

LA TEOLOGÍA EN LOS ALBORES DEL SIGLO VEINTIUNO (CON UNA CONCLUSIÓN MARTIANA)

Luis N. Rivera Pagán*

“¡Son como siempre los humildes, los descalzos, los desamparados, los pescadores, los que se juntan frente a la iniquidad hombro a hombro, y echan a volar, con sus alas de plata encendidas, el Evangelio! ¡La verdad se revela mejor a los pobres y a los que padecen!...”.
“Las religiones en lo que tienen de durable y puro... son la poesía del mundo venidero.”

José Martí

*En homenaje a José Martí,
poeta y mártir de Nuestra América...*

En los albores del siglo veintiuno, estamos muy conscientes de la *radical historicidad* de todos los asuntos cruciales para la existencia humana, incluyendo la religiosidad y la reflexión crítica sobre ella. Ya no es dable postular una facultad de inquisición racional universal, vigente en todo tiempo y lugar. Tampoco podemos proponer una fe cristiana universal, válida para todo periodo histórico y toda área geográfica. La historicidad de la racionalidad, en sus distintas manifestaciones, y de la religiosidad, en sus plurales expresiones doctrinales, litúrgicas e institucionales, se hace, para el estudioso de principios del tercer milenio, irrefutable. Esto incluye, naturalmente, al quehacer

* Henry Winters Luce Professor of Ecumenics, Princeton Theological Seminary. Autor de varios libros, entre ellos, *Evangelización y violencia: La conquista de América* (1992), *Entre el oro y la fe: El dilema de América* (1995), *Diálogos y polifonías: perspectivas y reseñas* (1999) y *Essays from the Diaspora* (2002).

teológico como esfuerzo humano para entender su relación con lo sagrado, la naturaleza y la sociedad. La filosofía moderna, desde Heidegger hasta Rorty, en su giro antimetafísico, ha insistido en la contingencia del pensamiento¹. Esa contingencia atañe también a la teología. Pensar de otro modo, refugiándose en la alegada infabilidad de las escrituras sagradas o del magisterio eclesástico, provoca la idolátrica confusión entre la palabra divina y la humana.

Ello conlleva la necesidad de aceptar que todas las articulaciones intelectuales de la fe son *construcciones humanas*, con sus procesos contingentes de nacimiento, desarrollo, mudanza y, a veces, ocaso². No existe *theologia perennis* alguna. El énfasis no debe ponerse en la dimensión negativa de este viraje, como temen, frecuentemente con excesiva beligerancia, algunas instituciones dogmáticas. Lo novedoso y excitante estriba en la posibilidad de edificar nuevas manifestaciones de la inteligencia de la fe, con sus desafíos de reconstruir el diálogo perenne con las culturas humanas. Hacer lo contrario sería un intento de reeditar las lamentables persecuciones a teólogos creadores e innovadores, como tantas veces aconteció en el siglo veinte, desde Alfred Loisy y Teilhard de Chardin hasta Hans Küng, Leonardo Boff y Jacques Dupuis. Además de represiva,

¹ Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

² Véase al respecto, Dale Irvin, *Christian Histories, Christian Traditioning: Rendering Accounts*. (Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1998).

³ Congregación para la doctrina de la fe, *Declaración: Dominus Iesus*.

sería una empresa, en esta época liberada del yugo del *imprimatur* jerárquico, abocada al fracaso.

Pero, entonces hay que admitir también la *irreducible pluralidad* de las religiosidades y teologías. La curia romana podrá decretar su negación, con edictos autoritarios como *Dominus Iesus*³, y el fundamentalismo evangélico podrá declamar la inmutabilidad perpetua de sus famosos principios doctrinales, pero de la fragmentación del discurso intelectual teológico puede afirmarse la sabia frase galilea: *eppur si muove*. No se trata sólo de la tolerancia ante el fenómeno posmoderno de la pluralidad en la racionalidad y la religiosidad humanas; lo que se requiere, para una genuina empresa creadora, es el reconocimiento y regocijo ante la riqueza cultural que tal polifonía conlleva. No es asunto únicamente de amplitud de temas y tópicos, sino también y sobre todo, de la variedad de perspectivas y ópticas de enunciación y análisis. Es algo que hemos aprendido en el surgimiento vigoroso de teologías liberacionistas de múltiple cuño: latinoamericanas, feministas, mujeristas, afroamericanas, indígenas, tercermundistas y gays. Igual que en el renacer de los integristos y fundamentalismos dogmáticos en sus incontables disfraces. Son muy diversos los colores, olores y sabores del quehacer teológico. Es un genuino carnaval de la inteligencia de la fe. El fundamentalismo evangélico desemboca casi inexorablemente en la idolatría de la letra sagrada, pilar hermenéutico, por un lado, del oscurantismo intelectual y, por el otro, de variadas represiones humanas.

Lo anterior no significa que el caos reine inexorablemente en la teología. Sí implica un marcado énfasis paradójico en su *contextualidad y ecumenicidad*. Por un lado, toda reflexión humana, incluyendo la teológica, se nutre de unas raíces culturales particulares, de acentos y matices marcados por los dolores y las esperanzas de pueblos que labran su peculiar sendero en la historia. Toda teología nace y se desarrolla en un contexto histórico, social y cultural definido. Por otro lado, esta característica no debe legitimar el aislacionismo teológico, que generalmente conduce a la superficialidad. Por el contrario, conlleva una incitación al diálogo ecuménico, enriquecedor para todos los que en él participan con honestidad y profundidad. Cada sendero teológico es quizá un aporte legítimo y valioso a la vivencia y el pensamiento de la

Sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la iglesia (Ciudad del Vaticano, 2000). Véase la aguda crítica de Leonardo Boff, "¿Quién subvierte al Concilio? Respuesta al Cardenal J. Ratzinger a propósito de la *Dominus Iesus*", *Revista Latinoamericana de Teología*, año xviii, No. 52, enero-abril 2001, 33-48. Una visión apologética de la declaración la desarrolla Walter Kasper, "Present Day Problems in Ecumenical Theology," *Reflections* (Center of Theological Inquiry, Princeton, New Jersey), Spring 2003, Vol. 6, 61-65.

⁴ Sobre lo expresado en este párrafo, son útiles las obras de dos teólogos católicos: Robert J. Schreiter, *Constructing Local Theologies*. (Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1985) y David Tracy, *Plurality and*

fe. También es posible portador de carencias, prejuicios y miopías, que pueden mitigarse mediante el cotejo comparativo con otros senderos. La creatividad crítica requiere el diálogo ecuménico, el oír con atención las múltiples voces teológicas, la impresionante polifonía de la ecumene cristiana⁴. No me parece carente de significado observar que el auge que desde Dilthey hasta Gadamer ha gozado la hermenéutica ha tenido como pilares paralelos, por un lado, la plena conciencia de la irreductibilidad de las diferencias históricas y, por otro lado, sin embargo, la posibilidad del diálogo transhistórico, gracias a lo que Gadamer llamara "fusión de horizontes"⁵.

La teología, al igual que tantas otras esferas del pensamiento, pasa hoy por un proceso drástico de *descolonización intelectual y espiritual*. Ya no es cuestión de traducir, adoptar y adaptar la última moda teológica europea o norteamericana. Las décadas postreras del siglo veinte anunciaron los albores de la genuina mundialización de la teología. El misiólogo escocés Andrew Walls lo ha afirmado con envidiable precisión:

Ha acontecido, durante el siglo pasado, una traslación masiva del centro de gravedad del mundo cristiano hacia los países del Sur... Esto significa que la teología del tercer mundo ya es probablemente la teología representativa del cristianismo... El prontuario futuro de la historia eclesialística posiblemente incluya prioritariamente la teología de América Latina, África y quizá Asia⁶.

Es parte de un proceso general en la ecumene: el reconocimiento y la valoración de las teologías que llevan en su fisonomía textual las señales de la historia cultural de un pueblo. Al fin y al cabo, ¿qué son las escrituras sagradas, sino la narración de las aventuras de la fe en pueblos al margen de la historia política y económica de los grandes imperios? Es un conjunto de relatos de y sobre unos marginados, desplazados, cautivos, perseguidos, incluso crucificados, bárbaros de acuerdo con el aristocrático esquema social ateniense y romano, que, a partir de su fe y la gracia divina, se atreven audazmente a modificar la historia humana⁷.

Ello implica un desplazamiento del tortuoso juicio

Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope. (Chicago: University of Chicago Press, 1987)

⁵ Hans Georg Gadamer, *Truth and Method*. (London: Sheed and Ward, 1979).

⁶ Andrew Walls, *The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith*. (Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 2000), 9-10.

⁷ La descolonización y mundialización del pensamiento crítico es eje central de la importante obra de Walter D. Mignolo, *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border*

tradicional acerca de la *ortodoxia* y la *herejía*. Buena parte de la historia de la doctrina cristiana es un lúgubre recuento de censuras, condenas y anatemas, acompañando con excesiva frecuencia, de sentencias trágicas para los declarados culpables de heterodoxia. ¿No fue acaso el mismo san Agustín, que nos conmueve y enternece en sus *Confesiones*, quien, como obispo de Hipona, reclama y justifica la represión imperial de donatistas y pelagianos? ⁸. ¿No son pocos los estudiantes novicios de teología que se asombran de espanto al descubrir que la gran disputa trinitaria del siglo cuarto versó en buena medida sobre la diferencia entre *homoousios* y *homoiousios*! Ciertamente, los tratadistas clásicos de la materia justifican el debate acerca de la famosa iota como expresión de una distinción fundamental entre quienes están dentro y quienes quedan fuera de la verdad dogmática ⁹. De esa manera, la evolución de la doctrina eclesiástica pierde historicidad humana y se transmuta en la revelación infalible del Espíritu Santo ¹⁰. A quien todavía esté en esa mentalidad, le recomiendo la lectura del relato de Jorge Luis Borges, “Los teólogos”. Es una excelente muestra de la deliciosa ironía del gran escritor argentino, expresada en una brillante sátira sobre las controversias dogmáticas. Es irónico, pero muy ilustrador, que Tertuliano, autor de uno de los más feroces ataques contra las herejías (*Liber de praescriptione haereticorum* c. 200 d. C.), terminase condenado él mismo como hereje (por haberse adherido al montanismo). Sin llegar a la peregrina conclusión de que el problema de la verdad sea mera ficción, no cabe duda de que toda consideración de

Thinking. (Princeton: Princeton University Press, 2000).

⁸ La carta 93 de Agustín a Vicente Rogatista (408 d. C.) es una extensa justificación de la represión estatal contra las “herejías”. Fue de inmensa, y, a mi parecer, nefasta influencia en la historia de la cristiandad. Puede leerse en *Obras de San Agustín*. (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1958), vol. viii, 592-655.

⁹ Algo similar acontece con la inserción del controvertido *filioque* en el credo niceno-constantinopolitano, causa de la milenaria disputa entre las iglesias occidentales y las orientales/ortodoxas. La diatriba ha sido doble, sobre: a) la legitimidad de la inserción y b) la validez de la doctrina teológica de la doble procesión (del Padre y del Hijo) del Espíritu Santo.

¹⁰ Para una perspectiva radicalmente distinta a la tradicional sobre el problema de la ortodoxia y la herejía, es útil el denso volumen de Gerd Lüdemann, *Heretics: The Other Side of Early Christianity*. (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1996). El desmantelamiento actual de la bipolaridad “ortodoxia-herejía” procede, en buena medida, del texto insigne de Walter Bauer, *Rechtgläubigkeit und ketzerei im ältesten Christentum*. (Tübingen: Mohr, 1934). Valiosa es también la óptica que eruditas aportan al estudio crítico, en sus orígenes patrísticos y patriarcales, de la distinción tradicional entre “ortodoxia” y “herejía”. Véase, por ejemplo, Elaine Pagels, *Beyond Belief: The Secret Gospel of Thomas*. (New York: Random House, 2003) y Karen L. King, *What is Gnosticism?* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003). En general, la participación crítica de estudiosas feministas aporta nuevos giros al estudio histórico de temas teológicos, como lo demuestra, por ejemplo, Jennifer A. Glancy, en su sugestivo texto *Slavery in Early Christianity*. (Oxford & New York: Oxford University Press, 2002).

la historia de la teología tiene que prescindir de las justificaciones clásicas de los anatemas y las represiones eclesiásticas doctrinales ¹¹. Me parece acertada la sentencia del gran pensador judío de fines del siglo diecisiete Baruch Spinoza:

Los verdaderos enemigos de Cristo son aquellos que persiguen a los rectos y amantes de la justicia sólo porque discrepan de ellos y no comparten los mismos dogmas religiosos ¹².

Hoy la teología supera la excesiva concentración epistemológica, dependiente de las tradiciones filosóficas occidentales, típica de los debates clásicos. La empresa teológica se refiere más bien a algo de mayor arraigo: la *plenitud existencial del ser humano*. Versa sobre conjuntos complejos e históricos de convicciones, símbolos, tradiciones, valores, rituales y lenguajes litúrgicos cruciales para configurar la identidad de una persona y una sociedad. En conversación continua con las diversas ciencias humanas, las históricas y las sociales. Ya no se trata sólo, ni principalmente, de verdades doctrinales entendidas como proposiciones susceptibles de afirmarse o negarse. No es cuestión de *qué* es una persona, sino *quién* es ella. Lo que en última instancia está en juego en la reflexión teológica es el destino e identidad de la existencia humana en el horizonte de lo sagrado y la solidaridad con toda la creación y la sociedad. Este giro es indispensable si la teología aspira a desprenderse de su mala fama de abstracciones especulativas. La utilidad de libros como el de Herman E. Daly y John B. Cobb, Jr. *For the Common Good: Redirecting the Economy toward Community, the Environment, and a Sustainable Future* ¹³, es su óptica integradora, transgresora de las fronteras disciplinarias académicas, donde la pregunta por lo sagrado no es aislable de las interrogantes seculares y donde, por otro lado, la teología reclama atención, en la discusión pública sobre el destino de la sociedad humana ¹⁴, a sus cuestionamientos y observaciones críticas ¹⁵. No debemos olvidar lo que, poco antes de su muerte, en su fértil encarcelamiento, descubrió

¹¹ Ante los obstáculos que representan las discrepancias doctrinales para la unidad de las iglesias cristianas y la colaboración ecuménica, en ocasiones se ha invocado el famoso *Friedensspruch*, atribuido a Peter Meiderlin (1582-1651): “En lo esencial, unidad; en lo no esencial, libertad; en ambas cosas, caridad” (*in necessariis unitas, in non necessariis libertas, in utrisque caritas*). El problema estriba, sin embargo, en determinar qué es esencial en la fe cristiana y qué no lo es, algo difícil en un contexto filosófico posmoderno radicalmente hostil al esencialismo.

¹² Baruch Spinoza, *Theological-Political Treatise*. (1670) (Indianápolis: Hackett Publishing Co., 1998), 160-161.

¹³ Boston: Beacon, 2a. ed. ampliada, 1994.

¹⁴ Algunos sociólogos han percibido una sorpresiva revitalización y reinserción de las comunidades religiosas y el discurso teológico en los debates públicos, lo cual cuestiona algunas teorías en boga

Bonhöffer: que la espiritualidad no puede reducirse a religiosidad ni debe conllevar la negación arrogante de la autonomía humana. Curiosamente, ese renacer de una perspectiva muy humana sobre el ser y el hacer de Dios fue el inconcluso horizonte hermenéutico tardío para Karl Barth, el más teocéntrico de todos los teólogos reformados del siglo veinte, en su breve pero muy lúcido texto sobre la "humanidad de Dios" ¹⁶.

La teología es una *empresa intelectual rigurosa y transdisciplinaria*. No ha sido nunca, no es, ni puede ser una ínsula aislada. Se ha nutrido siempre de dos fuentes cuya conjunción nunca ha carecido de riesgos: la piedad religiosa y los sistemas conceptuales contemporáneos. Por algo, los monasterios, con su honda devoción, y las universidades, con su rigurosidad intelectual, fueron, en la edad media, las instituciones que albergaron la creatividad teológica. Karl Barth, crítico de la aridez religiosa de la teología liberal, insiste, sin embargo, al introducir su *Dogmática eclesiástica*, en el carácter académico del pensamiento teológico, en su calidad de ciencia, y su lugar en el ámbito intelectual de la universidad moderna. Lo que pretendía Barth era, por un lado, desafiar el monopolio de la Academia arrogado por las disciplinas seculares, y, por el otro, evitar el declinar de la teología en mediocre superficialidad ¹⁷. Hoy se muestra imprescindible, ante el retoño de los pietismos devotos y el predominio de lo que Dietrich Bonhoeffer llamara *homo religiosus*, acentuar la importancia de la rigurosidad intelectual en la teología. A quienes confunden el pensamiento con la oración, la reflexión madura y serena con los exabruptos piadosos debemos recordarle la sensata advertencia de John Locke: "quisiera saber cómo hemos de distinguir entre los engaños de Satanás y las inspiraciones del Espíritu Santo" ¹⁸ y, de nuestra parte, evadir, a toda costa, "las turbias seducciones del ascetismo, la milagrería y la falsa mística" ¹⁹.

Las articulaciones conceptuales de la *teología de liberación* se modifican y alteran. Pero, no hay vuelta

sobre la secularización de la vida social y la privatización de la religión. Véase, sobre todo, el sugestivo libro de José Casanova, *Public Religions in the Modern World*. (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

¹⁵ Una posible crítica a la obra de Daly y Cobb, Jr. es la limitación de las fronteras nacionales de su análisis, el cual podría moverse en la dirección nostálgica de "Fortress America", paradigma de virtud y justicia. Creo, empero, que los autores están receptivos a repensar sus tesis en un contexto mundial, tarea urgente ahora que los EE. UU. parecen dispuestos a asumir el papel de imperial gendarme global.

¹⁶ *The Humanity of God* (Richmond: John Knox Press, 1960), ensayo leído y publicado originalmente en 1956 con el título *Die Menschlichkeit Gottes*.

¹⁷ Karl Barth, *Church Dogmatics*. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1936), I.1, 1-11.

¹⁸ John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano* (orig. 1690) (México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1956), 710.

¹⁹ Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. (México,

atrás en la correlación lograda entre fe cristiana, reino de Dios, redención y liberación humana. Incluso un texto muy erudito, *The Oxford Illustrated History of the Bible*, culmina con una extensa sección dedicada a las corrientes hermenéuticas liberacionistas ²⁰. Es muy revelador que, en un libro clave para entender la trayectoria de su producción teológica, Jünger Moltman haya dedicado una extensa sección a discutir la pertinencia de las diversas teologías de liberación ²¹. Me parecen erradas las predicciones prematuras y generalmente interesadas de la muerte de la teología de liberación. Más bien, lo que acontece es una diversificación de temas y perspectivas que no abdican la hermenéutica teológica y bíblica liberacionistas. Un ejemplo destacado: A finales del siglo veinte, en la empobrecida Nicaragua, Jorge Pixley publicó *La resurrección de Jesús, el Cristo* (1997), una obra modelo por su pretensión metodológica de vincular los nuevos estudios críticos sobre Jesús (John Dominic Crossan, "Jesus Seminar"), la renovación del análisis de los evangelios extracanonicos y las reflexiones hermenéuticas procedentes de la teología latinoamericana de liberación para elaborar una visión integral sobre el tema neotestamentario de la resurrección como matriz de metáforas cruciales para la acción emancipadora ²². Ciertamente, la intuición clave de "opción preferencia por los pobres" se ha fragmentado, al calor de la nueva valoración de las identidades particulares, pero el resultado ha sido el fortalecimiento crítico de la perspectiva liberacionista, no su eliminación ²³. Se escriben todavía textos valiosos y sugerentes sobre el "futuro de la teología de la liberación" ²⁴.

De una manera u otra, toda la teología moderna poscartesiana, ha sido antropocéntrica. En las postrimerías del siglo veinte se comenzó, sin todavía adelantarse mucho, la superación del *antropocentrismo*, en su dual significado: la jerarquía patriarcal y la subor-

D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2003), 173.

²⁰ John Rogerson, ed., *The Oxford Illustrated History of the Bible*. (Oxford: Oxford University Press, 2001), 293-355.

²¹ Jünger Moltmann, "Mirror Images of Liberating Theology", in *Experiences in Theology: Ways and Form of Christian Theology*. (Minneapolis: Fortress Press, 2000), 181-299.

²² El enfoque liberacionista en la hermenéutica se mantiene como eje central en controversias exegéticas especializadas, incluyendo, no faltaba más, a eruditos judíos. Véase, por ejemplo, el debate entre Jorge Pixley, Jon D. Levenson y John J. Collins, en Alice Ogden Bellis & Joel S. Kaminsky, eds., *Jews, Christians, and the Theology of the Hebrew Scriptures*. (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000), 215-275.

²³ Véase el excelente análisis de los orígenes de la teología latinoamericana de liberación de Samuel Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina: Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión*. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1981). En sus diversas versiones, este texto sirve de referencia internacional sobre el tema. Un útil recuento analítico del desarrollo plural de las teologías de liberación lo provee *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, edited by Christopher Rowland (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1999).

dinación de la creación a la subjetividad humana. La aguda crítica feminista al patriarcado ²⁵, el escrutinio desolador de la heterosexualidad reproductiva como paradigma dominante para la identidad personal ²⁶, y las teologías con perspectivas feministas ²⁷ o cósmicas ²⁸ han minado su respetabilidad intelectual. De sus ruinas, esa es la apuesta arriesgada, surge una teología de mayor solidaridad, por un lado, entre los seres humanos, de variadas identidades, y, por el otro, entre la humanidad y la naturaleza. Diversos estudios interdisciplinarios reflejan el cobro de conciencia, de muchos científicos sociales y teólogos, de que el futuro de la humanidad está indisolublemente ligado al cuidado respetuoso y responsable de nuestros ecosistemas, al reconocimiento de que el ser humano es parte de la naturaleza. Mujer y naturaleza: en el monoteísmo patriarcal han sido conjugadas por el afán masculino de posesión y dominio. ¡Cuán ejemplarmente doloroso fue el silenciamiento de sor Juana Inés de la Cruz, en la Nueva España del siglo diecisiete, por jerarcas que resintieron su autonomía intelectual y el sugestivo erotismo de algunos de sus versos! ²⁹. Pero, también se incrementa la percepción de que el antropocentrismo tradicional es una hipóstasis de la subjetividad masculina, la cual todavía, en los albores del siglo veintiuno, pretende que las iglesias y la teología sean sus más firmes bastiones de repliegue defensivo ³⁰.

La sexualidad y el erotismo reclaman hoy centralidad como temas de reflexión teológica, en franca rebeldía al moralismo represivo que desde sus años mozos ha perseguido al cristianismo ³¹. En una sociedad en la que la sexualidad se mercantiliza y fetichiza, la corporalidad, el deseo y el placer salen del clandestinaje y asumen lugar de honor en una peculiar modalidad de

teología transgresora. Curiosamente, en el momento mismo en que el estado moderno ajusta su legislación y jurisprudencia a la diversidad de estilos de vida ³², la homofobia, con raíces profundas en la historia del monoteísmo patriarcal ³³, retoña con fuerza en algunas instituciones eclesiásticas, como queda demostrado en las recientes manifestaciones públicas de las iglesias pentecostales puertorriqueñas y en el retorno de Roma a nociones tradicionales y heterosexistas de la familia ³⁴. Contra esa discriminatoria homofobia surge la producción teológica gay, lesbiana y "Queer", la cual estimula nuevos entendimientos de las relaciones de género y sexo ³⁵. Todavía la academia teológica, incluyendo la liberacionista clásica la Gustavo Gutiérrez, intenta despejar su perplejidad ante los desafíos *obscenos y pervertidos*, sus términos, de la argentina Marcella Althaus-Reid y su "texto maldito": *Indecent Theology: Theological Perversions in Sex, Gender and Politics* ³⁶. El desafío consiste en imaginar una variedad de relaciones eróticas y románticas que amplíe los horizontes estrechos y represivos de la familia tradicional y que posibilite un vínculo más estrecho y genuino entre eros, filía y ágape, como ha reclamado Rosemary Radford Ruether ³⁷. ¿Cuán patriarcal y pasado de época nos parece hoy el sermón que en ocasión de la boda de su gran amigo Eberhard Bethge escribiese, desde la cárcel, Bonhöffer con su machacada insistencia, adobada con textos neotestamentarios, sobre la hegemonía

Columbia University Press, 1988).

³² Véase, a estos efectos, la reciente decisión del Tribunal Supremo de los Estados Unidos en *Lawrence et al v. Texas*, 26 de junio de 2003, la cual declaró inconstitucional la ley de Texas que criminaliza las relaciones homoeróticas. Al así hacerlo, desbancó estatutos similares, en otros estados y territorios bajo la constitución estadounidense, que discriminan contra los homosexuales, incluyendo el infame artículo 103 del código penal de Puerto Rico. Al norte y al sur del hemisferio americano, provincias de Canadá y Argentina legislan a favor de las uniones civiles entre parejas del mismo sexo.

³³ Una de las censuras teológicas más severas e influyentes de la homosexualidad la articula Karl Barth, *Church Dogmatics*. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1960), 166.

³⁴ Congregación para la Doctrina de la Fe, *Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales*, documento dado a la publicidad el 31 de julio de 2003, en Ciudad del Vaticano, Roma, firmado por el prefecto de la Congregación, el cardenal Joseph Ratzinger, y aprobado previamente por el papa Juan Pablo II. Excepción notable ha sido la elección y confirmación de V. Gene Robinson, sacerdote homosexual, como obispo anglicano de New Hampshire, eventos que han conmovido a la comunión anglicana mundial y cuyas repercusiones en otras iglesias son todavía impredecibles.

³⁵ Cf. Elizabeth Stuart, *Gay and Lesbian Liberation Theologies: Repetitions with Critical Difference*. (Brookfield, VT: Ashgate, 2003) y Marcella Althaus-Reid, *The Queer God*. (London & New York: Routledge, 2003).

³⁶ London: Routledge, 2000.

³⁷ Rosemary Radford Ruether, *Christianity and the Making of the Modern Family*. (Boston: Beacon Press, 2000).

³⁸ Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison: The Enlarged Edition*. (London: The Folio Society, 2000), 37-43.

³⁹ Lamin Sanneh, *West African Christianity*. (Maryknoll, N. Y.: Orbis

²⁴ Ivan Petrella, *The Future of Liberation Theology: An Argument and Manifesto*. (Burlington, VT: Ashgate, 2004)

²⁵ Gerda Lerner, *The Creation of Patriarchy*. (New York: Oxford University Press, 1986) y *The Creation of Feminist Consciousness*. (New York: Oxford University Press, 1993).

²⁶ Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. (New York and London: Routledge, 1990, 1999).

²⁷ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. (New York: Crossroad, 1983) and *Rhetoric and Ethic: The Politics of Biblical Studies*. (Minneapolis: Fortress Press, 1999).

²⁸ Leonardo Boff, *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*. (Madrid: Editorial Trotta, 1996).

²⁹ Véase el espléndido texto de Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. (México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2003). Desde una perspectiva femenina, son valiosos los recientes estudios de Yolanda Martínez-San Miguel, *Saberes americanos: subalternidad y epistemología en los escritos de Sor Juana*. (Pittsburgh, PA: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Universidad de Pittsburgh, 1999) y Michelle A. González, *Sor Juana: Beauty and Justice in the Americas*. (Maryknoll: Orbis Books, 2003).

³⁰ Elina Vuola, *Teología feminista - teología de la liberación: los límites de la liberación (la praxis como método de la teología latinoamericana de liberación y de la teología feminista)* (traducción de Janeth Solá de Guerrero) (Madrid: IEPALA, 2000).

³¹ La obra clásica al respecto es Peter Brown, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. (New York:

masculina en el matrimonio!³⁸

Se intensifican los estudios sobre *fe y cultura*, respetando sus múltiples horizontes. Acompaña la proliferación de perspectivas teológicas un sugestivo renacer de encuentros y desencuentros complejos entre diversas manifestaciones específicas de la fe cristiana y expresiones particulares de la cultura humana, en contextos temporales y espaciales definidos. El asunto al que Helmut Richard Niebuhr dedicó un libro ejemplar, *Christ and Culture* (1951), se hace cada día más fascinante y complicado, como en los últimos lustros lo ha demostrado, entre otros, Lamin Sanneh en sus monografías sobre la cristianización de África y la africanización del cristianismo³⁹. En el caso de América Latina y el Caribe, ello conlleva profundizar el escrutinio de las encrucijadas de la fe cristiana y sus culturas autóctonas⁴⁰. El tema de la cultura, en un contexto no eurocéntrico, y entendida de manera amplia e integral, se destaca como matriz de reflexión y creatividad teológicas, sustituyendo al asunto clásico de fe y razón⁴¹. De aquí la importancia de los estudios acerca de las encrucijadas entre la espiritualidad de los pueblos —sus imágenes, símbolos, rituales, liturgia— y la creatividad artística.

Ningún tratamiento académico de las manifestaciones creadoras de las culturas latinoamericanas puede reclamar integridad si no incorpora la importancia central que en ellas ha tenido la fe cristiana. ¿Cómo discutir *Pedro Páramo* (1955), de Juan Rulfo, *Las buenas conciencias* (1959), de Carlos Fuentes, *Hijo de hombre* (1960), de Augusto Roa Bastos, *Todas las sangres* (1964), de José María Arguedas o *Cien años de soledad* (1967), de Gabriel García Márquez sin analizar la presencia acuciante, en las angustias de los seres humanos y sociedades ahí descritas, de la religiosidad cristiana y su intrincada red de símbolos, creencias y ritos, su caudal de temores y esperanzas? Sería como pretender estudiar la trayectoria espiritual de James Joyce evadiendo su confrontación con el intenso catolicismo irlandés, brillantemente expuesta en *A Portrait of the Artist as a Young Man* (1916). O reducir el análisis de *Resurrección* (1899), la gran obra del anciano Tolstoi, a

Books, 1983) y *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture*. (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1989).

⁴⁰ Luis N. Rivera Pagán, "Racionalidad teológica y cultura cristiana: una alternativa latinoamericana," en *Por un mundo otro: alternativas al mercado global*, coordinado por George V. Pixley (Quito, Ecuador: Consejo Latinoamericano de Iglesias, 2003), 61-84.

⁴¹ Homi Bhabha, *The Location of Culture*. (London: Routledge, 2001, orig. 1994).

⁴² Madrid: Mondadori, 1990.

⁴³ Sobre teología y literatura latinoamericanas, véase Pedro Trigo, *La institución eclesial en la nueva novela latinoamericana*. (Caracas Compañía de Jesús de Venezuela, ITER, Universidad Católica Andrés Bello, 2002) y Wolf Lustig, *Christliche Symbolik und Christentum im spanischamerikanischen Roman des 20. Jahrhunderts*. (Frankfurt am

disquisiciones exclusivamente literarias eludiendo su dramático conflicto religioso con la Iglesia Ortodoxa de Rusia y su ansiosa búsqueda de un cristianismo más cercano al Jesús de los Evangelios. O querer discutir *Beloved* (1987), de la magistral Toni Morrison, desligada de la rica tradición religiosa afroamericana, tan preñada de las miserias de la esclavitud y las ilusiones de libertad. Eso sería tan absurdo como enfrentarse a la obra literaria de Chaim Potok o Isaac Bashevis Singer a la vez que se elude el estudio a profundidad de los fascinantes laberintos trazados y recorridos por la religiosidad judía en la diáspora, en sus esfuerzos por encarnar su fidelidad al celoso Dios de Israel en un mundo secular extraño y hostil.

La limitación de obras analíticas como la de Carlos Fuentes, *Valiente mundo nuevo: épica, utopía y mito en la novela hispanoamericana*⁴², es la dificultad de percibir críticamente las cruciales inserciones de la fe cristiana en la cultura literaria latinoamericana. Es extraño el escaso interés que en América Latina ha despertado las convergencias entre el "boom" literario y el surgir simultáneo de la teología de liberación en los años sesenta del siglo veinte. Obras como *El siglo de las luces* (1961), de Alejo Carpentier, *La muerte de Artemio Cruz* (1962), de Carlos Fuentes, *La ciudad y los perros* (1962), de Mario Vargas Llosa, *Rayuela* (1963), de Julio Cortázar, *Oficio de Tinieblas* (1962), de Rosario Castellanos, *Paradiso* (1966), de José Lezama Lima, y *Cien años de soledad* (1967), de Gabriel García Márquez, entre otras, abonan sentimientos y perspectivas no muy disímiles a las que albergarán, pocos años después, los escritos de Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo, Porfirio Miranda o Leonardo Boff. Sin embargo, con las notables excepciones del alemán Wolf Lustig y el español-venezolano Pedro Trigo⁴³, es asunto que casi ha pasado desapercibido. Todavía no hay, para América Latina, una obra crítica que se asemeje al excelente análisis que Alfred Kazin ha hecho sobre la religiosidad y la teología en la literatura estadounidense⁴⁴.

El teólogo puede ver, en las mejores creaciones culturales, aquellas que expresan con excelencia estilística las angustias y aspiraciones de un pueblo, las atroces y pavorosas arrugas de las expresiones históricas de la fe. ¿Cómo no temblar ante los terribles rostros del cristianismo latinoamericano, para parafrasear el título

Main: Peter Lang, 1989). He tratado este tema más extensamente en mi libro *Mito, exilio y demonios: literatura y teología en América Latina*. (Río Piedras, Puerto Rico: Publicaciones Puertorriqueñas, 1996).

⁴⁴ Alfred Kazin, *God and the American Writer*. (New York: Knopf, 1997).

⁴⁵ José Míguez Bonino, *Los rostros del protestantismo latinoamericano*. (Buenos Aires: Instituto Superior de Educación Teológica y Editorial Nueva Creación, 1995).

⁴⁶ Gustavo Gutiérrez, *Entre las calandrias: un ensayo sobre José María Arguedas*. (Lima: Perú: Instituto Bartolomé de las Casas, 1990). La relación Arguedas-Gutiérrez es tema de la disertación doctoral de

del libro de José Míguez Bonino ⁴⁵, que se insinúan en las obras recién mencionadas? ¿Cómo evitar sobrecojerse ante la imagen del Dios que en ellas propugna el cristianismo oficial? ¿Cómo no captar, por el contrario, en su interioridad, los profundos clamores de esperanza en el Dios de liberación, clamores que pugnan por plasmarse en la dolida historia humana iberoamericana forjando una religiosidad solidaria y compasiva? Por algo, la consagración a la teología profética la recibe Gustavo Gutiérrez de la pluma desgarrada y suicida de su compatriota José María Arguedas, cuando el gran novelista, al final de su novela inconclusa, *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1969), le convoca a proclamar el Dios libertador, a fin de que las calandrias de solidaridad entonen la clausura del dios del miedo y la opresión ⁴⁶.

La rigurosidad del pensar teológico no tiene que confligir con la sugestividad poética de su discurso ni con su desafío profético, como por años ha demostrado a la saciedad el teólogo brasileño Rubem Alves ⁴⁷. Son múltiples y muy fértiles, en América Latina, las intersecciones entre la poesía, la espiritualidad, el pensamiento de la fe y la solidaridad humana. No es una intuición nueva ni original. Ya lo había vislumbrado genialmente, en el siglo diecinueve, el cubano José Martí...

¡Son como siempre los humildes, los descalzos, los desamparados, los pescadores, los que se juntan frente a la iniquidad hombro a hombro, y echan a volar, con sus alas de plata encendidas, el Evangelio! ¡La verdad se revela mejor a los pobres y a los que padecen!...

Las religiones en lo que tienen de durable y puro... son la poesía del mundo venidero ⁴⁸.

Pero, ¿qué me impulsa a ligar el pensamiento teológico con José Martí y su poesía? Quizá es que desde su primera lectura me impresionó profundamente la hermosa elegía que Rubén Darío hiciese del gran cubano al enterarse de su desdichada muerte. Es no

Brett Greider, *Crossing Deep Rivers: The Liberation Theology of Gustavo Gutiérrez in the Light of the Narrative Poetics of José María Arguedas*. (Ph. D. doctoral dissertation, Graduate Theological Union, 1988).

⁴⁷ Cf. Leopoldo Cervantes-Ortiz, *Serie de sueños: la teología ludo-erótico-poética de Rubem Alves*. (Quito, Ecuador: Consejo Latinoamericano de Iglesias, 2003).

⁴⁸ Citado por Reinerio Arce Valentín, *Religión: Poesía del mundo venidero. Las implicaciones teológicas en la obra de José Martí*. (Quito: Consejo Latinoamericano de Iglesias, 1996), 107, 112. Es una traducción de su excelente disertación doctoral, publicada en alemán bajo el título *Religion: Poesie der kommenden Welt. Theologische Implikationen im Werk José Martis*. (Aachen: Concordia Reihe Monographien, 1993). Véase, además, el breve pero muy significativo trabajo de Raúl Fornet Betancourt, "José Martí y la crítica a la razón teológica establecida en el contexto del movimiento independentista cubano

sólo el generoso homenaje de un gran poeta a quien fuese mucho más que otro gran poeta. Manifiesta también una intuición genial sobre los senderos de la genuina solidaridad con Dios y el prójimo en nuestras tierras latinoamericanas y caribeñas tan repletas de amarguras y violencias.

Quien murió allá en Cuba era de lo mejor, de lo poco que tenemos nosotros los pobres... En comunión con Dios vivía el hombre de corazón suave e inmenso; aquel hombre que aborreció el mal y el dolor... fue siempre seda y miel hasta con sus enemigos. Y estaba en comunión con Dios, habiendo ascendido hasta El por la más firme y segura de las escalas: la escala del Dolor. La piedad tenía en su ser un templo... Subió a Dios por la compasión y por el dolor ⁴⁹.

¿Qué más puede decirse?

del siglo XIX", *Cuadernos americanos*. 52 (nueva época), año IX, vol. 4, julio-agosto 1995, 82-103.

⁴⁹ Rubén Darío, "José Martí" (1896), prólogo de José Martí, *Versos sencillos*. (Madrid: Aguilar, 1969), 21-25.