que un continuo movimiento que va y (de)viene. El ser, por ende, absorbe el movimiento, la contingencia y el relato de la presencia, del estar. El ser no es una entidad que se confronta a un espacio sino que se determina por y en él. Espacio, interpretación del movimiento en ese espacio -y el sentido discursivo que resulta de este ejercicio- y ser; son elementos conjugados. La presencia nunca es solitaria. La presencia es siempre en compañía. El estar implica comunidad. Ella se transforma en comunidad hermenéutica, ya que es en su relacionalidad donde se construye el sentido, que es la definición del ser en ese estar particular.

Me pregunto por Dios. Me pregunto por su ser. El ser de Dios también se define desde su estar. Y nosotros, como creyentes que intentamos definir a Dios, lo hacemos desde el encuentro. Todo encuentro se da en, por y desde una presencia.

Y como búsqueda de lo divino, ella se da en la comunidad amorosa que vive desde el sentido que construye desde ese encuentro.

Así como el ser pierde la sutura de la supuesta esencialidad en su estar (estar-en-devenir y estar-con-el-otro), de la misma manera nosotros somos-en-devenir y somos-con-el-otro. El ser se define desde la presencia, la que muchas veces es una opción y otras no lo es, desde el encuentro con el otro, desde la contingencia de la cotidianidad.

POLÍTICA ENTRE PASILLOS Y COLORES

Un momento político ocurre cuando la temporalidad del consenso es interrumpida... La política no necesita barricadas para existir. Pero sí necesita que una manera de describir la situación se oponga a otra, y que se oponga significativamente.

Jacques RANCIERE

A partir de 2005, cada 24 de marzo se conmemora en Argentina el “Día de la Memoria”. En esta fecha, se recuerda el golpe de Estado acaecido en 1976, que trajo consigo una dictadura militar que perduró por ocho años. 30.000 desaparecidos, cuyas víctimas pertenecieron mayormente a la clase obrera, movimientos sociales y grupos de intelectuales; crecimiento extravagante de la deuda externa; destrucción del aparato estatal y cercenamiento del sistema educativo fueron algunas de las consecuencias de este período, las que aún seguimos viviendo.

Cada año se realiza en Capital Federal una multitudinaria marcha desde el Congreso Nacional hacia la mítica Plaza de Mayo. El espectáculo que se vislumbra es peculiar y atractivo. Decenas de agrupaciones políticas de todos los espectros y partidos, cada cual haciendo un despliegue estético de su espacio identitario: banderas, pancartas, revistas, murgas, cantos acompañados de orquestas propias y hasta bailes

coreografiados al ritmo de tambores y redoblantes. Todo un escenario donde se contempla la diversidad de la militancia política en su múltiple colorido.

Esto muestra que la política es mucho más que burocracia institucional. Ella tiene que ver también con el movimiento de los cuerpos, con la calle, con la multiplicidad de colores y de formas artísticas que evocan los sentidos más profundos de los sujetos y las comunidades en busca de significados, identificaciones y memorias. Es en la pluralidad estética que se pone en juego tras el despliegue de percepciones individuales y comunitarias donde lo político cobra una fuerza propulsora, promoviendo la creación de espacios de participación, de imaginación y de inclusión en los espectros más variados.

46

Por algo los sistemas totalitarios y dictatoriales se caracterizan por una estética fría, con formas lineales, de colores oscuros. Cercenan la creatividad. Aplacan la libido de los cuerpos para encorsetar cualquier proyectiva imaginativa a un mundo simbólico cerrado en sí mismo.

También me llamó la atención el despliegue espacial de la marcha por la memoria. Las distribuciones topológicas hablan mucho sobre las construcciones sociales y políticas. Cada agrupación creó un cerco de personas, por una simple cuestión de orden y diferenciación. El espacio, entonces, se dibujaba entre grandes círculos humanos, cada cual con su propio color, música y cantos. Por momentos, los “cercos” se miraban entre sí con cierta suspicacia. Hasta parecía que los cantos elevaban cada vez más su volumen para sobrepasar al del frente.

Pero el topos no quedaba allí. Entre los diversos grupos se podían ver pasillos por los que transitaban todo tipo de personas. Algunos caminaban lentamente para contemplar el espectáculo. Otros, lo hacían más rápido para moverse de un lugar a otro. Y también estaban aquellos cuyo lugar se dibuja en esa dinámica “de paso”: haciendo presencia al abrirse camino entre las particularidades presentes. Esos pasillos eran el transitar de aquellos que ven la política como algo distinto a la pertenencia a una agrupación.

Nuevamente, esto nos aclara mucho sobre el sentido de lo político. *Tal ejercicio se proyecta cuando se lo comprende desde una dimensión nómada, en un transitar constante que hace presencia en medio de los asuntos más importantes de la polis, pero en un paseo que contribuye a la práctica, no desde un sitio concreto (¿existen tales sitios en forma pura?) sino abriendo pasillos y caminando entre ellos.* Lo político de una sociedad se fosiliza cuando tales pasillos no existen, cuando el ejercicio ciudadano queda encerrado entre paredes rígidas, sin puertas, sin ventanas, sin luz, sin ventilaciones. Y es en tal movimiento, en la potencia de la decisión de caminar y en el descubrir la diversidad de colores del lugar, donde lo político cobra una dinámica proyectiva de posibilidades, particularidades, ejercicios y propuestas, y donde la prioridad se centra en la imaginación de los sujetos en tanto ciudadanos y ciudadanas, dueños de su propia historia.

TEOLOGÍA NÓMADE
SENDAS NÓMADES



Inmanencia y trascendencia. Dos polos de una discusión teológica *in aeternum*. En las últimas décadas diversas voces han denunciado esta comprensión trascendentalizada de lo divino, lo que no implicaba más que una autorepresentación legitimante de diversas formas, moralinas y estructuras en una esfera suprahistórica incuestionable. De esta manera, distintas teologías, ideologías y eclesiologías encontraron un resguardo en la misma deshistorización de lo divino y por lo tanto, de sus mismas propuestas.

La respuesta natural a esta situación fue reconocer y explicitar la impronta histórica y cultural que posee cualquier práctica religiosa y discurso teológico, tomando la historia, sus formas y sus prácticas como el único e inevitable escenario escogido por Dios para su revelación. Esto no sólo llevó al cuestionamiento de determinadas estructuras y sistemas que pretendían apoderarse de la *imago Dei* sino también a reconocer la manifestación de lo divino a través de proyectos históricos concretos.

Pero esta respuesta también posee sus limitaciones ya que del absolutismo de lo trascendente y universal se cayó en la clausura de los contenidos de los proyectos históricos. El hecho innegable de que Dios se manifiesta a través de la historia, de proyectos y de discursos concretos, no indica que ellos reflejen en sí mismos la totalidad de lo divino. Dios se muestra en la historia pero permanece como Otro. Esto pone de manifiesto la aún relevante noción de *otredad* y *alteridad*.

Aunque reconocemos el peligro planteado al inicio sobre la legitimación de formas y discursos en una plataforma trascendentalizada de lo divino, lo importante es ver que *la cuestión de lo Otro no pertenece a la esfera de lo suprahistórico sino que forma parte de los filamentos más íntimos de la propia historia*. “Lo otro” es ese espacio de bifurcación que forma parte intrínseca e interna de cualquier discurso o proyecto, ya que éstos no poseen una esencia homogénea y autodeterminante. Más aún, nuestra realidad se constituye en una pluralidad de sujetos, discursos, proyectos y presencias que hacen de la alteridad la condición propia de la historia y de sus mismas manifestaciones. “Lo otro” es aquella condición que permite la fluidez de la historia, el cambio de lo establecido y la dinámica de lo segmentado.

De aquí el rescate de la otredad de lo divino. Esta condición no significa un aislamiento de la realidad sino, más bien, la proyección de la apertura misma de la historia. Dios se manifiesta en ella pero tenuemente, ya que su persona siempre se mantiene escondida (Lutero). Su manifestación es tan sólo un anticipo, una parte de su revelación. Lo divino es siempre distinto a su manifestación histórica, lo que hace que la propia historia permanezca abierta a nuevas manifestaciones.

Esta dinámica debe ser proyectada en nuestra historicidad e inmanencia, comprendiendo la fe, la historia, la iglesia, la cultura, en fin, el mundo y su realidad, como elementos siempre abiertos por “lo otro” que se encuentra más allá de cualquier manifestación. Los proyectos, los discursos, las creencias y las estructuras siempre son pasajeras frente a lo diverso que se manifiesta. Ninguna realidad se nos presenta finalizada en sí misma. Nosotros, como personas, podemos ser más de lo que somos. Aquí reside la relevancia teológica y hasta pastoral de ver la *trascendencia misma de la inmanencia de la vida*.

Las Teologías de la Liberación Latinoamericanas (TLL) ya tienen más de 40 años de historia. Durante todo ese tiempo, hasta el día de hoy, ha sido ampliamente analizada, lo cual refleja su importancia y relevancia para el ámbito de la reflexión teológica. Como dice un amigo: “toda teología que intente plantear algo serio debe indefectiblemente cruzar por las aguas de las TLL.”

La discusión en torno a esta propuesta es tan amplia que abarca muchísimas áreas de la metodología teológica: la dogmática, la eclesiología, las ciencias sociales, la misiología, la teología sistemática. En esta ocasión me centraré en los aportes actuales en torno al sentido de la mediación socio-analítica de las TLL, partiendo de un texto del Dr. Ivan Petrella titulado *Teología de la liberación, capitalismo y democracia: hacia un nuevo proyecto histórico*.

⁹ Ivan PETRELLA, “Teología de la liberación, capitalismo y democracia: hacia un nuevo proyecto histórico” En: *Cuadernos de Teología*, ISEDET, Buenos Aires, Vol.19, 2000, pp.213-230

Petrella plantea que el vocabulario característico de las TLL y de toda la corriente crítica que representa, ha sido cooptado por diversos organismos económicos y políticos, utilizándolo en un sentido completamente opuesto en sus aspectos esenciales. Para ejemplificar, menciona un discurso de Michael Camdessus, ex director del FMI, frente a un grupo de empresarios cristianos franceses con una referencia al pasaje de Lucas 4.16-23:

“Ese hoy, es nuestro hoy, y nosotros somos, nosotros que estamos a cargo de la economía -los administradores de una parte en todo caso- de esta gracia de Dios: el alivio de los sufrimientos de nuestros hermanos y los procuradores de la expansión de su libertad. Somos quienes han recibido esta Palabra. Ella puede cambiarlo todo. Sabemos que Dios está con nosotros en la tarea de hacer crecer la fraternidad.”¹⁰

56

Es por ideas como éstas -plantea Petrella- que las TLL necesitan precisar el significado de sus presupuestos con la intención tanto de enfrentarlas como también de responder a los desafíos que presentan las nuevas dinámicas socio-políticas vigentes. El autor propone recuperar una noción central y fundante de las TLL: el de *proyecto histórico*. Esta recuperación debe hacerse desde tres planos que ya han sido abordados históricamente por tales teologías: el político, el económico y el social. En cuanto al primero, la comprensión democrática de los países latinoamericanos se juega en dos polos entre una práctica formal (partidario-electoral) y el fracaso del socialismo real. Yo agregaría un tercero: las dictaduras militares. Dentro de las TLL se manejan tres puntos de partida para abordar la temática de la democracia: desde el socialismo revolucionario, desde la práctica de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB's) y desde la democracia como “sistema estanco”.

¹⁰ *Ibid.*, pp.214-215

En cuanto al aspecto económico, el abordaje del capitalismo por parte de las TLL ha sido un obstáculo desde el análisis sociológico. La comprensión del término se hace de forma abstracta, hegemónica e indivisible, lo que impide ver la verdadera condición del capitalismo actual, con sus matices y complejidades. Este abordaje proviene de la influencia de la teoría de la dependencia.

Petrella, siguiendo a Roberto Mangabeira Unger, propone la idea de “pluralismos alternativos” como criterio para replantear tanto la idea de democracia como la de capitalismo. Este concepto implica una comprensión y reconocimiento de la complejidad de las instituciones sociales -como lucha entre ideologías y espacios políticos- y también la contextualidad de espacios sociales determinados y la propuesta de un cambio gradual de la estructura formativa de la sociedad, frente a la idea de revolución y de reformismo. Esta perspectiva promueve una lectura más plural de la realidad socio-económico-política frente a lo que el autor señala como una lectura limitada que las TLL persiguen.

ALGUNAS PISTAS

El texto de Petrella no hace más que reflejar una corriente académica -según mi opinión, el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) es el espacio más representativo, al menos en nuestro continente- que en los últimos años ha cobrado cada vez más relevancia en lo que respecta a un nuevo planteo de las TLL, especialmente en el ámbito de su articulación sociológica, política y económica.

Encuentro en el texto de Petrella las siguientes “pistas” que, creo, se juegan de fondo en sus propuestas:

1. *Crisis de la teoría de la dependencia.* Existen dos vertientes dentro de las teorías de la dependencia, que a su vez responden a dos “bipolaridades” distintas¹¹: dependencia/revolución (quiebre total con el sistema capitalista) y dependencia/desarrollo autónomo (desarrollo dentro del marco del capitalismo). Las TLL se enmarcan dentro del primer esquema. La crisis de esta teoría como marco analítico deviene del mismo surgimiento del neoliberalismo como una nueva realidad de la opresión, en donde los conceptos de capitalismo, de mercado, de comercio, cobran una complejidad que supera la visión bipolar dependentista. Esta crisis es asumida también por las TLL. El mismo Gustavo Gutiérrez lo expone de la siguiente manera:

58

La teoría de la dependencia (más un talante en realidad que una teoría sistemática), presente en los inicios de la teología de la liberación en el capítulo correspondiente al análisis de la realidad socio-económica, pese a sus indudables aportes en los años 60 y 70, resulta hoy una herramienta corta para explicar los nuevos hechos, las nuevas formas de dependencia y para abarcar la enorme complejidad del actual estado de cosas.¹²

Todo esto lleva a una resignificación o anulación, en algunos casos, del sentido de revolución, intrínseco a las TLL. En un estudio reciente, Joao Batista Libanio afirma una verdad que ha sido ratificada por muchos teólogos de la liberación: “El derrumbamiento del sistema socialista, el fracaso de las revoluciones populares y la hegemonía del neoliberalismo han cambiado el horizonte utópico de una teología

¹¹ Jung Mo SUNG, *Economía: tema ausente en la teología de la liberación*, DEI, Costa Rica, 1994, pp.34-45

¹² Gustavo GUTIÉRREZ, *¿Dónde dormirán los pobres?*, CEP, Lima, 2002, p.21

de la liberación”.¹³ Aunque se menciona, en algunos casos, el término de “revolución”, éste se comprende como pequeños cambios graduales dentro del marco que nos ofrece la situación actual.

2. *El nuevo (no) lugar del pobre en el sistema global actual.* Corrientes sociológicas contemporáneas afirman que en la actualidad el sistema-mundo (Wallerstein), donde se juegan los espacios de poder, no depende ya de la existencia de los pobres. Recordemos que tanto las teorías dependentistas como marxistas proponen que los grupos de poder económico necesitan de la existencia de los pobres para legitimar su estado de clase. Entre sus referentes mencionamos a Ulrich Beck, Zygmunt Bauman y Franz Hinkelamert. Dice este último: “Se sigue necesitando del Tercer Mundo, de sus mares, su aire, su naturaleza, aunque sea apenas como basurero para sus basuras venenosas, y se siguen necesitando sus materias primas. Pese a que ciertas materias primas pierden relevancia, el Tercer Mundo sigue siendo de importancia clave para el desarrollo del Primer Mundo. Lo que ya no se necesita, es la mayor parte de la población del Tercer Mundo”.¹⁴

Esta reubicación no se debe solamente a los cambios en las necesidades del mercado sino también a una transformación en la manera de comprender los espacios actuales. Uno de los factores que produce esta situación es la caída del Estado. “Dado que el marco del Estado nacional ha perdido su fuerza vinculante, los ganadores y los perdedores de la globalización dejan de sentarse, por así decir, a la misma mesa.

¹³ Joao BATISTA LIBANIO, “Teología de la liberación. Nuevas figuras” en *Selecciones de teología*, 2006, vol. 4, nro. 180, p.323

¹⁴ Franz HINKELAMMERT, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, Costa Rica, 1995, p.25

Los nuevos ricos ya no ‘necesitan’ a los nuevos pobres”.¹⁵ En resumen, la situación actual de una globalización neoliberal muestra una “virtualidad” del capital (se cree que más del 90% del capital actual no posee un referente material concreto) y, como tal, el tipo de dominación muta a diferentes espacios y en símbolos socio-culturales complejos.

3. *Bipolaridad vs. Pluriformidad*. Según estas nuevas tendencias, es imposible dividir el análisis de la situación del mundo actual a través de marcos bipolares como países desarrollados/subdesarrollados o primermundistas/tercermundistas. “El primer mundo está contenido en el tercero y cuarto mundos, así como el tercero y cuarto mundos están contenidos en el primer mundo. El centro y la periferia no se descomponen en continentes separados sino que se encuentran y contradicen conflictivamente en circunstancias entremezcladas de varios órdenes tanto aquí como allá”.¹⁶

La realidad, entonces, no puede describirse a través de espacios estancos y pre-determinados sino más bien han de entenderse como una compleja red de contextos que se entrecruzan. De aquí el uso de espacios “glocales”. Esta recomprensión de la complejidad social deviene de una revalorización del sujeto como criterio de análisis, quien construye y reconstruye medios, ideas, espacios, nociones, en relación con otros, a partir de contextos variados y pluriformes. Esto cuestiona la comprensión determinista de la ideología, muy común en tendencias maniqueas.

¹⁵ Ulrich BECK, *¿Qué es la globalización?*, Paidós, Buenos Aires, 2004, p.23

¹⁶ *Ibid.*, p.92

CONCLUSIÓN: HACIA UN REDESCUBRIMIENTO DE LA PRAXIS

“Bipolaridad” y “pluriformidad” son los dos términos que, según mi criterio, se juegan en esta propuesta. Frente a una mediación socio-analítica bipolar como propone la teoría de la dependencia (opresores/oprimidos, capitalistas/socialistas, ricos/pobres), el sentido de “pluriformidad” busca describir una realidad más bien compleja y no tan determinada como lo presenta la primera. Y ciertamente, ello es correcto. La misma realidad del neoliberalismo, con todo su entramado de juegos ideológicos, lo demuestra.

Ahora, ¿quiere decir esto que debemos dejar de lado las ideas dependentistas? ¿Que la realidad vista como “bipolar” es irreal? ¿Que la búsqueda de y la lucha por una sociedad justa es utopía? ¿Que el capitalismo es tan etéreo como se propone? ¿Que es incorrecto tomar una opción anti-capitalista a pesar de que vivimos en una realidad configurada de esa manera?

Así como el autor propone volver y redescubrir una noción clásica en las TLL como es la de “proyecto histórico”, la idea de praxis es también digna de reconsiderar para el propósito que dicho estudio sugiere. Las TLL han comprendido la praxis como el primer paso en su metodología teológica. El compromiso con el contexto y su situación particular es el marco en y a partir del cual se construye teológicamente la práctica de los creyentes.

Tradicionalmente, para las TLL esa noción se circunscribe a ciertos marcos analíticos generalmente relacionados con el materialismo histórico de donde

proviene. Pero la noción de praxis debe ser redefinida a la luz de los nuevos desafíos que el contexto presenta y desde nuevos marcos analíticos complementarios no excluyentes a los vigentes. *Por eso encuentro útil resignificar la praxis como cotidianidad, como pasión, como emoción, como duda, como incertidumbre, como momento concreto, como opción.* Las distintas lecturas socio-económicas y propuestas que hemos visto, no son sólo teorías e ideales. Surgen de y responden a un contexto determinado según necesidades e interrogantes. Esta es la noción existencial intrínseca a toda praxis y a todo marco. Es una dimensión existencial cargada de ideales, cotidianidades, experiencias, subjetividades.

62 ¿En qué sentido esta resignificación de la praxis sirve a una mejor síntesis de lo que hemos analizado? En el hecho de que la vivencia y la experiencia histórica de los sujetos y de las comunidades debería ser el criterio hermenéutico para analizar, juzgar y determinar los caminos, los marcos, las ideologías y las prácticas que construyen y optan. Más allá de que la realidad es plural y compleja, los caminos que se eligen, por más que en ciertos casos parezcan cerrados, utópicos, idealistas, bipolares o poco realistas; representan la opción de la persona, del grupo o de la comunidad para comprenderse a sí misma y construir su realidad concreta. En muchos casos las propuestas intermedias o pluralistas pueden ser tan difusas que no responden a la necesidad y a la demanda de un grupo, como por ejemplo, negarse a hacer una lectura “bipolar” desde una comunidad pobre porque responde a una corriente sociológica pasada de moda.

¿Puedo decirle a un nuevo pobre -sujeto preponderante en las economías inestables latinoamericanas contemporáneas, representado por familias enteras de

clase media que se quedan de un día para otro en la calle- que la realidad de opresor/oprimido es una lectura reduccionista, cuando su propia experiencia vital ha sido justamente ésta? Por otra parte, ¿puedo idealizar a los pobres cuando es frecuente escuchar de ellos que “yo mismo, cuando sea patrón, voy a pagarle dos pesos a mis empleados para vivir de arriba”, lo que muestra la complejidad ideológica opresora en su misma subjetividad?

La opción -término tan difundido por las TLL- es eso: una elección y un compromiso hacia una situación determinada y concreta. ¿Qué marco o juicio analítico puede adjudicarse la validación o anulación de la opción de una persona o una comunidad en búsqueda de su liberación y sentido de vida?

LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA

8

FRENTE A LO POSMODERNO

Durante el mes de mayo de 2010 se desarrolló en Buenos Aires una consulta sobre “Eclesiologías y espiritualidades en tiempos posmodernos”, organizada por los núcleos del Cono Sur de la Fraternidad Teológica Latinoamericana. Esta temática respondió al desafío cada vez más real, que ya forma parte de nuestra vivencia cotidiana pero que en la iglesia se ha comenzado a tratar hace poco, de la llamada posmodernidad. Ella sigue siendo una mala palabra en algunos espacios. La acusan de todo tipo de delitos: de fomentar el neoliberalismo, de enfatizar sobre la superficialidad de lo cultural sin asumir la profundidad de la materialidad económica de lo social, de diluir todo fundamento normativo, de dar importancia a elementos superfluos de la existencia por sobre otros esenciales del análisis social, entre muchos otros.

Hay quienes dicen que lo posmoderno no se aplica a América Latina, al menos como marco predominante. Se suele concluir que esto se debe a que en el continente convergen lo premoderno, lo moderno y, mínimamente, lo posmoderno.

Se lo toma como una moda del Norte y como fenómeno que promueve una ideología legitimante y funcional a la situación de desigualdad imperante. También, que beneficia a los intereses de países centrales y a su lógica burguesa promotora de una ética particularista y fragmentada, limitante de todo abordaje estructural de lo social y sus problemáticas.

A la hora de analizar el fenómeno posmoderno desde lo eclesial, saltan temas como teología de la prosperidad, mega iglesias, crecimiento de estructuras jerárquicas, promoción de una espiritualidad intimista. Últimamente se escucha hablar del “movimiento emergente”, pero no fuertemente aún, al menos en América Latina. En otros términos, lo posmoderno, desde un marco religioso, se relaciona con la destrucción de lo comunitario, el crecimiento del poder y la formación de un espacio óptimo para el capitalismo salvaje.

66

Aunque algunas de estas observaciones podrían poseer cierto justificativo, ello no implica que lo posmoderno sea negativo *per se*. Más aún, estos elementos enunciados no tienen estricta relación con tal fenómeno sino, precisamente, con la profundización de perspectivas modernas que mutan para sobrevivir en un espacio complejo y heterogéneo. ¿Qué sucedió con las grandes utopías, los grandes proyectos, las grandes intenciones del hombre moderno que avanza junto al progreso inevitable de la historia, ya sea dentro de la evolución propuesta por el darwinismo social de Herbert Spencer o la inevitable revolución del proletariado como consecuencia del avance del capitalismo, como sugería Karl Marx?

La posmodernidad no es sólo la contra cara de la modernidad -aunque dicha relación es inevitable en ciertos aspectos- sino un marco de experiencias, teorías,

discursos y énfasis que pretenden poner sobre la mesa una serie de elementos intrínsecos de la existencia humana y social, dejados de lado por perspectivas pasadas como la Ilustración, que abogaban por un esencialismo de la historia y de los fenómenos socio-culturales (el hegelianismo en cualquiera de sus vertientes, sea liberal o marxista), y que pasaba por encima la novedad, la inquietud y la sorpresa de la acción de los sujetos y las construcciones cotidianas en el ámbito de lo social.

Más allá de ser un fenómeno contemporáneo y parte de los transitorios históricos vigentes -lo cual implicaría que no podemos hacer un juicio vehemente al respecto-, los fenómenos que caracterizarían lo que denominamos posmodernidad, no sólo son resultantes de una respuesta pendular sobre la modernidad. La intervención de las subjetividades, las construcciones locales del sentido, las complejidades que frenan la hegemonía de una ideología o proyecto político, siempre existieron en nuestra historia. La diferencia reside en que tradicionalmente se los tomaba como elementos fortuitos e irrelevantes, mientras que ahora se los considera, desde una perspectiva hermenéutica y epistemológica, como espacios y marcos a partir de donde analizar los fenómenos sociales. Discursos, sujetos, símbolos, relatos, gestos, cuerpos, ideas, marcos de sentido, no son sólo consecuencia de sistemas, ideologías, Estados, maquinarias burocráticas, sociedades establecidas, lógicas de clase; sino puntos de partida, espacialidades complejas y heterogéneas a partir de donde se crea y establecen marcos de sentido, experiencias y universos simbólicos que hacen a lo “real”.

En definitiva, lo que la posmodernidad expone es que la realidad en que vivimos es profundamente compleja y se encuentra lejos de responder sólo a leyes o

normas fijas, estáticas y externas, cuyo fluir pasa por encima de cualquier subjetividad o movimiento impredecible. Esto también niega toda perspectiva de encerrar la construcción de lo social o político a unas pocas leyes preestablecidas, sea la mano invisible del mercado o la revolución proletaria. Lo que no significa que no existan puntos de partida. Pero ellos no son marcos cerrados o discursos constituidos, sino que se encuentran siempre abiertos desde la heterogeneidad del espacio donde se inscriben: en los mismos sujetos y su condición relacional, y en la enormidad de movimientos continuos que existen de esta exposición discursiva y corporal que se gesta a cada momento, en una innumerable cantidad de espacios y contextos, muchos de ellos simultáneamente o en distintos puntos de la historia de cada sujeto y de quienes participan de sus redes sociales.

68

Sabemos que este diagnóstico toca a la teología y a lo religioso en cada una de sus fibras. La construcción de una imagen esencialista de Dios, la presentación de una historia de la salvación donde se rastrea el proceso de la acción divina para advertir el futuro, una epistemología teológica apoyada en mediaciones analíticas universalistas o la propuesta de una ética individual y social restringida a una serie de normas; son características del ejercicio teológico de los siglos XIX y XX. Lo moderno caló profundo en la superioridad de la razón por sobre lo corporal, en la búsqueda de marcos normativos absolutos para todo tipo de contextualidad, en la promoción de una moral cristiana objetivante.

El caso de las teologías latinoamericanas (especialmente de la liberación) ha sido paradójico. Por un lado, han denunciado muchos de estos vicios de la teología moderna, tomando como punto de partida axiológico las experiencias de

sujetos históricos (el lugar del pobre, del indígena, de la mujer), la explicitación de la determinación socio-política que contiene cualquier discurso teológico (evidenciando, así, su contingencia), la búsqueda de nuevas formas históricas de expresar lo teológico (reivindicando las particularidades socio-culturales de las comunidades), entre otros elementos.

De todas formas, estamos lejos de afirmar que estas teologías responden a un marco posmoderno. Creo que una de las razones se debe a un factor más bien epistemológico, y en especial en lo que corresponde a sus mediaciones socio-analíticas, por ejemplo, al uso preponderante de la filosofía y discurso marxistas, que más allá de su radicalidad no deja de ser hija de su momento, de la Ilustración y sus puntos de partida, como ya mencionamos.

Al analizar un fenómeno difícil de definir como es la posmodernidad y su relación con la teología e iglesia latinoamericanas, tal vez sea útil hacernos algunas preguntas que nos ayuden a encontrar caminos en esta búsqueda: ¿qué implica para la pastoral y la teología el abandono de los grandes relatos sociales, morales, bíblicos, teológicos, filosóficos, imperantes en nuestro continente? ¿Cómo se construye un quehacer teologal que parta de las pequeñas historias que se tejen y sobrepone en la cotidianeidad? ¿Cómo hacemos teología desde la debilidad de nuestras experiencias, discursos, militancias y utopías políticas? ¿Cómo influye esto en la pastoral y en la búsqueda de modelos? ¿Sigue siendo válido como único o preponderante marco analítico el materialismo dialéctico, la lucha de clases o el marxismo, utilizados por las teologías latinoamericanas? ¿Implica lo posmoderno el abandono de la justicia como marco de construcción

de la humanidad y el análisis de la situación de pobreza en nuestro continente? ¿Cuáles son las mediaciones analíticas que la teología requiere para saber indagar en la complejidad de las relaciones corporales de lo social y la relatividad de la construcción de lo político? ¿No debemos acaso reconstruir el discurso teológico latinoamericano, poniendo sobre la mesa la limitación que poseen ciertos términos y lenguajes como opresión/oprimido, pobre, liberación, integralidad, lucha, para lograr una mayor riqueza discursiva?

Estoy convencido de que tomar lo posmoderno, no como causa de los males actuales sino como marco de análisis, no nos hará ingresar en el campo de una laxitud relativista y analítica, como se suele temer en diversos campos del saber y de experiencias sociales, entre ellos, la misma teología. Más bien, nos ayudará a profundizar en la comprensión de los innumerables contextos sociales, políticos y culturales que vemos diariamente dibujados en nuestro contexto latinoamericano y cómo ello repercute en los diversos espacios de exclusión y construcción. Más aún, nos llevará a ampliar los marcos de análisis y los posibles caminos de confrontación y reconstrucción en el contexto de sufrimiento y dolor reales en nuestro continente, como las teologías latinoamericanas han promovido desde sus orígenes.

Utopía. Término complejo en significación y utilizado en los más diversos campos. Punto de partida de profundos desarrollos filosóficos, cliché de los más ambiciosos proyectos políticos, proyección de anhelados sueños populares y legitimación de todo tipo de ideología. Esto no sólo muestra la dificultad de su definición sino, por sobre todas las cosas, lo inevitable de su enunciación por cada uno, inclusive cuando no utilizemos particularmente este término para designar su significado.

La palabra utopía se origina en el Estado ideal imaginado por Tomás Moro, quien a su vez, toma como a una de sus fuentes a la República de Platón. La carga semántica del término denota una situación o aquel (no) lugar idealizado, en el que se proyectan y materializan los más profundos sueños de una persona, de una comunidad, de una época, de un proyecto político.

Acuerdo con quienes afirman que la noción de utopía, especialmente en estos últimos siglos, tiene una fuerte influencia de la antropología moderna.

La concepción medieval del Dios que controla la historia varía en tiempos ilustrados por el del ser humano como “sujeto trascendental” que maneja por sí mismo la realidad. Lo utópico no es un no-lugar sin accesibilidad concreta y real. Ahora la humanidad cuenta con todo lo necesario para hacer de dicha utopía una realidad sumida al progreso.

¡Pero tengamos cuidado! No atribuyamos estas percepciones arbitrariamente a las ideologías liberales modernas o a los proyectos políticos del Norte. Tal comprensión ha permeado profundamente la lógica occidental, que representa el trasfondo de una mayoría de proyectos políticos, sean liberales, neoliberales, progresistas o marxistas. La confianza en la universalidad y control total del ser humano para lograr lo utópico se refleja tanto en los deseos de una sociedad sin clases como en la realización del imperio de la completa libertad.

72

El campo de la teología no se escinde de esta historia, aunque su especificidad la han aportado los conceptos de reino de Dios, reino de los Cielos y todo lo relacionado con el campo de la escatología y desde allí, la soteriología. La teología ha intentado buscar la enunciación de dicho reino (desde las más cómicas lecturas bíblicas hasta gratuitas trasposiciones de ideologías políticas en boga) como así también su ubicación, ya sea aquí, allá o el más allá.

Los fracasos de muchos de estos intentos por plasmar lo utópico en la historia llevan a repensar tanto el proyecto en sí como la misma utopía en tanto noción. Nuevamente la pregunta: ¿qué es primero? Imposible de determinar. Pero creo que podemos tomar en cuenta algunas pistas. En primer lugar, intentar escuchar y leer estos “fracasos”. Hay que considerar lo que dice Judith Butler:

Tal como las metáforas pierden su carácter metafórico a medida que, con el paso del tiempo, cuajan como conceptos, así las prácticas subversivas corren siempre el riesgo de convertirse en clichés adormecedores a base de repetirlos y, sobre todo, al repetirlos en una cultura en la que todo se considera mercancía, y en la que “subversión” porta un valor de mercado.¹⁷

La dificultad no reside en el proyecto histórico en sí mismo sino en su significación, tanto para su contexto concreto como para su identidad. Su valor se encuentra en el intento de ser. Ciertamente cada proyecto parte de una percepción, de un deseo, de una necesidad. El error deviene en la “proyección” (universalización) que estos deseos, necesidades y percepciones cobran en su desarrollo y en su práctica concreta.

En segundo lugar, creo que es importante recobrar la noción de sujeto por sobre la de proyecto político -o proyecto histórico, como remarcan las teologías de la liberación-. Es un error y una falacia y muchas veces, una buena excusa, dejar de lado la comprensión de un proyecto político concreto, entendido como una serie de prácticas históricas con objetivos determinados y que a su vez parten de una cosmovisión concreta. Es lo que muchos temen frente a ciertos discursos posmodernos. Pero es aquí donde encontramos la importancia de la recomprensión del sujeto: él/ella supera, en tanto tal, cualquier tipo de marco institucional o proyecto histórico. Los sujetos dependen de y construyen lo institucional y todo tipo de proyecto, pero siempre lo superan. Y esto no sólo porque son sus artífices sino porque -si me permiten usar un término que parece contradictorio con lo

¹⁷ Judith BUTLER, *El género en disputa*, Paidós, México, 2001, p.21

enunciando hasta aquí- su esencia comprende la continua apertura, contingencia, subversión y pasaje, tanto de sus circunstancias como de sus deseos, intenciones y prácticas.

74 Slavoj Žižek dice que “para percibir la apariencia como ‘mera apariencia’, el sujeto ha de ir efectivamente más allá, ‘atravesarla’, pero lo que encuentra allí es su propio acto de pasaje”. Más adelante expresa que “... en su actividad particular-empírica, el sujeto presupone el ‘mundo’, la objetividad en la cual desempeña su actividad, como algo dado de antemano, como una condición positiva de su actividad; pero su actividad positivo-empírica sólo es posible si él estructura su percepción del mundo de antemano de un modo que abra el espacio para su intervención -en otras palabras, sólo si retroactivamente postula las presuposiciones mismas de su actividad, de su ‘postulación’. Este ‘acto antes del acto’ por medio del cual el sujeto postula las presuposiciones de su actividad es de naturaleza formal; es una ‘conversión’ puramente formal que transforma la realidad en algo percibido, asumido como un resultado de nuestra actividad”.¹⁸

Más allá de que Žižek no logra desprenderse por completo de ciertos vicios ya mencionados -específicamente en lo que refiere a la “actividad humana”-, sí enfatiza sobre un tema central como es la comprensión del sujeto, tanto de sí mismo como de la realidad que percibe, como una “apariencia” que en tanto tal nunca es, aunque se muestre así, suturada, acabada, universal. *Y es desde aquí que podemos comprender la importancia de un horizonte de lo utópico: no como la consagración de*

¹⁸ Slavoj ŽIŽEK, *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002, pp.252 y 277

un proyecto concreto que logre acabar la realidad idealizada que lo motiva sino como la apertura intrínseca de la existencia, la que -no podemos negarlo- se manifiesta en su imperfección, en donde lo que cuenta es la realidad del posible pasaje.

Todo pasaje siempre se mueve de un punto hacia otro. Tal vez hay que atravesar varios puntos antes de llegar al que originalmente nos dirigíamos con nuestra imaginación. Pero ese punto es siempre borroso. Se encuentra allí, pero en su misma negación. Sí, es contradictorio porque su realidad se plasma en la evocación de su no-existencia. Pero eso es lo real: su evocación. Ella parte de un medio concreto, seguramente perfectible. Pero encuentra su realidad en la manera en que se anuncia y declara, más allá de su plasmación final.

Esto mismo se aplica para la noción de reino de Dios. Ya ha pasado mucha agua bajo el puente sobre una posible redefinición en este sentido. Recuerdo la discusión entre las teologías de la liberación latinoamericanas con las teologías políticas y la teología de la esperanza europeas, en especial a Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann y el famoso intercambio epistolar entre José Míguez Bonino y Jürguen Moltmann. Pero creo que un punto de partida para una relectura de la noción teológica de lo utópico en la idea de reino puede comenzar desde una redefinición antropológica del sujeto social y teológico, explícito e implícito en la teología.

El reino de Dios es un horizonte. Lo podemos definir y para ello optamos por una serie de enunciaciones que parten de nuestra experiencia, nuestra fe, nuestra lectura de la Biblia. Pero este horizonte no es simplemente un concepto sino una

“enunciación”: una palabra concreta que responde a un contexto (histórico y perfectible) concreto. La importancia de lo utópico, entonces, no reside en la sutura de su definición y realización sino en el lugar de su enunciación en el proceso imperfecto y zigzagueante de la vida. En palabras de Jung Mo Sung:

Lo que anhelamos es un horizonte utópico del Reino de Dios, recordando siempre que tal horizonte, como todo horizonte, apenas es alcanzable por los ojos de los deseos, pero es imposible de ser alcanzado por nuestros pasos humanos. Lo que podemos y debemos construir es una sociedad más justa, más humana, más fraterna..., la cual siempre convivirá con la posibilidad de errores y problemas, intencionales o no.¹⁹

¹⁹ Jung Mo SUNG, *Sujeto y sociedades complejas*, DEI, San José, 2005, p.49

DECONSTRUCCIÓN DEL LENGUAJE TEOLÓGICO

10

Sabemos que el discurso teológico requiere pasar por el mismo marco de análisis que cualquier otro tipo de lenguaje. Más allá de tratar con una serie de objetos muy particulares, que presentan una limitación por la dificultad en la determinación de su historicidad -como son Dios, la fe, el fenómeno religioso-, su construcción parte de los imaginarios, universos simbólicos y recursos discursivos que el contexto pone a disposición.

77

Éste es un elemento que muchas veces damos por sentado, pero que es central explicitar no sólo para alcanzar una mejor comprensión del texto en sí, sino para analizar las prácticas que emergen de él. Un discurso es un universo simbólico que da sentido a una acción, momento, conjunto de palabras, pensamiento o situación, el cual se encarna en un tipo de lenguaje, no solo verbal sino también corporal, ritual, gestual, etc. El lenguaje contiene implicancias políticas en el amplio sentido del término: la dinámica del contexto social se crea desde un juego donde las prácticas son determinadas por los universos simbólicos imperantes, que

también van cambiando y mutando en un desarrollo acorde con los requerimientos y necesidades del grupo. En otros términos, los procesos de cambio y transformación del contexto socio-cultural dependen, en gran medida, de las posibilidades y aperturas que disponen los discursos. Por otra parte, vemos también que muchas veces sucede lo opuesto: los imaginarios simbólicos y los procesos políticos se estancan y pierden su dinamicidad, intentando cercenar o ignorar la contingencia inherente a su proyecto, institucionalidad, contextos o sujetos que lo recrean, y de esa manera intentan cooptar las dinámicas, procesos y movimientos socio-culturales.

78 De aquí que los universos simbólicos que nos ofrecen los discursos vigentes servirán como plataforma para la proyección política que posee el lenguaje teológico. Y es por eso que requerimos de la deconstrucción de tales discursos para analizarlo y resignificarlo. Deconstruir es el ejercicio de decodificación de aquellas prácticas y discursos que se presentan acabados, intentando demostrar lo indecible y multifacético propio de su misma condición ontológica. Esto derriba la supuesta homogeneidad, unicidad y sutura que presenta un discurso o una cosmovisión y lleva al mismo nivel de contingencia la práctica política que refleja y promueve. Tiene que ver con destejer el estatus de verdad que posee cualquier tipo de segmentación social, hegemónica, política o institucional.

Tomemos como ejemplo las teologías de la liberación latinoamericanas. ¿Qué nos viene a la mente cuando hablan del Dios que se dio a conocer a los *campesinos* de los alrededores de Egipto? ¿Y del Éxodo como acontecimiento teológico, donde Yahvé *liberó al pueblo* de la *opresión del imperio*? ¿Qué imaginamos

cuando pensamos a Jesús como el Dios encarnado entre los *oprimidos*? A simple vista, sabemos de qué hablamos y ciertamente este abordaje posee una veracidad indiscutible. Pero deconstruyamos el lenguaje. ¿Acaso palabras como oprimidos, campesinos, imperio, opresores, liberación, no poseen una carga significativa particular, que responde a un contexto histórico y proyecto político específicos, propios de nuestra época? Es importante notar cómo esa significación termina mimetizándose con el sentido mismo del lenguaje teológico: la liberación comprendida como un proyecto emancipador de parte de los grupos menos favorecidos, la historia como un proceso de conflictividad entre grupos de poder o clases sociales, entre otros aspectos que podríamos mencionar.

Con todo esto, no queremos decir que existen universos simbólicos más apropiados que otros para construir un lenguaje -en este caso teológico- sino más bien explicitar qué es lo que se juega en distintos niveles con el uso de ciertos términos o discursos. Esto es deconstrucción. No decimos que el lenguaje asumido por las teologías de la liberación sea incorrecto; por cierto, han logrado poner en evidencia muchos elementos bíblicos y teológicos antes escondidos por otros esquemas teológicos, a través del uso explícito de un marco signifiante propio y asumido. Lo que remarcamos es el hecho de que estas teologías han optado por un tipo de discursividad, que a su vez evoca a un tipo particular de proyecto político y de cosmovisión histórica. ¿Acaso éstos no son también contingentes y necesarios de revisión? ¿Qué implica ello para el lenguaje teológico *in toto*?

Esto nos lleva a plantear algunas cuestiones. Primero, que existe una relación intrínseca entre el replanteo discursivo y la proyección política. Es por eso que con

sidero importante analizar la pertinencia de estos proyectos políticos propios de la discursividad en juego, con el propósito de transformar el tipo de universo simbólico al que responde lo teológico. En segundo lugar -y tal vez lo más importante- se encuentra el hecho de que por ser discurso, la teología, en tanto lenguaje, requiere ser puesta entre paréntesis; o sea, comprenderla desde la contingencia que posee por ser lenguaje y por los proyectos políticos que promueve. Esto parte de que la teología, como cualquier otro discurso, corre el peligro de fosilizarse en una forma o una propuesta específica, dejando de lado la necesidad de cuestionar y resignificar su lenguaje.

80

Una observación importante: esto no tiene que ver con una simple contextualización o con un cambio de maquillaje del mensaje teológico, sino con el hecho de explicitar su porosidad y transitoriedad. Es reconocer que no queda exento de determinismos y reduccionismos subjetivos, contextuales, políticos o discursivos. Estos problemas surgen por la misma comprensión de su objeto principal: Dios. Visto como absoluto suprahistórico, corremos el peligro de determinar a ese mismo nivel ontológico el lenguaje que utilizamos para describirle, olvidando su necesaria revisión. Lo interesante es ver que esto no sucede solamente por un vicio discursivo sino por la poca movilidad que poseen los proyectos políticos que intentamos promover a través de tales discursos.

Éste es uno de los desafíos que presenta la posmodernidad a la discusión teológica: cómo dejar atrás los vicios modernos de la seguridad en los grandes proyectos y relatos, y reconocer la movilidad y pluralidad que poseen esas realidades hechas carne, cuerpo y acción a través del lenguaje y las prácticas discursivas.

Este diálogo es una transcripción de los comentarios publicados en una red social a partir del texto que subí a mi blog: “Macri o lo afectivo de la política”. Escribí sobre las complejidades que se dan en el campo político a la hora de elegir un candidato, en este caso, en las elecciones en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires durante 2011. Allí planteo la necesidad de considerar las “pequeñeces” de la cotidianeidad como criterio de identificación política. Mi amigo Gusmar Sosa y yo compartimos ideas sobre cómo esta clave influye también en la “constitución política” de las comunidades eclesiales cristianas.

G.S. *Entonces, ¿la “seducción política” deberá ser más que discurso? ¿Sólo seduce la política cuando se hace parte de la sociedad y su rutina?*

N.P. Más que en la rutina, en su cotidianeidad. Algunas preguntas serían: ¿qué es lo que la gente desea? ¿Qué tipo de discursos utilizan? ¿Cuáles son sus necesidades reales? ¿Cómo podemos hacer para que lo que se proponga sea

respuesta a una demanda y no un paquete prefijado por un partido? En síntesis, ¿en qué medida lo que un partido o candidato dicen, se identifica con lo que la gente espera y es comprensible por ellos y no se presenta como un discurso predeterminado y con categorías que, por más lúcidas y excelsas que sean, la gente no las comprende o no significan nada para ellas? Y con esto no me refiero a “decir lo que la gente quiere”, sino a utilizar un discurso lo suficientemente flexible, pertinente y abierto, donde las personas puedan encontrarse -y hasta confrontarse- a sí mismas y comprender que las propuestas responden a su contexto.

G.S. *Cuando dices flexible, tocante al discurso, ¿te refieres precisamente a que ese discurso pueda ser operable?*

82

N.P. Cuando hablo de “flexible” se me viene a la mente la necesidad de salir de los hermetismos discursivos de algunas ideologías políticas que, aunque ponderables, se hacen incomprensibles para la gente. Por ejemplo, el político que aquí analizo es cuestionado por el uso de “pequeñeces” de su vida cotidiana durante la campaña. ¿No serán precisamente tales pequeñeces las que crean empatía con las personas? Lamentablemente muchos votan sólo por tal conexión antes de analizar el trasfondo político que inferen. Por eso, ¿cómo podríamos traducir esquemas ideológicos y políticos pertinentes desde un marco discursivo más heterogéneo?

G.S. *Es arrecho, y discúlpame la palabra, pero lo es. Hay muchos vicios que infectan la política. Ahora, ¿será que en un nuevo capítulo político, un capítulo positivo, la cristiandad podría ser parte de una dinámica más social?*

N.P. Buen punto. Aunque sé que no es a lo que te querés referir, las comunidades cristianas tienen mucho que dar si abandonan su impronta de “cristiandad”, que es aquella nomenclatura teológica medieval que buscaba la posibilidad de una “sociedad cristiana” regida por una moral y una jerarquía eclesial. Tenemos mucho que aportar como espacios de imaginación política, en el amplio sentido del término: cuando proyectamos los discursos e imaginarios cotidianos de las personas desde una teología que inspire la subversión constante. Es, precisamente, absorber aquellas “pequeñeces” de la vida, impulsándolas como signos de la construcción de la identidad, de la subjetividad, del cuestionamiento de lo establecido, etc.

G.S. *¡Buen cauce el que señalas! Política sin intentarla como herramienta proselitista. Más bien, intentar la construcción de una sociedad, punto. Claro: insisto con mi terquedad ilusa de que para que el cristianismo juegue limpio en esta dinámica, tendrá que olvidar sus pretensiones de poder y “única secta” más que secta, siendo secta (¡perdona la redundancia crónica!). Tendría que aceptar sus desaciertos teológicos para poder permitir una reforma interna y estar lista para el juego en el campo. Si bien el socialismo propone comunas, ¿por qué no proyectar las comunidades cristianas como motor o vehículo, más bien en la trayectoria de una política más social? ¿Por qué no hacerlas congruentes a la cotidianeidad?*

N.P. No es ninguna terquedad ilusa. Por el contrario, la única manera de que las comunidades eclesiales puedan ser instancias de imaginación política es, precisamente, construyendo una teología que deje los espacios de poder y los discursos absolutos, para reconocer la contingencia de la construcción de

lo teológico. Como expresé hace poco en una clase, la desabsolutización del discurso teológico implica una desabsolutización del lugar de la iglesia. Y desde lo que venimos comentando, dicha desabsolutización es el movimiento político central que las comunidades religiosas deben ofrecer. Esta desabsolutización implica un reconocimiento de lo heterogéneo -categoría si la hay para definir las dinámicas cotidianas. Desabsolutización de lo teológico es igual a la desabsolutización de la iglesia, lo cual implica una visión desabsolutizadora de los poderes hegemónicos sociales y la promoción de una pluralidad como espacio de acción política.

84

G.S. Una visión que sin duda no es conveniente para quienes, por medio del cristianismo, pretenden alcanzar lo que en “mundos reales” no podrían. Pero creo que debe tomarse en serio todo esto. Creo que es necesario el diálogo y la exposición de estas ideas, la concientización, la información, construir un nuevo camino. El cristianismo podría ser un movimiento positivo en esto, un nuevo capítulo, si comienza por desprenderse de sus vicios y por tomarse en serio como ente social y político, o político y por lo tanto social. La pluralidad debe ser una de esas estructuras que yo llamo débiles, que deben caracterizarlo para que entonces entre en el juego político con algo que ofrecer. ¿Es posible? ¿Cómo comenzar a hacer las bases para un nuevo escenario? Creo que en esta conversación hay muchos aspectos que pueden tomarse como respuesta.

EXPERIENCIAS Y VAIVENES
SENDAS NÓMADES



¿Quién no ha experimentado momentos donde se condensan una multitud de sabores y sensaciones, que se mantienen latentes -tal vez por siempre-, impresos en nuestros cuerpos, y que emergen, muy de vez en cuando, tras la brisa de un aroma, el sonido de alguna canción o la caricia de un gesto? Son como epicentros donde nos invade una cascada de historias mezcladas, que vamos desmenuzando poco a poco mientras el agua encuentra su cauce.

Esto es lo que viví en un pequeño lugar de comidas en una de mis visitas por las inigualables tierras cordobesas. Después de un intenso recorrido por el centro histórico de la ciudad y agotado por la caminata, entré a un bar. Era un poco oscuro, con mesas largas, colores llamativos en las paredes y tenía necesidad de limpieza. Algo me atrajo. No voy a negar que uno de esos factores fuera el buen precio de la comida. Pero era más que eso.

Observé los rostros a mi alrededor. Familias, parejas, estudiantes, jóvenes, trabajadores, pobres, extranjeras. Espacio donde uno sabe que ciertas personas o

grupos no ingresarían jamás. Pero de todas formas, el ambiente que se percibía no daba esa impresión: era un espacio donde todos y todas podían entrar, sin importar su condición social, vestimenta, cantidad, color de piel, idioma, país. Todos y todas podían entrar, sin juzgar su historia, sino más bien valorándola. Todos y todas estaban invitados a la mesa. Todos y todas serían servidos.

Si los rostros me invadieron abruptamente, más aún lo hicieron las historias de la Historia del lugar. Paredes plagadas de miles de papelitos, de todos los tamaños. Unos blancos, otros amarillentos, otros polvorientos de tierra. Todos allí, en las paredes, formando un gigante *collage* único que empapelaba ese lugar chico, pero que precisamente por ello lo hacía enorme, casi sin límites, adquiriendo un tamaño que trasciende lo espacial, llevándolo hacia lo infinito de los tiempos que esos papelitos representaban.

88

Confesiones, declaraciones, quejas, propuestas, bromas, denuncias, muestras de cariño y aprecio, nombres, acertijos, chistes, relatos, dibujos de rostros, insultos, descargas. Todo se mezclaba en ese mar de tipografías. Las paredes se hacían de más lugar aún, aunque fuera entre medio de los milímetros sobrantes entre un papelito y otro, para que cada uno y cada una escribieran sus historias, sus sensaciones, sus sentimientos. Había lugar para todos.

Espacio infinito que sirve para moverse y escribir de la forma que se desee, con los recursos que se posea, lo que se sienta, lo que se es o lo que se pretende ser, lo que se espera, lo que se anhela, sin temor de ser juzgado y haciéndolo público para que todos y todas lean, y de esa manera ser leídos. Esos papelitos no son una historia

más, simples objetos que llenan un espacio. Son historias que forman parte de un entramado que pretende identificar un lugar, un espacio que es construido por quienes forman parte de él, que lo vivencian, que se encuentran allí como personas con cargas y deseos que necesitan expresar y dar a conocer al mundo. Hay algo en ese lugar, en esos papelitos, que llaman a no quedarse con lo que uno lleva adentro sino a sacarlo fuera, no como una simple explosión que encuentre espectadores ajenos sino que en su fuerza pase a formar parte de ese entramado de pequeños relatos que hacen a ese lugar especial.

Una imagen más: llega mi comida. Locro, pan, una empanada, acompañado de un vaso de vino tinto. En ese momento dejo mi libro a un costado. Un libro de teología. Ese libro no era sólo un cúmulo de hojas escritas, llenas de textos por momentos interesantes, y por otros, densos. Ese libro representaba una vocación, una búsqueda, un deseo de ir más allá, de aprender de la experiencia y de la sabiduría de otros y otras que poseen un riquísimo caminar, mucho más que el mío.

Ésa es la imagen, tal vez en forma de pregunta y desde mi peregrinar teológico: ¿qué tiene que ver la teología con el locro y el vino tinto? La respuesta estaba allí mismo, a mi alcance: la teología se relaciona con ese aroma de lo propio, con el sentir y discurrir a Dios desde la belleza y el placer que provocan los buenos momentos de la vida. ¿Qué mejor símbolo de compañía, de comunidad y del compartir, que un tinto con amigos y amigas, que una olla de locro que sirve para congregarse, mirarse con quien uno comparte la mesa y decir, desde la sensación de llenura y buen gusto: “¿viste qué rica que está la comida”?

Qué pena que da cuando la teología pierde ese gusto, ese aroma. Cuando se vuelve insípida y con olor a viejo, a rancio, a vencida. Pero qué placer se siente cuando nos animamos a ver a Dios en las cosas más sencillas de la vida, en las sensaciones que dan placer, en esos momentos únicos donde se disfruta de lo que siente que es de uno.

No pude evitarlo. No pude sentirme más que abrumado por la experiencia de lo divino al entrar en ese local. Pensé en la iglesia como ese lugar especial donde todos y todas pueden expresar lo que son, lo que desean, lo que sienten, sin restricción alguna, sin que haya alguien que les diga: “no hables así”, “eso no se dice”, “mejor, que nadie sepa de esto”. En donde las historias de vida no se toman como simples objetos tangenciales sino como partes imprescindibles del tejido de la comunidad, y donde su particularidad se deposita en ese gesto de abrir un espacio de confesión, de aceptación, de inclusión.

90

Pensé, por último, en la tarea teológica, que como tal es parte de la vida, y por lo tanto, de cualquier persona que se atreva, de distintas maneras y de la forma que sea, a pensar lo que experimenta, desde una búsqueda de la fe que tiene que ver con lo que siente como propio. La teología no llega a nada si no se siente como ese aroma que produce placer, que hace disfrutar la vida. La teología, en definitiva, es la comprensión de la trascendencia e infinitud que adquiere nuestra vida en el poder del placer y la felicidad. Este poder no es más que la manifestación del Espíritu comprendida como la brisa que roza nuestro cuerpo en medio del torbellino de los momentos vividos.

Un amigo me consultó sobre qué podía responderle a su hijo, quien le hizo la siguiente pregunta: “¿qué quiere decir ‘normal’?”. La interrogación me llamó muchísimo la atención. Fue esa clase de preguntas desconcertantes que sólo pueden salir de la boca de un niño, con la honestidad y frescura que los caracterizan. Pero más aún me sorprendió mi respuesta. No tanto por lo que enuncié, sino por la espontaneidad catártica de mis palabras, lo que me llevó a pensar sobre la necesidad de indagar más sobre el tema, no en lo conceptual sino en lo existencial. Mi respuesta fue la siguiente. La transcribo así como emergió; sabrán disculpar la informalidad:

Con respecto a lo de normal, decíle a tu hijo que no existe esa palabra. Si no la aprende, mejor. O sino decíle que la utiliza gente que tiene miedo de reconocer sus errores y que quiere imponer a los demás su manera de ver el mundo y que no acepta la de los otros, o sea, la de los anormales.

¡Epa! ¿Qué me pasó? ¿Qué fibra tocó esa pregunta para sacar de mí semejante respuesta? ¡Ciertamente encontré un lindo tema para un par de sesiones con mi psicóloga! La respuesta salió rápidamente desde lo profundo de mi corazón: me siento un anormal. Al menos eso me sucede muchas veces o cada vez más. Tal vez lo central no esté en qué entiendo por “anormal”. Lo que sí estoy seguro es que dudo y cuestiono muchos de los discursos y prácticas que contemplo a mi alrededor sobre lo que significa ser “alguien normal”.

92 Inmediatamente vino a mi mente Michael Foucault, filósofo francés que ha estudiado profundamente el origen de las concepciones de normalidad y anormalidad en la sociedad occidental, las funcionalidades de dichas categorías frente a determinados grupos de poder, los micro mecanismos sociales que imperan para que los sujetos encerrados en esas concepciones sean tratados y juzgados, entre otros.

Foucault afirma, en una de sus obras más importantes respecto a este tema, que a lo largo de la historia la psiquiatría ha servido como base discursiva para buscar marcos conceptuales sobre la definición de quién es anormal, y que el aparato judicial ha sido la instancia institucional de legitimación y plasmación social de dichos discursos.²⁰ En otra de sus obras, plantea:

Cuando un juicio no puede enunciarse en términos de bien y de mal se lo expresa en términos de normal y anormal. Y cuando se trata de justificar esta última distinción, se hacen consideraciones sobre lo que es bueno o nocivo para el individuo. Son expresiones de un dualismo constitutivo de la conciencia occidental.²¹

²⁰ Michael FOUCAULT, *Los anormales*, FCE, Buenos Aires, 2007, pp.15-38

²¹ Michael FOUCAULT, *Microfísica del poder*, Ediciones La Piqueta, Madrid, 1992, p.41

Para Foucault los conceptos de “normalidad” y “anormalidad” son, en realidad, discursos que sirven para acallar voces y borrar la presencia de aquellos que amenazan el status quo o el lugar de comodidad de un grupo sobre otro, de una persona sobre otra. Y aquí no remite únicamente a una perspectiva dialéctico-materialista de clase. Habla de los mecanismos de silenciamiento que se gestan en cualquier grupo humano mínimamente segmentado que se siente amenazado por “los otros”, por el simple hecho de ser otro, de ser distinto o, en todo caso, por amenazar la estabilidad del grupo (no por una acción directa y explícita sino por su simple presencia y existencia). De aquí que Foucault cuestionará con una lucidez única los parámetros que se han utilizado a lo largo de la historia para determinar quién es loco/a, quién debe ser encarcelado y porqué, el juicio de los vagos, pobres y segregados, y todos los aparatos institucionales -sean la prisión, los psiquiátricos- para mantenerlos lejos de la sociedad, y con ello ejercer control sobre sus cuerpos.

Esto me condujo a muchas preguntas, tanto en relación con nuestro contexto general como también, específicamente, con el medio eclesial en donde me muevo. ¿Quién dice quién es normal o anormal? ¿Desde dónde lo hace? ¿Por qué lo dice? ¿Qué significa ser un buen cristiano? ¿Y un mal cristiano? ¿Desde dónde juzgamos al otro? ¿Existe una “base común ética” ajena a toda intencionalidad?

Los discursos teológicos sirven muchas veces a la maquinaria inhumana para determinar la “normalidad”, la regla a seguir irremediablemente. Regla que, en tanto tal, toma una corporalidad que supera y absorbe la complejidad de la historia

y de las relaciones humanas. Como discurso, se transforma en un marco excluyente ante todo aquello que se muestre distinto, alternativo o -en el peor de los casos- subversivo.

Así como lo analiza Foucault, la iglesia también actúa como marco institucional en donde formas y prácticas ponen en acción discursos de “normalidad”, creando espacios, gestos y posiciones que marcan la condición o el castigo de quienes son diferentes, y esto también como advertencia a los que se atreven a dar un paso en falso. Esto me recuerda el caso de una iglesia que poseía en uno de los laterales de su templo un banco especial en el que se sentaban solamente aquellos que habían entrado en el “error”: desde quienes habían faltado dos domingos seguidos a los cultos hasta aquellos “disciplinados” a no compartir la mesa de la comunión por haber confesado algún pecado.

94

El peso de lo instituido como normalidad es difícil de sobrellevar. El castigo y el juicio por optar ir más allá o más acá de esos marcos antepuestos traen duras consecuencias. En ocasiones uno no elige ser “anormal”; el término es excluyente por donde se lo mire. Pero muchas veces no queda opción. Más aún: ¿ser anormal pasa a ser la opción correcta y más sana! Lo enfermizo de la anormalidad no es una condición natural; es más bien la reacción que se sintomatiza en los cuerpos subyugados por el peso del juicio de “lo normal”.

Pero debemos comprender que, en el caso de la iglesia, existe un elemento aún más opresivo: el juicio de lo divino en los discursos teológicos que promueven la normalidad frente a lo anormal. ¿Qué más nos queda si, además de mi entorno,

Dios mismo me rechaza por no cumplir con los parámetros de la normalidad? La teologización retroalimenta y potencia la absolutización de un discurso de esta naturaleza. Tengamos en cuenta que somos nosotros, seres humanos, los que definimos lo normal y lo anormal. Por ello, necesitamos interrogarnos y poner entre paréntesis constantemente aquellos discursos, dogmas y prácticas que normativizan nuestra identidad, más aún cuando lo hacemos “en nombre de Dios”.

ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE UNA PASTORAL POSMODERNA

14

No quiero tomar la palabra “posmoderna” como un estereotipo, como una adjetivación absolutizada donde todo cae en un mismo saco. Eso sería, paradójicamente, muy moderno. Prefiero asumirla en la profundidad de su sentido, en su entidad significante como expresión que muestra un cierto quiebre, difuso pero real, con algo anterior.

Veo dos cuestiones importantes a tener en cuenta. Primero, que la pastoral cristiana evangélica está fuertemente enraizada en presupuestos o métodos que podrían determinarse como “modernos”. Esto significa, desde mi perspectiva, que dicha pastoral es negativamente antropocéntrica. Con ello me refiero a que no existe una proyección del sujeto en sí para superar su *status quo* -como enfatiza la antropología moderna- sino un profundo individualismo tanto en el diagnóstico como en el proceso pastoral; basada en meta-relatos de pretensión universal, que se traducen en los grandes valores cristianos que no son más que una caricatura de

la perfecta sociedad occidental cristiana. Estos valores son tanto el piso como el techo: desde ellos se evalúa y se demarca el camino a seguir.

¿Qué implica practicar una pastoral desde los pequeños relatos, desde la particularidad de un sujeto que interactúa con su contexto y desde la crítica a los universalismos, como propone la posmodernidad? Éste es el segundo elemento que quiero remarcar, que parte de una preocupación o de una búsqueda que creo se hace necesaria en este tiempo. Existen muchos que esgrimen un modelo eclesial y teológico “emergente” o “posmoderno”, pero que aún no se trasluce en una opción pastoral concreta. Continúan en los mismos presupuestos de un marco tradicional y que, creo, se contradice con una visión deconstruccionista de la fe, la iglesia y la teología. En resumen, las fórmulas siguen siendo las mismas: $1 + 1 = 2$. Si X, entonces Y.

98

Hay situaciones que se presentan en la pastoral, que muchas veces rompen con la “buena moral cristiana” y a las que se las juzga a partir de un pequeño número de posibles causas o consecuencias. ¿Qué sucede si aplicamos la prerrogativa deconstructiva? En otro texto²² definí la deconstrucción como el ejercicio de decodificación de prácticas y discursos que se presentan como dados, intentando demostrar lo indecible y multifacético inherente a su misma condición ontológica. Esto da por tierra con la supuesta homogeneidad, unicidad y sutura que presenta un discurso o una cosmovisión, llevando al mismo nivel de contingencia la práctica que refleja y promueve. Tiene que ver con destejer el estatus de verdad que posee cualquier tipo de segmentación social, hegemónica, política o institucional.

²² Ver “Deconstrucción del lenguaje teológico”, pp 77-80

Esto, para la pastoral, implica reconocer que muchas veces se cosifica al individuo y sus circunstancias desde una moral que pretende presentarse como absoluta. Todo lo que lo desenfoca de ese camino predeterminado debe corregirse. Y una de las mejores maneras para hacerlo es a través de la culpabilización y acusación. Me pregunto: ¿la culpa de quién se quiere mitigar con este mecanismo? Dudo que sea la del individuo en cuestión. Es más bien lo que produce la violación de un parámetro presentado como único e irrefutable. La persona queda de lado; lo que importa es que “la moral” se presente suturada, sin poros, sin grietas, impermeable a toda amenaza.

Por tal razón, abogo por una pastoral que busque intencionalmente los pequeños relatos, que camine por las grietas de los absolutos y los grises de la vida cotidiana. No digo que no existan puntos de partida desde donde se juzgue o evalúe cada caso. Pero debemos reconocer que ellos son también construcciones. Y si reconocemos esto, también comprenderemos que los sujetos y sus circunstancias son construcciones o, como algunos dicen, universalidades transitorias, contingentes y cambiantes.

También me refiero a buscar un método que permita salir de la falsa y fría matemática de la aplicación de absolutos, hacia una comprensión más profunda de las complejas redes que tejen la vida cotidiana de cada individuo y, al fin y al cabo, ofrecer una pastoral que no busque la construcción de una “vida feliz” preestablecida sino que sirva como guía para intentar encontrar caminos en medio de esa madeja, para que cada cual construya su propia senda dentro de las idas y vueltas de la cotidianidad que se vive con todos y todas.

La cruz, símbolo de muerte y de vida. Muerte que vivifica. Vida que muere para vivir más plenamente. La cruz es contradicción, paradoja. De aquí que ella pierde su poder transformador cuando intentamos encerrar su significado a través de dogmas, teologías, prácticas. La cruz representa ese hecho que nadie esperaba, que encuentra su verdad en la sorpresa, no en el cumplimiento de lo deseado, al menos de la manera que se lo esperaba. La cruz se resiste a toda explicación dada. Es escándalo.

La cruz significa la muerte de toda particularidad. Como dice Jürgen Moltmann en *El Dios crucificado*, representa la muerte de Dios en tanto Dios y de su humanidad asumida. Gianni Vattimo en *Creer que se cree*, por su parte, entiende la *kenosis*, el auto-vaciamiento que Dios hace de sí mismo, como la verdad salvífica de la cruz. Por eso, ella es la identidad de la no-identidad. Dios se transforma en extraño a sí mismo para mostrar el poder de la debilidad frente a las expectativas absolutas de la religión, de la política y del deseo humano, que pretenden definir

a Dios, la Historia, la Sociedad, la Revolución, como entidades acabadas en sí mismas. Es en la muerte de estas pretensiones donde las palabras, los símbolos, las prácticas, las relaciones, las utopías, encuentran su proyección.

La cruz implica que la divinidad no se muestra en la certeza de un ideal sino en la paradoja del abandono y la debilidad. La verdad de la cruz se deposita en ser símbolo destructor, que atraviesa las particularidades asumidas -ideológicas, religiosas, políticas- para potenciar su poder en el cuestionamiento de toda pretensión absoluta. Aquí la universalidad de la cruz: marcar un camino en nuestras propias historias hacia la apertura de posibilidades de ser en la propia extrañeza de lo que es y de lo que somos.

102

Vivir como caminantes y seguidores de la cruz significa vivir desde una identidad que se abandona a sí misma para vivir en el poder inacabable de la vida en todas sus posibilidades. Por eso, la muerte es el fin de lo dado hacia la afirmación de lo nuevo. En la cruz, el cristianismo muestra la paradoja de asumir la subjetividad en la extrañeza con uno mismo. Néstor Míguez lo dice en estas palabras:

La cruz no es simplemente “el lugar de la víctima”, como equivocadamente a veces se ha dicho en la teología latinoamericana. Es el lugar donde la víctima reivindica su condición humana, se desvictimiza, resiste la colonización del deseo [...] La experiencia del crucificado es la afirmación de la dignidad humana, del esclavizado que se rebela, que se hace sujeto de libertad aun frente al innegable poder de muerte del Imperio.²³

²³ Néstor MÍGUEZ, “El Imperio y la Cruz”, Texto Inédito, pp.9 y 10

En la cruz, la Verdad muere como absoluto para transformarse en escenario de posibilidades infinitas. En ella, toda particularidad perece, no en su existencia sino en su pretensión de absolutización desde los elementos finitos y subjetivos que la componen. La cruz muestra, entonces, que lo verdadero no es un cúmulo de explicaciones acabadas sino el asumir la debilidad, la paradoja y la contradicción inherentes a cualquier opción, identidad, espiritualidad y religiosidad, no para promover la anulación y el estancamiento de cualquier esfuerzo que se proyecte en una verdad sino para construir una fe que potencie posibilidades, símbolos y acciones.

En *El miedo a la libertad*, de Erich Fromm, leemos que a lo largo de la historia, tanto a nivel social como religioso, se da una doble dinámica en la que la libertad, por un lado, se coopta externamente, y por otro, se sofoca cuando el miedo se internaliza. Creo que la más dañina es, sin duda, la segunda. La gente teme ser libre, aunque constantemente clame por serlo. ¿Por qué? Porque las certezas, los fundamentos, los cercos, dan seguridad. Porque ser libre implica hacerse cargo de lo que uno es o hace. También existen muchos preconceptos erróneos con respecto a la libertad, que la relacionan con el egoísmo, el libertinaje, la falta de normas, la inseguridad constante.

Es una pena que lo religioso se relacione generalmente con la falta de libertad. Se lo mira como sometimiento a una norma, a una estructura eclesial, a una teología, a una doctrina, a una moral. Respaldar esta falta de libertad desde lo religioso posee un peligro extra: el hecho de que esté fundada en Dios mismo, evitando asumir la responsabilidad de que dicha carencia tiene que ver más bien

con intereses particulares. Hacemos lo que hacemos, creemos lo que creemos, prohibimos lo que prohibimos, porque “Dios así lo quiere”.

Jesús es la verdad como camino (Jn.14.6). De aquí que Jesús no es un cúmulo de conceptos sino una persona a la que le conocemos día a día tras los pasos de la vida. Jesús es un punto de partida, cuya verdad la descubrimos en el transitar, en las cosas nuevas que vamos aprendiendo y encontrando.

¿Qué es la verdad, entonces, desde esta perspectiva? Significa que podemos tener un punto de partida pero que se mantendrá siempre abierto. Por ello debemos diferenciar algo importante: una cosa es el punto de partida en sí mismo y otra, nuestra manera de entenderlo. Más aún, nunca podemos decir que algo es de una u otra manera sin reconocer que siempre es una interpretación. Por ello, debemos reconocer que una verdad implica la proyección de un encuentro, de un discurso, de una historia.

De aquí que podríamos considerar que algo es verdad no cuando se presenta de una manera dada y acabada en sí misma sino cuando posee una condición que permite la apertura de posibilidades de ser interpretada en su encuentro, y la promoción de la humanidad misma en dicha proyección.

Aquí, precisamente, la manera de definir a Jesús como verdad: en que nuestra relación con la fe que tenemos en él permite redefinirnos constantemente como personas, como iglesia, como humanidad. La verdad no es unicidad sino posibilidad de construcción plural. Su verdad se encuentra en abrir nuestra historia y vida al cambio, sin encerrarla en una serie de prácticas y preceptos. Esto es ser libres en

Cristo, de todo tipo de atadura, de aquello que cercene la posibilidad de ser algo más de lo que somos. Ese movimiento es ser libre.

La verdad es Jesús. Como tal, es un camino, una experiencia. La libertad es la posibilidad que cualquier persona posee para desarrollarse, para ser plena, para ver, sentir y poder ir siempre más allá de donde se encuentra. El camino de la libertad se construye en el amor, que actúa como límite y propulsor. Es el amor a Dios, a uno mismo y al prójimo.

Fomentar la libertad es un riesgo. Puede dar miedo. Pero hacerlo implica potenciar la humanidad y las enormes posibilidades que posee la creación dadas por Dios mismo. Por eso, como creyentes en Jesús, nuestra tarea debe centrarse en que la fe ayude a ser libres de todo aquello que opaque y cercene la vida humana.

DIOS, EL VACÍO Y EL AMOR

...quien, siendo por naturaleza Dios, no consideró el ser igual a Dios como algo a qué aferrarse. Por el contrario, se rebajó [se vació, kenosis] voluntariamente, tomando la naturaleza de siervo y haciéndose semejante a los seres humanos.

FILIPENSES 2.6-7

Como creyentes, no podemos evitar que nuestras prácticas, acciones, representaciones y gestos tengan directa relación con la manera en que entendemos y definimos lo divino. La visión de un Dios severo o amable, amoroso o juzgador, tendrá directa repercusión en las formas en que actuamos dentro de la realidad.

Esto nos lleva a un punto de partida central: existen distintas formas de definir a Dios. Ellas resultan de nuestras experiencias en torno al encuentro que tenemos con lo divino, donde emergen imágenes, símbolos y nombres varios. No hay otra manera de conocerle sino a través de aquellas vivencias que tenemos desde su acción en la historia. Dios bueno, Padre/Madre, amor, sabiduría, solidaridad, son todas imágenes que refieren a una *relación*, las que, a su vez, nunca agotan la definición de la divinidad. Las maneras de ver y describir a Dios van cambiando según los encuentros y las vivencias que tenemos desde la fe.

¿Qué nos dice esta dinámica de la persona divina? ¿Qué implicancias tiene para nuestras vidas como creyentes esa tensión entre lo que Dios es y lo que decimos que es?

EL VACÍO DE DIOS

El pasaje de Filipenses 2 nos muestra una imagen muy valiosa: *el Dios que se vació [kénosis] a sí mismo*, dejando su posición de poder y gloria, el lugar de verdad absoluta. Lo divino no se presenta como una abstracción objetivante sino como una verdad que camina, que se encuentra en constante movimiento y que se va mostrando de diversas maneras. “Yo soy el camino, la verdad y la vida”, dice Jesús (Jn. 14. 6-14). Esta relación entre el camino y la verdad nos muestra que esta última dista de ser un objeto acabado; es, más bien, un universo de sentido que se manifiesta poco a poco, de diversas maneras, en relación con nuestras vivencias más concretas.

110

Dios en tanto verdad decidió manifestarse desde ese proceso, en el paso a paso con nosotros, asumiendo las experiencias concretas que emergen de esos encuentros, como instancias que lo definen, describen y nominan. De aquí que la verdad no es un discurso o un objeto del que podemos apropiarnos, como una mercancía que da un poder especial a quien la posea. Es un proceso que se muestra de diversas maneras, en una pluralidad de experiencias infinitas; más aún, lo infinito es lo que define la misma persona divina. Es el paso a paso de nuestro caminar con Jesús.

El Dios que se vacía es el Dios que se abre a lo Otro, a lo distinto. Dios decide revelarse a través de las imágenes que creamos desde nuestro encuentro con su acción en la historia. No se revela de forma única y acabada. Más bien, asume el riesgo y la complejidad del encuentro con la humanidad para darse a conocer, así como Jesús confió a los discípulos ante aquella famosa pregunta: “¿Eres tú aquél que había de venir, o esperaremos a otro?”. “Vayan a contar a Juan lo que *ustedes oyen y ven*”, les contestó, sin darles una respuesta acabada, confiando en lo que ellos mismos intuían (Mateo 11.3-4).

En este sentido, es importante enfatizar sobre la trascendencia de Dios, pero no como un “más allá” de la historia sino como aquella comprensión donde lo divino se mantiene siempre abierto, en constante tensión con las imágenes que creamos a su encuentro y que intentan definirlo, aunque nunca logran acabarlo en su serie finita de descripciones. Lutero hablaba del “Dios oculto” que se manifiesta en la naturaleza, pero que nunca se muestra acabadamente. Se mantiene en reserva, en misterio, asomado pero escondido. Siempre es más de lo que intentamos decir.

Esta visión tiene profundas consecuencias para nuestra fe. Implica, por ejemplo, un cuestionamiento a las prácticas de poder y egocentrismos, fundamentadas en una visión cerrada de Dios (tomándolo, a su vez, como un objeto adueñado). Si Dios es trascendente, nunca le conoceremos plenamente. En consecuencia, no podemos absolutizar nuestros discursos o prácticas a la luz de un fundamento teológico acabado en sí mismo. Nuestra vida, nuestra fe, nuestra historia, se abren en la medida en que Dios trasciende sus límites y se revela a través de su dinámica, presente en nuestra historia pero siempre más allá de sus formas.

Dios se vacía para hacerse cuerpo. Este pasaje se ha utilizado mucho para hablar del concepto de “encarnación”, especialmente desde una perspectiva misionológica: nosotros debemos encarnarnos en la realidad así como Dios mismo lo hizo a través de Jesús. Pero esto -que es también una imagen, y de por sí válida-, corre el peligro de restringir la comprensión de lo corporal a una perspectiva pragmática, si entendemos la encarnación únicamente desde la acción misional del creyente. Este pasaje -o, mejor dicho, ese vaciamiento- va aún más allá: *Dios valora el cuerpo como espacio de revelación*. Así lo hizo con sus caminatas, sus enojos, sus risas, con sus reflexiones y sus abrazos. Por ello, la manera en que Dios se manifiesta asume la realidad más concreta. No lo hace a través de dogmas, de ideas, de experiencias supranaturales; o tal vez sí, pero ninguna de ellas escapa del cuerpo, que representa ese espacio cuyo simple movimiento puede cambiar el curso de la vida y la estabilidad de lo dado.

El pasaje de Filipenses se imprime en un llamado al amor cristiano. ¿Qué significa, entonces, decir que “Dios es amor” desde estas imágenes? Desde lo que infieren estos versículos, podríamos hablar del amor de Dios como aquel que deja los lugares de poder, que se abre al otro, a lo nuevo, a lo novedoso, a lo distinto, y que se muestra desde la complejidad del cuerpo. Esto cuestiona aquellas visiones románticas, abstractas e idealistas de Dios, del prójimo. ¿Qué implica abrirme al otro? ¿Qué debo asumir y aceptar? Dios es amor al no imponerse como soberano sino al dar libertad para conocerle, a confiar en la acción de los sujetos por sobre cualquier principio, fundamento o acción determinada a priori. Dios es amor al decidir manifestarse en la historia, promoviendo así la

creatividad humana para revelarse. Dios es amor al hacerse cuerpo, proyectando cada una de sus capacidades.

Es el Dios que decide mostrarse en el camino, que se vació de sí mismo y no quiso mostrarse en lo alto, en una abstracción, de una manera final. Decidió hacerlo en el paso a paso, a través de las experiencias de encuentro más concretas, más vivenciales, más corporales.

EL VACÍO Y EL AMOR

¿Vaciamiento implica que no hay nada concreto donde posarnos? No. Más bien, significa asumir que nuestros lugares pueden cambiar. Que siempre hay un otro a nuestro lado, que existen otras maneras de ver y vivir a Dios, que hay otras imágenes, otros encuentros, otras realidades, otras opciones, que dan ópticas diversas sobre lo divino. Dios mismo dejó su lugar de gloria, para abrirse a nuestra historia. ¿Cuánto más tendríamos que hacerlo nosotros?

Debemos abrirnos a lo distinto, aprender a bajarnos de nuestro lugar de poder, de verdad y de razón absolutas para aprender a amar. Las imágenes de Dios también implican una manera de ver la historia. Por ello, deberíamos verla desde la trascendencia de Dios; o sea, como una realidad que puede ser más de lo que es. La historia no está dada de una vez y para siempre; tampoco los dogmas, las doctrinas, las interpretaciones bíblicas. Ella cambia constantemente en su posibilidad de ser algo distinta de sí. Esto nos permitirá construir relaciones en formas diversas, sin cercenamientos ni parcelas sino aceptando inclusivamente lo diferente. Dios es la verdad, pero nunca podremos conocerla plenamente. De la misma manera con

nuestro prójimo: no somos poseedores de una verdad de la que el otro carece sino que todos la vemos y vivimos parcialmente. Esto nos llama a abrirnos a nosotros mismos y al otro.

Por eso es central la recomendación de Pablo de andar con “temor y temblor” (Fil. 2.12). Esto no significa transitar con miedo, sino con una actitud de pregunta y duda constantes sobre dónde estamos posicionados. Es la actitud de humildad a la que llama el apóstol (Fil. 2.3). Cuando se carece de miedo, es porque uno/a se cree autosuficiente. Esto es, precisamente, temer a Dios: no tenerle miedo, sino saber que su realidad, su amor, su acción, su persona, siempre están más allá de lo que hacemos y creemos. Esta actitud nos permite cuestionarnos a nosotros mismos y abrirnos a lo distinto.

114

De la misma manera, el amor tiene que estar impreso en el cuerpo. No tiene que ver con actitudes de beneficencia, decorados discursos o romanticismos vacíos. El amor es abrazo, es caricia, es sentir a flor de piel. Si algo arruina nuestro cuerpo, es aquello que lo encierra, que impide la apertura de su creatividad, de su movimiento, de sus pluriformes manifestaciones. Fomentar el afecto como algo central de nuestra fe significa poner en segundo lugar aquellas barreras, preceptos, ideales, moralinas, que impiden esos movimientos que nos abren al prójimo y a los variados caminos de la historia.

Vaciarnos a nosotros mismos es abrirnos a la grandeza de la vida que Dios nos regaló. Es abrirnos a la inmensidad de Dios mismo, a la sorpresa de lo nuevo que aparece tras encontrarnos con el otro. *Amor es apertura infinita*. Y no hay muestra

mayor que Dios mismo, que se vació a sí mismo para darse a la misma humanidad, al amor de aquellos y aquellas que rodeaban a Jesús.

Vivamos la fe de esta manera: posados en las certezas, pero siempre viendo más allá; apoyados en que las cosas pueden ser distintas, en que el otro nos puede sorprender. Dejemos nuestros lugares de poder, de seguridad, las torres y fortalezas que nos construimos y desde donde miramos el mundo, desde arriba, por temor a su complejidad. Dejemos los sentimentalismos, que al fin y al cabo nos alejan aun más de la realidad a la que supuestamente queremos acercarnos. Abrámonos al amor del prójimo, al afecto, al roce de la piel. Fomentemos el amor a nuestros cuerpos, que muchas veces quedan sesgados como objetos muertos en las abstracciones, en las preocupaciones, en los miedos, en las defensas de nuestras seguridades. Dios nos regaló un cuerpo para movernos, para sentir, para saber que podemos ser más de lo que somos, y con ello abrir nuestra historia hacia infinitos caminos.

*...la fe es la certeza de lo que se espera,
la convicción de lo que no se ve.*

HEBREOS 11.1

“No nos enojamos con personas o estructuras, sino con aquellas formas en que construimos la fe”, escuché decir. Quedé meditando. Recordé el clásico pasaje de Hebreos 11. Surgió la pregunta: si la fe tiene que ver con aquello que aún no se hace presencia, ¿por qué sus formas nos abruma? El pasaje muestra la paradoja de la fe. Un lugar aun no presente. Una seguridad sobre lo ausente.

Pero no es éste el énfasis que siempre damos a tales palabras. Nos detenemos más en las certezas y convicciones, que en las esperas y las negaciones. Nos olvidamos que la fe tiene que ver con esa tensión entre las cosas que son y las que serán. Más aún, se relaciona con la inestabilidad de los caminos que poseen una peculiar capacidad de ser más de lo que son. Lo que se espera y lo que no se ve minan lo que es, lo presente, nuestros lugares y convicciones, desde el alma misma de las cosas que existen, que tienen lugar, que se hacen presentes. Misterio y realidad son elementos constitutivos de la vida, elementos mezclados en un mismo cuerpo.

En otras palabras, matamos la fe cuando la encarcelamos en una certeza, cuando la encapsulamos en un lugar de seguridad. La fe son palabras, pensamientos, decisiones, pasos, pero que no se constituyen en su estancamiento sino en su constante transitoriedad. La fe es dinámica y moviliza la vida. Encauza su movimiento cuando encuentra las grietas necesarias para deslizarse; pero muere cuando queda depositada en el recipiente que imita la verdad absoluta.

Fe es riesgo. Es poner el cuerpo. Los sentidos son llevados a su máxima expresión. Se siente, se sufre, se contempla. Su evocación al misterio de la vida nos abre a las formas más ricas de lo existente. Por eso, la fe es el llamado a la belleza, desde el poder de la estética en sus pluriformes colores y sensaciones. La opacidad de lo único y lo desabrido de lo impuesto carcomen la fe, ensombreciéndola en el frío cálculo.

118

Para mantener viva la fe, hay que aprender a andar por lugares inseguros. Vivificar la fe es aprender a dibujar con muchos colores, dejándose llevar por la fantasía y por la satisfacción de lo logrado, pero siempre curiosos por lo nuevo. *Fe no es la locura heroica de creer que algo es absoluto y real, sino la humildad de reconocer que estamos en camino, que todo lo que deviene es transitorio y que la realidad está impresa en el misterio.*