

El grito, lo inolvidable

Jonathan Pimentel Chacón

Yo busco una muerta, un lugar en el mapa.

Rodolfo Walsh, *Esa mujer*.

El título de esta conferencia es una evocación de una breve homilía de Monseñor Romero en la misa exequial del Padre Alfonso Navarro el 12 de mayo de 1977.¹ El título de la homilía es “Un ideal que no muere”. Mi intención no es sugerir, a partir de esa meditación de Romero, una especie de inmortalidad para las teologías latinoamericanas de la liberación.² Mi solidaridad con esa intervención se dona a su carácter de grito implícito, de suspensión de la oración y del agradecimiento; en su fondo es un grito ante un cadáver y, por qué no, el grito del cadáver que resuena en Romero, su grito vinculado tensamente con el grito del otro. ¿No somos todos, al fin y al cabo, resonancias de los tiempos, espacios y carnes que nos habitan? ¿Acaso no está el cadáver de ese otro que hemos sido interpelándonos permanentemente? ¿No cargamos más muertes y más vidas de las que podemos dar cuenta?

Ha sido Agustín, en el Libro I de *Las Confesiones*, quien ha expresado, a propósito de su infancia, que el otro soy yo y que yo soy una interrogante para mí mismo; que la alteridad no está afuera de mí y, al mismo, que nuestra mismidad está en el exterior. En América Latina, Juan Rulfo, en su *Pedro Páramo*, ha hecho de la proximidad con la muerte, lo que Levinas denominaba la pérdida de virilidad del sujeto³, el motivo de toda salida de uno mismo, hacia la recuperación del tiempo y la memoria.⁴ Estar de cara al cadáver, ese debilitamiento de nuestra posibilidad de poder, esa fragilidad, es la nota fundamental de la utopía ecuménica evangélica: una comunidad de frágiles y vulnerables potentes que se reconocen y ofrecen mutuamente cuidado. ¿No es acaso reconocernos frágiles y necesitados la principal contradicción en la que podemos incurrir con el Imperio? ¿No es el reconocimiento de nuestra común carnalidad la que nos puede liberar de lo

Conferencia leída originalmente en inglés en Lund University, Suecia, el 24 de marzo de 2010.

¹ Monseñor Óscar A. Romero, *Homilias*. Tomo I. Ciclo C. Editor Miguel Cavada Díez. San Salvador: UCA, 2005, 73-76.

² En contra de esta tendencia quisiera ocuparme de estas teologías en su condición de cadáveres.

³ Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*.

⁴ Juan Rulfo, *Pedro Páramo*. Edición de José Carlos González Boixo. Madrid: Cátedra, 1985.

cerrado del mundo? A la “Barbarie”⁵, que no es lo anterior a la civilización sino su rasgo extremo, es necesario oponerle una política del cuidado en la que recurramos a lo más hondo, a lo más denso y suave, a lo que nos hace ser en situación y relación: nuestra carne. El poeta lo ha expresado bellamente “cuando el cielo os absorba las entrañas... *volved los ojos hacia los ojos mismos*. Con eso basta. Y cuando el viento os quiera avergonzar comparando sus manos infinitas con vuestras dos sencillas, tiernas manos, hundid las manos en el amor, echadlas a madurar en pura sangre humana. Echad las manos entre las manos mismas. Con eso basta.”⁶ Una política del cuidado es aquella que reconoce que sin la existencia de la carne no hay porvenir, Lutero decía que “un Dios sin carne no me sirve para nada”. Un mundo sin carne no nos sirve para nada. Sólo la afirmación de la carne nos deja en la posibilidad de plantear las condiciones prácticas en las que cada quien, al interior del complejo universo de sus relaciones sociales y culturales, puede desplegarse, diferenciadamente, como humano. Toda política inicia en la carne y termina en la carne.

Permítanme, entonces, evocar esta homilía de Romero en tanto meditación sobre la potencia del grito del cadáver y, también, como punto de apoyo para reflexión acerca de lo que puede ser *una teología latinoamericana de la liberación* y cómo se relaciona con la locura, lo inolvidable y la carne. La opción por acoger el grito del cadáver, una expresión de tenerse a uno mismo como valioso, es la opción por los empobrecidos asumida en toda su exigencia y escándalo. Esta opción es una profanación⁷ porque procura restituir el derecho de los asesinados y no dejarlos separados, en el olvido. En la homilía de Romero, además, se expresa la opción de un empobrecido por sí mismo; antes de ser asesinado, cuenta Romero, Alfonso Navarro comienza una oración en la que ofrece perdón a sus asesinos. ¿Qué significa esta oración? Que Navarro tiene, hasta el final y en el final, aprecio por sí mismo; que no ha desistido de sí, que no se ha abandonado a sus verdugos. Esta es una oración por la oración; una forma de decir “heme aquí” me abro plenamente, salgo a lo abierto, como invita el poema de Hölderlin o el poema “Hijos”⁸ del costarricense Jorge

⁵ Raúl Fonet Betacourt, “Supuestos filosóficos del plano intercultural” en *Polylog* 1 (2000).

⁶ Jorge Debravo, “Prevalecer”. *Cursivas mías*.

⁷ Giorgio Agamben, *Profanaciones*. Sigo en esta parte las reflexiones de Agamben sobre el tema de la profanación.

⁸ Por la hija que ríe estoy doliente,
por el hijo que llora estoy en pena,
porque los dos me han puesto la colmena
del alma toda abierta y toda ardiente.

Debravo, para procurar que la oración sea un evento; una ruptura, testimonio de algo nuevo. Cuando los empobrecidos – y todos lo somos de diferentes formas – optan por sí mismos nos hacen un llamado a dejarnos afectar por la confluencia de sus gritos ¡No matarás! Este es, también, el núcleo del llamado de Jesús cuando dice estén en el mundo, pero no sean del mundo. Esto significa que nuestro deseo, que nuestra carne, no sea capturada por el deseo de matar, aunque esto no resulte sencillo. De esta forma la oración, la fe religiosa cristiana se torna radicalmente alternativa. Precisamente porque quiebra con la lógica de la venganza, del homicidio y del irreconocimiento.

Si se piensa como acogida del grito del cadáver la práctica teológica latinoamericana es una forma de sustracción que pretende suspender la separación entre esferas separadas: vida y muerte. Este tipo de separaciones, o los usos que se hacen de ellas, forman parte, para América Latina, de la conquista interminable. Una de las separaciones fundamentales de nuestras sociedades es con respecto al cadáver; al que se aísla y esconde mediante una serie de dispositivos e interdicciones. ¿Qué significa profanar esa separación con el cadáver? Se trata de acoger su grito, aprender de él, de las tensiones que han quedado marcadas en su cuerpo, de dar lugar al uso de la palabra que proviene de la opacidad y la atrocidad. Esta profanación es una posibilidad para un nuevo nacimiento, posibilidad del sí, yo puedo, heme aquí. Al mismo tiempo es una rebelión contra lo infranqueable del asesinato, una rebelión que ama “lo que aún en los muertos sigue nutriendo razas” (Debravo). Agustín preguntaba “¿Qué es lo amo cuando amo a Dios?” y, respondía, con algo de temor que, pesar de todo, cuando amaba a su Dios, amaba alguna luz y voz⁹; aquí yo sostengo que cuando amamos a Dios amamos el grito del cadáver, un grito que, cuando lo amamos, no se lo lleva el tiempo, sino que, *hace* tiempo, le da textura a nuestro tiempo. Pone, en fin, en entredicho nuestro tiempo. ¿Cómo se puede amar lo que se ama?

Porque los dos han hecho que ese diente
con que la vida muere y envenena,
me clave más veneno entre la vena
y me vuelva el espanto incandescente.
Porque los dos son chorros de esperanza.
Porque los dos me pedirán mañana
un mendrugo de paz que no se alcanza.
Porque tendré que darles la campana
de la muerte, del odio y la venganza.
y nutrirles la voz con sangre humana.

⁹ *Confesiones* X, 6, 2.

Descubriéndolo y no cubriéndolo, como repetía Circe Maia, abrirse es dejarse tocar, ser generosos.

I. El grito: “Como sino” y “yo puedo”

Creo que en su expresión más radical teologías latinoamericanas de la liberación deben ser consideradas confluencias de gritos.¹⁰ Desde mi perspectiva el grito posee, al menos, tres características y está constituido por una tensión. Es la tensión que se da entre el “como sino” y el “sí, yo puedo, heme aquí”. Las tres características a las que haré referencia son: a) el grito como ruptura con el Padre, b) como locura en el sentido que aparece en Pablo o en *De carne Christi* de Tertuliano y, finalmente, c) quiero proponer el grito como una forma de acogida de la carne del cadáver.

El grito proviene de un “como sino” en el que cada lágrima es un océano inabarcable, de una suspensión de la resurrección; de un reconocimiento de la pérdida total, de lo irreparable, de la imposibilidad de sustitutos para quien se ha ido. El “como sino” que constituye el grito afronta toda la densidad de la muerte sin cancelar de inmediato su peso al remitirla a lo imposible. Estar ante el cadáver como sino hubiera resurrección, ni sustitutos, ni posibilidad de apropiación o representación es aceptar que algo nos ha sido arrebatado.¹¹ De esta forma el cadáver no constituye una mediación, algo que nos ayuda a conocer mejor a Dios u otra cosa; es, más bien, una interrupción en el orden anterior, algo que nos sucede. ¿Qué es lo que nos sucede? Somos relevados de la ley. No hay ninguna ley que, ante el cadáver, podamos cumplir para hacernos humanos. Estamos ante la posibilidad del comienzo. El *como sino* nos da libertad ante la *phronesis* y, desde esta libertad, proviene el sí, yo puedo, heme aquí que en ningún sentido es un paso hacia delante del *como sino*. Nada solventa, nada sobrepasa el suelo desde el que surge el *como sino*; por eso la resurrección es un exceso, una promesa que llevamos en vasijas de barro (2 Cor. 4,7). El grito nos acerca a la desolación, no nos aleja de ella o la deforma a través de alguna teodicea, desde el exceso, algo que, por su radicalidad, quiebra toda expectativa; se trata de una irrupción mesiánica. Este sí, yo puedo, heme aquí es algo que ocurre, que nos ocurre¹² débilmente y podemos expresarlo, únicamente, en la lucha social y política, en y desde la

¹⁰ Aunque no piense propiamente en el grito esto es lo implica el título *Grito de la tierra, grito de los pobres* de Leonardo Boff.

¹¹ Jean Louis Chretien, *L'inoubliable et l'inespéré*. París: Desclée de Brouwer, 2000.

¹² Alain Badiou, *Saint Paul*. Le fondation de l'universalisme. París: Presses Universitaires, 1997.

comunidad desnuda¹³, no tiene prestigio y su única fuerza es lo que declara; aquí no hay pruebas, ni cálculos, ni milagros, sólo testimonio desnudo que se acoge a la posibilidad dentro de lo imposible.

a. El grito como ruptura con el Padre

El grito es liminal para el testimonio evangélico; la misma historia del Dios cristiano está remitida inexorablemente a un grito: “¿Padre por qué me has abandonado? (Salmo 22, 2a)”. Y el Salmo 22 que cita, según los evangelios, Jesús dice además “por qué estás tan lejos de mi clamor y de mis gritos”. Esta remisión, este grito al Padre ausente o lejano es el debilitamiento, (¿o la explicitación de la ausencia de ese gran Otro?), de todo Padre, lo que surge del silencio es el último Dios, aquel que ya no puede poder, que es extranjero en cada espacio y cuyo tiempo se agota con nuestro tiempo. Este último Dios nos libera de la eternidad al haberse hecho tiempo. La encarnación consiste precisamente en la temporalización de la eternidad y no en la eternización del tiempo. La explicitación de la ausencia del gran Otro¹⁴ no lleva al nihilismo, conduce a la crítica radical de lo que Romero denominó idolatría. El grito de Jesús en la cruz traspassa el “como sino” y lo transforma en vacío. El grito no expresa un mensaje, es el mensaje. Es un mensaje nuevo en el que precisamente por ser la referencia el hijo nos prescribe que ya no confiemos más en ningún discurso de Amo o Experto. Esta desconfianza, incluye también, la idea de una teleología, dirigida por Dios mismo, aun cuando esta pueda resultar “ordenadora”. El heme aquí no posee este fundamento, ni esta certeza, no cree en la verdad sino en hacer lo verdadero. La ausencia de un gran Otro nos pone en marcha la búsqueda de lo que es el ser humano; se trata de una búsqueda sin interrogación puesto que no tenemos una respuesta; es la búsqueda como respuesta a una llamado a algo desconocido. A eso llaman los sectores populares latinoamericanos, a que emprendamos una búsqueda de lo desconocido, que atendamos a esa con-vocación que nos sobrepasa. En un mundo regido por la lógica del capital ya no tenemos espacio para salir a lo desconocido, para una *aventura* (en el sentido que la expone Gadamer o Alejo Carpentier) porque parece que ya todo está descubierto, que ya no hay, en sentido fuerte, alternativas. Por eso, y lo comentaré adelante, resulta fundamental lo invisible.

¹³ Romero, “Un ideal que no muere”, 77.

¹⁴ Slavoj Žižek, *El títere y el enano*, 234-235.

b. El grito, locura

Deseo mostrar ahora una tensión: entre grito y teología. Esta distinción es, como en Pablo y Tertuliano, *epistémica* y no heurística; el grito es religioso, separa, quiebra y radicaliza, no pretende explicar sino abrir espacio y tiempo a la elocuencia de la locura. De esta forma el grito no es, como he dicho anteriormente, postración o resignación ante la muerte es un “yo puedo”¹⁵ sin fundamento en la capacidad de la intención, sin certeza de lo que vendrá, ni conocimiento pleno de lo que se dice, se trata de la apertura a lo imposible, al acontecimiento. La locura proviene del fondo o raíz del grito *sí, yo puedo, del heme aquí*, el *logos filosófico* o Imperial, según Pablo, no puede declararlo; las burocracias eclesiásticas no pueden declararlo. El grito, en cuanto es tal, pone a la lengua en un punto muerto, desafía los regímenes de verdad. En este punto muerto es locura para el discurso griego, que es un discurso de una forma de razón; es escándalo para el discurso judío, que pide un signo de la fuerza divina, y no ve en Cristo sino abyección, debilidad y precariedad. La situación en la que surge el *sí, yo puedo, el heme aquí* impone la invención de un nuevo discurso, y de una subjetividad que no se remite al cumplimiento de obligaciones. Eso es, precisamente, lo que significa el bautismo; antes que un inicio es la muerte. La muerte, en mí de un lenguaje, de un régimen de verdad, de la *cosmética del mundo*. Quien se bautiza no inicia sino que muere, quien participa de la eucaristía pone su carne en riesgo, eso muestra la sangre de los que aún hoy son buscados y que nos buscan; los inolvidables. La teología tiende a querer probar, hacer inteligible, comprensible, honorable lo que es residuo, vasija de barro, creo que la teología debe procurar que dar paso al escándalo, a eso que ahora, llaman *queer*. No explicar sino decir eso es lo que viene después, es el mundo que viene. Dejar que los cadáveres interpelen, que la carne interpele los imperios.

c. El grito, acogida de la carne del cadáver

El grito espera, recoge y carga lo imposible.¹⁶ ¿Qué significa recoger? Recoger lo despreciado, humillado y asesinado es acoger la carne. Quien recoge no se apropia de quien ha sido asesinado, no rompe con la alteridad, se abre a su asedio. No existe una separación, y este es el núcleo de la *martyria* cristiana, entre ideal y carne, entre testimonio y testigo.

¹⁵ Giorgio Agamben, *La potencia del pensamiento*. Traducido del italiano por Flavio Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.

¹⁶ *Homilias*, 73. “Un sacerdote, acribillado por las balas, que muere perdonando, que muere rezando, dice a todos los que a esta hora nos reunimos para su sepelio, su mensaje que nosotros queremos recoger”

La carne es, de esta forma, *topoi, eutopia* para lo nuevo. Recoger lo imposible es hacerle justicia, hacer justicia a las que han procurado lo imposible; recoger comporta, asimismo, un enfrentamiento, cuya raíz es la *metanoia*, con los que desprecian y matan la carne. El grito se organiza *sub ratione carni*, al lado de los cadáveres, con sus sueños goteando enrojecidos en nuestra espalda, ese es el lugar que da verdad, que hace verdad, que nos ayuda a saber vivir. Recoger, el cadáver es don, ausencia e imposibilidad de retribución, crítica de la razón calculadora. Al acoger el cadáver desisto de organizar mi casa, vigilar mis negocios, de preparar mi porvenir. Desistir no significa destruir, significa colocar la economía o los tiempos del mundo en un lugar en el que se fractura irremediabilmente la posibilidad del cálculo.

II. La carne y el cadáver

Ante el cadáver queda suspendido nuestro carácter de sujetos, si aceptamos que éste carácter proviene de no matar o no permitir que maten al otro¹⁷; entonces ¿qué queda ante la imposibilidad de ser sujeto que ocurre cuando estoy ante el asesinato? ¿Cómo somos entre los cadáveres? O es que ¿No han muerto los cadáveres? Los cadáveres han muerto y no es su muerte lo que trae redención, ellos exigen, eso sí, que se abra la pregunta por la redención. Esto es la pregunta ¿de dónde vendrá? ¿En qué consiste la redención? Lo que viene es lo invisible y la destrucción. Lo invisible trae consigo lo inútil, la "ausencia del producto". Superar la viscosidad de la cosa para re-encontrar la textura áspera de la sangre que se amalgama con el lodo. La aniquilación de lo invisible por la hegemonía de la cosa conduce a la instrumentalización y la cosificación. Retroceder ante esta situación, desinstalarla, supone una contención de los objetos. Al culto del objeto - lo que Marx denomina fetichismo de la mercancía - no debe oponérsele un objeto superior; sino la densidad de lo invisible. ¿No viene acaso lo fundamental de la vida en muchas culturas de lo invisible? ¿No es el abrazo del hijo efímero y sin embargo invisiblemente permanece? Lo invisible no es un recurso sino un decurso, la posibilidad del quiebre y la escisión con este mundo que nos satura de objetos. Únicamente la suspensión del objeto puede realizar el trabajo. Únicamente la realización del trabajo hace del objeto creación. Que el trabajador

¹⁷ Franz Hinkelammert, *El grito del sujeto*, 248. Según este autor matar es todo lo que conduce a la muerte.

pueda ser creador y ofrecer su actividad sensorial para el "engrandecimiento de su casa", es un proyecto destructivo.

La disputa entre objetos lleva al hastío y al asesinato. Pero lo invisible no es un calmante; es el re-encuentro violento con una finitud que se mueve hacia la infinitud (pensar en lo invisible nos ayuda a comprender aquello de que *finitum capax infinitum*). Lo invisible no es elíptico, no representa nada ni coloca una esencia ante nosotros. Jesús y Karl Marx intuía que lo invisible, o lo vuelto invisible en el culto al objeto o al producto, no podía ser recuperado sin un acto de fe. La fe en lo que, antes o ahora o mañana, no puede verse. Sin la recuperación de lo invisible el trabajo, el hacerse humano, decepciona. A veces la decepción destruye la paciencia. Entonces, quizá, estemos cerca de la furia que nos ayude a movilizarnos para poblarnos de nuevas bellezas. Sólo la furia puede producir esperanza.

III. Lo inolvidable y el cadáver

¿Cómo algo pasado podría sustraerse por principio al olvido, sino en la medida en que no pasase y no estuviese superado? Esta es la razón por la que la palabra griega *alastos*, que significa inolvidable, se aplica casi de forma exclusiva al padecimiento, a la pérdida, al sufrimiento y los define en su raíz. El cadáver, el llegar a ser cadáver, constituye, por ello, lo inolvidable. Puesto que ante ello no tenemos poder alguno de desplazarlo o rehuir. Lo inolvidable me atañe de tal forma que posibilita mi porvenir. Olvidarlo cancelaría nuestra posibilidad de futuro. Es por lo inolvidable que, como señala Romero, se hace posible pensar.¹⁸ En otra parte de su homilía dice Romero “no olvidemos...la familia de Luisito – un niño que muere al lado de Navarro (J.P)- desde este cadáver también inocente, el grito de protesta contra la violencia”¹⁹ esto remite a lo que podemos denominar el llamado a pensar desde lo que ha sido brutalmente cortado o cercenado. Una definición común de teologías latinoamericanas de la liberación afirma que son reflexión sobre *la praxis* de liberación, pero si se pensamos estas teologías desde el cadáver de un niño serían una respuesta al llamado (Apocalipsis 3, 20) de lo que no ha sido plenamente, una meditación sobre lo que nunca ha sido. Si con cada nacimiento se abre la posibilidad de lo radicalmente nuevo, el asesinato de los niños es clausura. Ante el cadáver del niño asesinado asistimos a

¹⁸ Creo que este es el sentido de la frase “Sobre un calvario de sangre una resurrección de esperanza” (74).

¹⁹ *Ibid.*

nuestro último día. O como dice el sueco Stig Dagerman el asesinato del niño hace que “todo después sea demasiado tarde”. Y creo que sí, es demasiado tarde y, sin embargo, por ese niño o por esa niña decimos heme aquí. Algo me ha pasado al decir heme aquí, y es creo, fundamental, se trata del debilitamiento o fisura de la conjunción "y". Suspendida la potencia separadora de la conjunción aparece la cuestión de: uno el animal, no de uno y el animal. La animalidad del humano viviente. La emergencia de la animalidad.

La conjunción "y", en la frase uno y el animal, corta, aleja, escinde o, más precisamente, mata. Entre el animal y yo existe no una distancia sino una dimensión ontológica insuperable. La conjunción, no obstante, es transparente; permite el conocimiento de la existencia del animal en su completa diferencia. Esta radical diferencia, gramaticalmente posible por la "y", posee unas raíces específicas. Una de ellas se encuentra en la distinción ideológica entre la naturaleza y lo nómico (ámbito de la ley). Una política del cuidado supone un "regreso a la naturaleza". Éste regreso es un duro proceso de destrucción "de las ataduras", y no una sedimentación de alguna esencia, de un doble código de moralidad que reclama y justifica "la sujeción de mujeres y hombres" como condición para el gobierno de la ley. Una "moralidad de la protesta" o una práctica política carnal tiene como condición de posibilidad y necesidad trastocar la "y" en uno y el otro y la otra. Trastocar es perturbar; tener mala voluntad con la distancia que faculta para la aniquilación redentora o "lúdica" – hoy hay las personas pagan grandes sumas de dinero para divertirse simulando asesinar. Esta perturbación no supone la cancelación de la distancia; sino la apertura al cuidado y al ensanchamiento -urgente- de la comunidad a la que se debe responder.

Pero, ¿el animal y los animales? ¿No están los animales y nosotros como una forma particular de animal siempre a disposición del verdugo? Es decir, ¿somos pura "sangre para multiplicaciones" (García Lorca)? La "y" es la (falsa) garantía de la ausencia de animal en nosotros. La introducción de una forma quebrada de enfrentarse a la realidad. El humano viviente está en el mundo primariamente como animal. Es la animalidad, asumida como realidad, la que nos fuerza al grito, la rebelión, la intelección, el arte, la religión y la política. El hambre, el frío, la desnudez, el desamparo, la con-vivencia y la vocación de hacer vivir hacen necesarias nuestras mediaciones. En la raíz del sujeto - el humano que se co-ocupa de su situación - está el animal. El animal en nosotros, es el intruso (Jean Luc

Nancy) que no quisieramos recibir, que no quisieramos aceptar y que, sin embargo, nos da manantiales y sequedades sin las cuales no hay parajes que nos maravillen. El niño asesinado nos pone frente a una pérdida total. Tener pérdidas totales es posible para este animal que somos. Ante los niños asesinados, torturados, lisiados y banalizados no vale nada ser obispos, arzobispos o teólogos, quizá queda, únicamente, presentarnos en cuanto cuerpos animales y presentarnos así es exponernos, todo cuerpo animal es exposición, ante la comunidad de los asesinados.

Aspectos básicos de una teología-grito

a) *Liberación de la cotidianidad y creación de una cultura erótica-lúdica-democrática* que conserva el recuerdo crítico de los horrores de su pasado. Esto supone y permite profundizar en una pneumatología y eclesiología que afirma la carnalización de Dios en toda la Creación y convoca a la producción de una asamblea cósmica justa y solidaria. La Creación y la historia, además, dejan de ser un espacio exterior al ser humano y se piensan como *habitación* en la que acaece la redención y, contra una línea reflexión que se extiende hasta Ireneo de Lyon, comienza a pensar a Dios no como causa grande de lo creado²⁰ sino, en línea con Hildegarda, como imbricado con ella en una relación erótica. Todo esto implica una revisión crítica, no adecuadamente realizada hasta ahora, acerca del poder o impotencia de Dios y lo que ello implicaba para todo el pensamiento teológico.

b) Relectura carnal de las tradiciones judeo-cristianas y liberación del cristianismo de su cooptación clerical-militar-patriarcal para ser una práctica justa que irradie belleza. Pero no una belleza de tipo agustiniano (Libro XXII, *Civitate Dei*) basada en la simetría y la pulcritud corporal. Se trata de una noción de belleza centrada en la *vida buena* o en la comunión de la carne. La relación entre encarnación, verdad y belleza²¹ representa un aporte significativo. Ahí donde la tradición teológica occidental había realizado una separación entre la sensibilidad, la verdad y la belleza las teologías latinoamericanas de la liberación, a partir de una creativa recepción del mito del Dios hecho carne, abren un horizonte en el que es posible pensar la carnalidad como portadoras de belleza plena pero, más importante aún, remiten la verdad de toda afirmación teológica a su relación práctica

²⁰ Ireneo, *Epideixis*, 3-13. A pesar de esto las metáforas de Ireneo son muy estimulantes; como cuando habla (XI) acerca del carácter y sentido de la creación del ser humano.

²¹ Agustín, *Civitate Dei*, XXII.

con seres humanos concretos. La encarnación, de este modo y contra autores como Anselmo, es un acontecimiento que afecta a Dios en su profundidad y transforma la teología de la *theosis* o divinización ya que, desde esta perspectiva, no se trata de que el ser humano se divinice a través de su recogimiento en Dios, más bien a través de su comunión, de su in-tensidad.

c) Crítica de los ídolos-fetiches sociales como momento de una práctica *hospitalaria-diaconal*. Si Dios es relación que se dona entonces la crítica del mundo es apertura hacia el otro que interpela, radicalmente como cadáver, el mundo que se cierra en sí mismo y niega las relaciones y mediaciones que hacen posible su forma de vida concreta en el planeta. Una práctica hospitalaria y diaconal de carácter oikuménico hace de la teología misma un servicio, y no una reflexión sobre él, hacia toda la tierra habitada. Pero, principalmente, hacia quienes padecen y resisten violencia en condiciones de vulnerabilidad.

d) La liberación como recuperación-transformación de las relaciones sociales alienadas – no únicamente de la “dependencia económica”. Se trata, como en la *anakephalaiosis* (recapitulación) de Ireneo, de la vuelta a la *oikia*, a esa pluralidad que somos, para darle plenitud en libertad.²² La recapitulación no exige, como tampoco en Pablo, la escisión de la vida carnal sino su plenitud. Con esto estas teologías recuperan el sentido del símbolo del *imago dei*, que en este contexto no implicaría ser el dueño de la creación sino el que ofrece cuidado, y colocan importantes pautas para una eco-teología. Esto se puede abordar, también, desde la opción cristológica que recupera la paradójica fuerza del Reino de Dios como novedad que irrumpe no como evento, pero como exceso que ocurre en el encuentro y reconocimiento mutuo. El reino de Dios es una relación, o más precisamente, la apuesta por una relación en la que nuestra “fe nos salva”.

La cuestión del grito o de éste como momento generativo de estas teologías, constituye la oportunidad para crear y expandir espacios que permitan una suspensión de lo que, se puede denominar, el agotamiento de las posibilidades liberadoras de la fe religiosa cuando se encuentra insertada en una matriz epistémica occidentalizada sin advertirlo. El proceso de ruptura con la matriz occidental de la teología supondrá, cada vez más, asumir el carácter densamente excesivo de nuestras teologías. La vocación del testimonio es dar

²² *Adversus.haereses*. IV, 37, 6.

cuenta de una ruptura radical, el acontecimiento que traspasa los límites de la civilización (Elias) o de los imperios. No se trata, únicamente, de impedir que el horror sea olvidado, el grito pretende hacer imborrables las decisiones que anuncian o hacen posible, con su potencia, otros sentidos e instituciones. Es un acto de creación, ya que acoge lo despedazado, lo que parece o es acusado de carecer de forma y sentido, y hace trastocar el tiempo como “vacía infinitud libre de sorpresas”. El grito, cuando es auténtico, crea una fisura en la linealidad del tiempo y realiza, asimismo, un corte en el espacio. Por eso, para los sectores dominantes en América Latina, el grito es lo imposible o prohibido. El grito, acoger y dejarse cargar por los gritos que somos, es exigente puesto que reclama justicia y repetición. Justicia con los que han sufrido el horror e intentan ser banalizados y, con ello, todos somos empobrecidos.

Desde luego que existen discontinuidades en estas teologías pero también constancias fundamentales. Debe aceptarse, igualmente, que existen intentos de o rupturas efectivas, sin embargo, éstas no conllevan un aplacamiento, antes su intensificación, de la pasión de este movimiento. Esta intensificación ha colocado la relación entre dominación capitalista, androcentrismo y mimetismo epistemológico como un problema básico que no puede abordarse e intentar resolverse fragmentadamente. El cuidado²³ de la *oikia*, y su recreación, requieren de la destrucción de los fundamentos teóricos que impiden el despliegue de la originalidad de los esfuerzos críticos que desean y testimonian con sus prácticas, la posibilidad de crear relaciones socio-ecológicas que, por justas, brinden gratificación. Las teologías latinoamericanas de la liberación deberán ejercer, cada vez más, una tarea de crítica social y teológica del fundamentalismo religioso y de las pretensiones eclesiásticas de ejercer control o una injerencia involuntiva sobre aspectos fundamentales como: libertad religiosa, derechos humanos, derechos reproductivos y servicios públicos. Esto implica, claro está, continuar la elaboración de una eclesiología que no procure conciliar su voluntad

²³ Leonardo Boff, *El cuidado esencial*. Traducido del portugués por Juan Valverde. Madrid: Trotta, 2002. El tema del cuidado, de la política como cuidado de la potencia subjetiva e intersubjetiva, es fundamental para una teología de la liberación. Como continuación de la propuesta de Boff debe decirse que hacer *humanidad liberadoramente* incluye capacidad analítica, construcción de esperanza, irradiación de confianza y, particularmente, *cuidado social*. El concepto *cuidado social* designa prácticas sociales diferenciadas orientadas por el reconocimiento y voluntad de destruir imaginarios, instituciones y actitudes personales que impiden el despliegue humano abierto y significativo de los producidos como *inferiores, inhumanos o enemigos*.

de liberación con el fundamentalismo y, al mismo tiempo, que sepa apreciar la herencia, cuando existe, que las instituciones eclesiásticas le brinda. Este enfoque, el de una teología que no piensa su identidad desde las exigencias eclesiásticas, es crítico también de los procesos de secularización e instrumentalización del trabajo intelectual y de la postura según la cual mitos, tradiciones religiosas y teológicas no son capaces, en el actual contexto, de hacer aportaciones significativas al buen pensar y buen vivir de toda la creación.

El problema central al que debemos hacer frente es que este importante y fundamental programa antropológico, con sus constancias y discontinuidades, no ha logrado, todavía, convertirse en horizonte permanente de un amplio frente de creyentes inter-religioso y continental que se organicen y trabajen para hacer un mundo suyo. Al no existir o ser débil este frente continental de creyentes, se debilitó o bloqueó la base social que hubiese hecho crecer la sensibilidad y pensamiento teológico liberador. A esto debe agregarse que, en su nivel, estas teologías pueden mostrar la fractura entre base social y actividad académica propia del elitismo académico latinoamericano. Por último, y aunque ya se ha mencionado, ante el debilitamiento aparente o efectivo de procesos que se consideraban raíces se escogió, en muchas ocasiones, la incomunicación. Debe decirse, también, que las valoraciones que se realizaron acerca de las situaciones y problemas fundamentales de la región en este período no fueron siempre adecuadas y esta inadecuación reforzó, entre algunos teólogos, un androcentrismo y patriarcalismo condescendiente o un clericalismo paternalista. A todo ello hay que agregar que contra estas teologías se realizó, y aún se práctica, una persecución violenta y feroz por parte de fuerzas militares, jerarquías eclesiásticas, medios masivos, agencias de inteligencia y gobiernos oligárquicos, lo cual implicó incluso el asesinato de teólogos, teólogas, pastores, pastoras y, sobretodo, de creyentes religiosos populares que constituyen lo inolvidable de esta tradición.