

H
230
R454r

Teológica

ISSN: 1659-0686

Taller de Teología:
Lenguajes Teológicos Alternativos

Volumen 1. Números 2 y 3, 2004

Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión

UNA
UNIVERSIDAD
NACIONAL
COSTA RICA

TEOLOGÍA, CORPORALIDAD Y POESÍA EN RUBEM ALVES: POR LOS SENDEROS DE UNA NUEVA TEOLOGÍA

Álvaro Vega
Sánchez

Introducción

Rubem Alves es un teólogo protestante y psicoanalista brasileño; también uno de los pioneros de la teología de la liberación. Sus aportes constituyen una invitación a una conversación amena que nos lleva por nuevos senderos y tocan fibras sensibles de la vida y la espiritualidad humanas. Están referidos, especialmente, a ámbitos de la reflexión impensados para quienes conciben la teología como una ciencia de verdades y dogmas fijados desde la eternidad y para la eternidad. Su teología y, particularmente, la manera de concebir su lugar y quehacer —estatuto epistemológico—, ofrece una gran riqueza de ideas. Es notoria la búsqueda de un lenguaje y estilo propios que sirva a quienes, por amor y pasión, se han comprometido con la tarea de hablar teológicamente, y están siempre interesados en encontrar interlocutores para el diálogo, en el contexto de las nuevas realidades socioculturales.

Intentamos, con este trabajo, iniciar esa conversación y recoger, lo más fielmente posible, el espíritu de sus ideas y comunicarlas, para que la mesa del diálogo se amplíe. Hace algunos años se procuró traer a Rubem Alves a la Universidad Nacional. No fue posible. Pero sus trabajos, por lo demás, no tan difundidos en nuestro pequeño —y a veces “encerrado— medio, han suplido, en alguna medida, ese contacto personal que nos hubiese enriquecido muchísimo. Ahora nos proponemos compartir algunos de sus aportes, especialmente los contenidos en su libro *Variações sobre a vida e a morte. Fetição erótico-erótico da teologia*, editado en 1985. También

haremos referencia a dos aportes más. Su ponencia magistral titulada “Cultura de la vida”, expuesta en un encuentro celebrado en Quito, en 1989, sobre “La paz y la justicia social en la perspectiva del mundo de Iglesia”, recogida posteriormente en el libro *Hacia una cultura de la paz*. Y un trabajo colectivo titulado “Sobre deuses e caquis. Teologia, política e poesia em Rubem Alves”, producto de un encuentro de teólogos y académicos brasileños que retomaron, para la reflexión y el debate, el polémico prefacio de su tesis doctoral publicada en 1968 y editada en portugués, con el título *Da esperança*, en 1987.

La conversación con Rubem Alves, a través de estos escritos, tiene como objetivo fundamental destacar algunos de sus aportes para, lo que podríamos llamar, los nuevos senderos de una teología con lenguaje propio; una teología que busca responder a interlocutores de un mundo globalmente interconectado y, no por ello, cercano, afectuoso y solidario; más bien, en muchos aspectos, todo lo contrario. Sin embargo, sí, un mundo cuyos avances tecnológicos en información y comunicación están obligando a crear nuevos espacios para una convivencia humana culturalmente policéntrica y socialmente inclusiva: una exigencia propia y necesaria de la nueva sociedad global del conocimiento.

Si la teología es portadora de un conocimiento sapiencial y simbólico que toque las fibras profundas de la sensibilidad humana, para la construcción de ese espacio, tiene un lugar garantizado en la nueva sociedad en gestación. De no ser así, es posible que asistamos a un sesgo peligroso y nada recomendable de una religiosidad que, pretendiendo enriquecerse recurriendo a varias fuentes, podría convertirse en fácil presa de los muchos mercaderes contemporáneos, desatendiéndose de las más nobles causas. La teología no agota, ni mucho menos le marca los límites, a la experiencia religiosa; ésta tiene que peregrinar siempre por senderos de libertad, para poder encontrar sentido profundo, total, pleno y gratuito en esa Realidad de lo trascendente y misterioso que siempre nos rebasa de manera inclusiva. Sin embargo, la teología ha

de ser una compañera idónea para la experiencia religiosa; ha de expresarla en lo que tiene de más auténtica como experiencia profunda y gratuita y ha de ofrecerle insumos para enriquecerla, especialmente aportando elementos reflexivos desde un conocimiento simbólico y sapiencial. En este sentido, los aportes filosóficos y propiamente teológicos de Rubem Alves, constituyen una invitación a reflexionar críticamente sobre lo que ha sido el quehacer teológico y la necesidad de redefinir su lugar de cara a las nuevas realidades de la cultura de nuestro tiempo.

El mundo de la cultura, para este autor, es, fundamentalmente, del orden del disfrute —del verbo latino *frui*: gozar de un bien que se ha deseado—, por consiguiente no tiene que ser algo útil sino bello, que nos produce placer; tiene que ver con la felicidad y la vida de las personas. Y la vida no existe en función de la practicidad; la practicidad en la vida es solo un medio para alcanzar la felicidad (Alves, 1989: 16). La experiencia gozosa de la vida —cultura de la vida— constituye el fin último, la realización más plena. “Según los textos sagrados Dios trabajó seis días. Durante seis días se entretuvo con el dominio de lo útil... Él trabajó seis días porque había un día de gozo total, el sábado. El Génesis dice que en el paraíso sólo había placer y belleza; no había ni ética ni política. La ética y la política son actividades de quienes perdieron el paraíso. La gente cultiva la ética y la política a fin de poder ir más allá de la ética y la política para así llegar a la pura experiencia del gozo” (Ibíd.: 20).

La vida, la felicidad y la belleza, para Alves, se conquistan dignificando el cuerpo que, desde una perspectiva psicoanalítica, implica su emancipación erótica como totalidad sensible —sensual—. Apelando a la imagen simbólica del jardín de su casa, nos dirá que es un “artefacto erótico” que estimula todo su cuerpo: con la nariz voy oliendo y sintiendo las caricias eróticas del amor de las plantas; con el oído aquellos sonos que vienen del jardín, etcétera (Ídem). La teología, para Rubem, está íntimamente ligada a la corporalidad. Y ésta a su vez tiene una dimensión erótica y lúdica. Nos detendremos,

en un primer momento de la conversación, a dialogar sobre este aspecto.

Los cuerpos, para dignificarse —realización erótica y lúdica— y ser forjadores de cultura de la vida, necesitan tras-pasar las barreras que frustran la realización del deseo. El jardín —del griego *paradeisos*, paraíso—, en el persa antiguo significaba “lugar cerrado”, a la manera del claustro monacal; adentro tengo paz, afuera hay violencia y peligro; por lo tanto el jardín es el espacio que mi sueño y mi lucha arrancaron a la violencia de la naturaleza; espacio que mi sueño y lucha humanizaron; es la naturaleza humanizada, de modo que yo sea un ser humano naturalizado. El jardín, como espacio cerrado, me enfrenta a la triste realidad del “afuera” donde todavía no visualizo el jardín, por consiguiente el jardín se convierte en la memoria de una ausencia (Ibíd.: 20-21). Ese muro que establece los límites a la realización del deseo —el jardín para todos y todas— puede significar dos cosas. Por una parte esa realidad opresora y paralizante que producen los ídolos, que obstaculiza la realización misma del ser humano como proyecto de libertad; que reduce el espacio para la vida. Y, en ese sentido, la teología tiene una dimensión profundamente anti-idolátrica. Otro tema obligado de la conversación. Por otra parte, puede apuntar a otra dimensión —de promesa—, como lo señala Alves: “La forma de la tristeza de la ausencia tiene un nombre, el de la poesía. La poesía existe cuando no poseo la cosa que deseo...el jardín es esencialmente un lugar poético. En el jardín tomo conciencia de lo que no existe, de lo que el mundo podría llegar a ser” (Ídem). Es, quizá, con Rubem Alves que se empieza a hablar de una teología que encuentra su paradigma también en la poesía —“teopoética”—. Este será el tema final de la conversación, que busca destacar la dimensión simbólica del lenguaje teológico.

El autor nos ha invitado a conversar y hemos querido responder a su invitación; aunque, a decir verdad, más bien hemos optado por escucharle, lo más atentamente posible, rastreando en sus reflexiones mejores senderos teológicos, para nuestro tiempo.

1. *Teología y corporalidad: la dimensión lúdica y erótica*

La teología occidental asumió y reforzó una concepción filosófica dualista de la vida y las relaciones entre el ser humano y su entorno natural y ambiental. Asimismo, ese dualismo asumirá los rasgos de un antagonismo irreconciliable entre materia y espíritu, cuerpo y alma, ser humano y naturaleza. El mundo será concebido, entonces, en términos de fuerzas antagónicas y atomizadas. Somos aún presa de esa dualidad deformante que nos hace percibirnos como escindidos en todos los aspectos de la vida; difícilmente alcanzamos a concebirnos sino es en categorías dualistas, dicotómicas y antagónicas. Esta concepción implica un sesgo negativo hacia uno de los polos de la relación dualista: el cuerpo, la materia, la naturaleza; este aparece reprimido y desacralizado.

Mientras que se eleva a categorías absolutas y sacralizadas lo que, las más de las veces, son percibidos apenas en calidad de conceptos abstractos, como el alma, el hombre y el espíritu.

La corporalidad, la materia y la naturaleza misma, por consiguiente, aparecen sin dignidad propia; no son partícipes de lo sublime, sagrado y eterno. Los cuerpos se verán, así, devaluados cuando se les comparaba con las insondables virtudes y profundidades del ser espiritual, del alma y del hombre como ser racional —sujeto trascendental— superior.

Por eso, y mucho más, para Rubem Alves, debería parecer insólita la propuesta que concibe al teólogo como aquel que “extiende sobre el abismo una red simbólica que el tejió en su juego de “cuentas de vidrio”

¹, para aquellos que quieren asumir

¹ El autor recurre a la experiencia de los ejercicios espirituales de los monjes de Castálida, una orden monástica, de un mundo en el futuro, de la que habla Hermann Hesse en su libro *El juego de los abalorios*; la particularidad de dichos ejercicios es que corresponden a juegos (brinquedos). En torno a una gran “cuenta de vidrio” —temática fundadora central— se van agregando otras, y así a la manera de las variaciones musicales sobre un tema dado se van construyendo y reconstruyendo posibilidades que estaban como adormecidas en el tema ideal. Tal era el ejercicio de los monjes de Castálida, que, para Rubem Alves, recoge y expresa la dimensión lúdica, es decir, creativa y placentera, entre otras, que ha de caracterizar al quehacer teológico.

el riesgo de descansar sus cuerpos en ella” (Alves, 1985: 27). Y es que el quehacer del teólogo, maestro de las cosas eternas y sublimes, no podía ser concebido sino en los marcos de la rigidez y el formalismo de quien fabrica verdades que han de ser obedecidas para siempre: “Sus rostros solemnes revelaban la solemnidad de su tarea: abrir las puertas de las cosas divinas y eternas. Sabían que, en oposición a las sombras en que los otros hombres vivían, ellos habitaban en lugares sagrados donde la voz de Dios se hacía oír y contemplaban la luz clara y directa de la Revelación. Trabajaban sobre el imperativo de verdad. Y de la misma forma, como los científicos de la naturaleza, quienes también por amor a la verdad subordinaban la imaginación a la observación o se convertían totalmente sumisos al objeto, los teólogos, científicos de las cosas divinas, deseaban que su palabra fuese conocimiento riguroso y objetivo de las cosas que tienen que ver con la divinidad” (Ibíd., 27).

El autor, al contrario de ese ejercicio de la formalidad solemne y rígida, nos invita a concebir la teología como ejercicio de la libertad, del pensamiento creativo —imaginativo-soñador—. El único que hace posible construir el juego. Por eso, nos sugiere que “la teología es juego, construcción y artesanado: cosa humana, por lo demás humana. Decir que los teólogos son jugadores/tapiceros no será lo mismo que decir que ellos son jugadores/trapevistas?...decir que los teólogos son personas que juegan el juego de cuentas de vidrio es confesar que ellos tienen los pies en el suelo: porque un juego es algo que se construye de abajo hacia arriba con argucia, ingeniosidad y sobre todo amor...Lo que hacemos es nada más que brincar con símbolos, haciendo improvisaciones en torno de temas dados. Parecemos volar? Apenas damos saltos, pues nuestros pies sólo dejan el suelo por cortos y momentos fugaces. Y la teología se desnudaría como cosa humana que cualquiera podría hacer, si se sintiese fascinado por los símbolos, el amor por el tema, y tuviese la imaginación sin la cual los pies no se despegan de la tierra...Y el teólogo se descubriría, no más vestido con los colores fulgurantes de los que están por encima, más bien en la tranquila desnudez de aquellos que, como los demás, andan por los caminos comunes de la existencia” (Ibíd.: 28-29).

La imagen del niño que juega, crea e imagina mundos mágicos, es sumamente sugerente. Especialmente porque destaca una de las dimensiones más importantes para poder hablar teológicamente — que es otra forma de decir humanamente—. El ejercicio de la imaginación, esa cualidad esencial que coloca al ser humano, ante todo, como constructor de mundos posibles; generador de utopías que nos desafían al logro de mejores realizaciones. Atrapados en el formalismo de un sistema que mata los sueños y la curiosidad —y cauteriza las conciencias—, tenemos que abrirnos caminos más promisorios. No hay otra forma, las más de las veces, que transgredir el orden y optar, casi anárquicamente, por aquello que nos resulta más cómodo, más operativo y más satisfactorio; es decir, algo así como el juego, para desarrollar aquellas potencialidades adormecidas y despertar en otros(as) el fuego que libere el deseo reprimido, por los senderos que mejor nos conduzcan a expresarnos desde lo más auténtico de nuestro ser. Y para eso, es decir, para no vivir encarcelando sueños—algunas veces— hay que volver al niño, donde se anidan las virtualidades creativas y la imaginación sin límites. Y eso fue, precisamente, lo que hizo un Picasso, quien cuenta que la academia le había atrofiado la capacidad creativa y fue, entonces, cuando volvió al estilo del “garabateo” de los dibujos que realizaba cuando niño que descubrió la libertad de crear artísticamente. “Ahí la imaginación emigra de la realidad, alienase, tornase extraña al mundo, recusa al veredicto de los hechos, y comienza a explorar posibilidades ausentes, a crear fantasías sobre el jardín que podría existir, si, el amor y el trabajo transformasen la realidad. La imaginación vuela y el cuerpo crea. La imaginación son las alas del cuerpo. El cuerpo es la fuerza de la imaginación” (Ibíd.: 42).

Y en el prefacio “Sobre deuses y caquis”, Alves insiste sobre el carácter lúdico, es decir, libre del quehacer teológico; un ejercicio de gratuidad total, que nos lleva más por los senderos del cuerpo que vive la experiencia como totalidad y simultaneidad y no desde una visión escindida, que acentuará, siempre, el valor de lo trascendente sobre lo inmanente, de la fe convertida en verdad racional —para ser creída— sobre

la vida ordinaria de lo cotidiano y sujeta a los “impulsos” de la experiencia. Y, ante todo, que puede entregarse al círculo virtuoso de la imaginación creativa. Así, nos dirá Alves que:

Todo es sueño. O como dice Guimarães Rosa ‘todo es real porque todo es inventado’. También lo real es una invención... Y lo mágico de esto: que el cuerpo desprendiéndose de sus ligaduras que lo oprimen, aquello que es pasa a ser poseído por aquello que no es. Aquella cosa pesada que se arrastraba destrozada por el suelo, repentinamente queda liviana, transparente, utópica, al viento. Y así, las cosas que son es como si no fuesen, y las cosas que no son como si fuesen (1Cor.1:28-29). Teología es un juego que hago. Es posible plantar jardines, pintar cuadros, escribir poemas, jugar ajedrez, cocinar, hacer teología...Claro que un juego no excluye al otro. Algunos dirán que esto no es serio [...] Quien se toma en serio es, en el fondo, un inquisidor...Las grandes atrocidades que se cometieron contra las personas fueron todas llevadas a cabo con espíritu solemne, con un sentido de misión, de salvación del mundo [...] El diablo está siempre vestido de saco y corbata, y así lo concibe Nietzsche; él no sabe contar chistes y no sabe danzar: él es el espíritu de la solemnidad. Y con Dios es lo contrario, porque la oración comienza con una sonrisa (Alves, 1988: 15).

Para Alves, la cuenta de vidrio temática es el cuerpo [...] Y en la congregación de los teólogos y asistentes se repite al unísono: creo en la resurrección del cuerpo. El tema del juego brota de las exigencias del corazón, de las esperanzas de amor, del deseo de vivir, de hacer que el universo entero sea un cuerpo viviente, pulsante, cuerpo de Cristo. Habrá algún otro punto de partida posible? Existirá algún otro lugar donde nos encontremos fuera de nosotros mismos, estando así libres del radical corpocentrismo a que nuestra carne nos obliga? Era esta la pregunta con que

Kierkegaard martillaba a Hegel, pidiéndole reconocer el punto desde donde brota todo pensamiento y palabra: el yo, este pequeño e insignificante yo, que desea ser feliz con pasión infinita... Partir del cuerpo. No es el cuerpo el centro absoluto de todo, el sol en torno al cual gira nuestro mundo? Responderá el lector escéptico (y saludable) que no es así. Hay cosas más importantes. Confieso que soy paciente con aquellos que son escépticos acerca del cuerpo. Puedo esperar. Y, desgraciadamente triunfaré. Esperaré el cólico renal, las mutilaciones progresivas y las prótesis crecientes, las manos temblorosas, la vista corta, los órganos flácidos que no se mueven más ante el perfume del amor (Alves, 1985: 32).

Podríamos deducir, precipitadamente, de su planteamiento corpocentrista, que nos encontramos ante una radical fijación del quehacer de la teología en un lugar relativamente seguro, y hasta interesado, que apunta a la satisfacción creciente de las necesidades vitales del ser humano corporizado. Sin embargo, su concepción del cuerpo como lugar y objeto del conocimiento teológico y de la experiencia religiosa genuina, parece llevarnos por otros senderos menos “mundanos”, es decir, utilitaristas; eso sí no menos humanos y solidarios. El autor destaca algo que le parece fascinante: la transparencia de la cuenta de vidrio, ya que, a pesar de su dureza y solidez:

transforma sus reflejos de acuerdo con la posición de la luz, que hacen recordar lunas y soles; galaxias y universos. Teólogo: brinco con vidrios coloridos sagrados, y deseo de que la luz pase por ellos, y aparezca multicolor, mostrando su belleza escondida. También yo soy un vidrio, transparente [...] afuera, la superficie de mi cuerpo, y adentro, universos que deseo iluminar [...] Las cuentas de vidrio: en ellas se mezclan sinceridades eróticas y profundidades de sueños, soles y galaxias, nostalgia de paraísos. Y la gente va inventando lo real, construyendo el mosaico, experimentando con los colores, tejiendo distancias con la luz, llenando los espacios vacíos como criaturas de la fantasía, y nuestro contrario va apareciendo, terrible y

maravilloso. La teología que hago es el contrario de la carne. Dios es mi contrario... No, no es que Dios sea mi contrario. Él [...] es un gran misterio, prohibido. El es metáfora... color y luz en el juego de los vidrios. Digo mi contrario como un nombre auxiliar, que no es el mío. Yo no soy yo. Soy más. Diferente. Más bonito. Más feo (porque en el contrario también está el diablo...). ¿Por qué realizo este juego? Por las mismas razones que se juegan todos los juegos. Por placer... La teología es algo que hago con palabras, un móvil de cuentas de vidrio, un tapiz de luz. La hago por razones estéticas. Y es por eso que no me es necesario creer. Para amar las Variaciones Goldberg no necesito creer en nada. Basta con tener oídos en el alma (por favor nunca se olvide que erótica es el alma...) [...] No es necesario creer en nada para gozar una copa de vino: basta tener ojos para ver el rojo que atraviesa la luz, olfato para dejar que las parras maduras entren en los lugares más primitivos de la memoria corporal, el gusto para sentir la forma como el líquido agrada el cuerpo [...] Teología es una fruta que se coge y se come, suspendidos sobre el abismo, sin ninguna promesa de que ella nos hará flotar... (Alves, 1988: 16-17).

Como puede apreciarse, la teología aparece —como desposeída del theos— liberada de toda creencia a la cual aferrarse de cara al “destino incierto” de la vida, y entregada, gratuitamente, al ejercicio de construir, a la manera del juego de los monjes de Castálida, mundos mágicos que no tienen otra explicación que la que puede surgir de los cuerpos poseídos por el placer que produce el juego por sí mismo. Por lo tanto, como señala el mismo Alves, tal tarea podría parecer algo irresponsable, en un mundo lleno de problemas. Sin embargo, se pregunta si la gravedad de los problemas no es causada por la seriedad con que las personas juzgan que el destino del mundo depende de su acción: justificación por la obras. Si ellas no se tomasen tan en serio tal vez no construirían tantas armas y no fuesen tan implacables en el cobro de sus intereses y tan autoritarias en la imposición de sus ideas (Ibíd.:

17). Esta invitación a construir un saber teológico sin pretensión

alguna por dar cuenta de “verdades” para ser creídas y aceptadas de manera incondicional, podría ser criticada como una salida ecléctica, con vicios de “irracionalidad” o de tendencias nihilistas. Sin embargo, Alves más bien parece sugerirnos que el ejercicio teológico que se construye a la manera del juego/ejercicio espiritual de los monjes de Castálida, comprende otras reglas del juego. No se trata de un saber racional que busca asideros firmes y definitivos, es decir, constatar el Misterio en categorías conceptuales, analíticas e instrumentales a la manera de las ciencias físicas y naturales e incluso sociales. Pero, tampoco se trataría de un mero ejercicio “lúdico”, que busque un equilibrio puramente emocional, al estilo de una terapia psicológica compensatoria. Sin desestimar la dimensión lúdica y terapéutica —todo lo contrario— del quehacer teológico, y de todo quehacer que se realice con amor y pasión, quizá sea más propio hablar en términos de dimensiones estéticas y relativas a la corporalidad que han de ser parte fundamental de un saber teológico integrador. Para Alves “la teología es un ejercicio de belleza y de humildad”. Y, por consiguiente, toma distancia — radical— de las concepciones convencionales: “Mi teología no tiene que ver con teología [...] Hace mucho que debería haber abandonado este nombre. Y decir sólo poesía, ficción. Descansen los que tienen certezas. No entro en su mundo ni deseo entrar. Jardines de concreto me causan miedo. Prefiero la sombra de los bosques y el fondo de los mares, lugares donde se sueña... Ahí moran los misterios y mi cuerpo queda fascinado” (Ibid.: 18). Asimismo, concibe la experiencia con Dios como “el encuentro con el vacío, como lo que queda después de la partida, el vacío que habla, que invoca y provoca, hace llorar y rezar... brota la palabra sobre una ausencia... Palabra del cuerpo, palabra sobre el cuerpo. El cuerpo habla de sus deseos, aquello que le falta, el *summum bonum*, felicidad suprema, gozo y alegría sin fin” (Alves, 1985: 51). Por lo tanto, el lugar de la teología es parte de esa sinfonía de gemidos de los cuerpos que esperan ser liberados (Rm. 8:22-23): “palabra sobre Dios, confesión de una nostalgia infinita que brota de este cuerpo tan bueno y amistoso que puede sonreír, acariciar... entregarse como holocausto por

aquellos a quien se ama y también hacer teología... Teología: poesía del cuerpo, sobre esperanzas y nostalgias, dichas como una oración..." (Ídem). El lugar del teólogo, nos dirá Alves, es el lugar del deseo, donde nacen las esperanzas, donde se fundan los ídolos pero también brota la nostalgia por el Mesías. Pero la calamidad del ser humano es que somos incapaces de reconocer el deseo; hay que reconocer nuestra condición de seres exiliados, fuera de lugar, utópicos, encarcelados en un presente que reprime el cuerpo, seres que cargan un proyecto erótico/herético de liberación de la vida, que comienza con el cuerpo pequeño que se amplía hasta constituir el cuerpo de Cristo, proyecto utópico de transformación universal, del cual cada pequeña transformación en un aperitivo, una celebración y un sacramento (Ibíd.: 201).

Volviendo sobre su prefacio, recogemos, finalmente, una síntesis de lo que el autor concibe por teología, a saber, "...no es la red que se teja para atrapar a Dios en sus mallas, porque Dios no es peje, es Viento que no se deja atrapar... Teología es la red que tejemos para nosotros mismos, para en ella deleitar a nuestros cuerpos. Y no vale por la verdad que pueda decir sobre Dios (sería necesario que fuésemos dioses para verificar tal verdad); ella vale por lo que puede hacer a nuestra carne" (Alves, 1988: 10). Y es la "celebración de un vacío que nada puede llenar. Es por eso que decimos que Dios es infinito. No porque lo hubiésemos medido, sino porque sentimos el infinito del deseo, que ninguna cosa puede satisfacer. De ahí que estemos condenados a ser eternos plantadores" (Ibíd.: 12).

Como hemos podido apreciar, Rubem Alves nos ha invitado a descubrir un nuevo lugar o espacio para la teología: los cuerpos habitados por deseos y memorias; necesitados siempre de afecto, de amor y de libertad y tolerancia para soltar los lazos que reprimen los deseos y poder, así, construir una "cultura de la vida". Y nos ha dicho que el objeto de la teología, entonces, es algo tan ordinario y terreno, como es ensanchar los espacios para el juego y el placer. Y ha de trabajar desde las realidades concretas de los cuerpos que cantan y gimen, que danzan y sufren. Una teología de dimensiones

lúdicas y eróticas, que pretenda restituir la dignidad misma de la corporalidad, necesariamente tendrá que buscar nuevos senderos, especialmente apelar a un lenguaje que permita, precisamente, tocar las fibras más sensibles de esa realidad corporal, que es totalidad de sentido, y sólo puede responder como tal, ante el estímulo eficaz de un lenguaje a su medida. Y en esta dirección, como ya hemos podido apreciar, el autor nos trata de conducir, por los senderos del desierto y de las profundidades del mar, donde todo es búsqueda apasionada y profunda —en soledad y misterio—; todo ello se aproxima más al sentimiento y el lenguaje de la poesía, que a la manera del juego de los monjes de Castálida, se dejan atrapar y embrujar por la magia del color, producido por la transparencia de sus cuerpos, que no se resisten a la luz, porque se han despojado de las vestiduras de la formalidad y la solemnidad, obstáculos para que la luz se transforme en destellos multicolores.

2. *Teología e irreverencia: la dimensión antiidolátrica*

Somos herederos del porte formal, solemne y reverente de una teología eurocéntrica que acompañó la empresa de conquista. Para esa teología quedó atrás el símbolo de la cruz como “escándalo” —lo irreverente y subversivo de su mensaje—; éste más bien constituyó otra de las tantas “armas” para la conquista del mundo pagano. La teología se convirtió, así, en un quehacer formal y solemne por excelencia; refería a las cuestiones fundamentales relativas a la eternidad; no quedaba lugar para lo temporal, ordinario y placentero. El discurso teológico solo adhería a las reglas del pensamiento racional, que es otra forma de decir la pleitesía al rigor y la “seriedad” analíticas.

Lo irreverente y subversivo de una teología de raíces proféticas cedió ante los rígidos cánones de una teología escolástica de corte predominantemente dogmático, jurídico y político. Rubem Alves, acercándose críticamente al quehacer del teólogo, circunscrito a los marcos de esa teología, coloca como paradigma a los niños y bufones. Ellos se dejan seducir por la imaginación que crea mundos, transforma la rutina y provoca la sonrisa que alimenta la danza y la fiesta; son

artífices por excelencia de la irreverencia; de los actos más atrevidos y osados para desacralizar y transgredir el orden establecido; portadores de un discurso hecho a la medida de quienes, cansados de escuchar siempre lo mismo —el lenguaje rutinario y convencional—, están sedientos de un lenguaje que sabe transgredir los órdenes intocables, también con una dosis adecuada de ironía que invita a descolocar las cosas y las palabras, para dar lugar a la imaginación, a la destrucción de los mundos acabados y la construcción de los mundos apenas soñados.

El teólogo vive en la compañía de los niños y de los bufones, pues ellos saben que la danza —el brincar— y la risa son cosa seria, que quiebra los fetiches —ídolos— y exorciza la realidad. Octavio Paz entendió esto muy bien. “Los verdaderos sabios no tienen otra misión que aquella de hacernos reír por medio de sus pensamientos y de hacernos pensar por medio de sus chistes” (Alves, 1985: 149).

Con esta conversación sobre los niños y los bufones, Rubem Alves propone:

que el teólogo trace, en su palabra, los signos de los juegos y danzas —brinquedos— y las risas, que son más divinos de lo que nosotros juzgamos... sacramentos de un orden por venir, aperitivos del Reino de Dios...El teólogo habla como quien sirve aperitivos. Y este es su estilo... Y sería propio que me preguntasen si el estilo tiene alguna importancia. Si él no pasa de ser una preocupación de los literatos, simple paquete con el que se envuelve la verdad... Aprendí con Kierkegaard. Lo que importa no es lo que he dicho, más bien cómo lo he dicho. De ahí su fórmula mágica: “verdad es subjetividad”. Las palabras verdaderas del cristiano ortodoxo se transforman en mentiras, y las blasfemias del idólatra se metamorfosean en la más pura oración... Hay una verdad que la palabra no puede decir, porque ella habita los silencios y los espacios

vacíos del lenguaje. Semejante a aquello que ocurre en la música. Todos los compositores tienen a su disposición las mismas notas del piano. Pero ninguna persona habituada al mundo de la música, aún por poco tiempo, confundirá Bach, Chopin, Debussy, Prokofiev... Lo mismo ocurre con aquellos que componen mundos con el auxilio de la palabra. La diferencia no se encuentra en las palabras, son siempre las mismas. Están ahí, insertas, en los diccionarios. Y tampoco en las reglas de sintaxis... y con las mismas cosas el estilo inconfundible del autor construye su mundo, único entre muchos (Ibíd.: 152-153).

Los bufones y los niños tienen su estilo particular:

que trae consigo la sonrisa que desnuda los ídolos y la danza que crece con el placer... Y qué tienen los bufones y los niños que decir sobre Dios? Nada. ¿Pero cómo justificar la dignidad teológica para su estilo? Es simple. Es similar a lo que les sucede a quienes se alegran con el vino. No es su palabra o lo que dicen acerca del vino lo que da testimonio de que han bebido del fruto de la viña. Es entonces aquello que el vino, silencioso, hace que ellos expresen: la alegría, la risa... La marca no se encuentra en el conocimiento sino en el estilo. Lo que está en juego no es lo que los bufones y los niños dicen sobre el espíritu, más bien es el soplo misterioso del espíritu que los convierte en bufones y niños. Y ellos hablan. ¿Sobre qué? No importa. Sobre cualquier cosa. La teología no se encuentra en lo que dice sino en cómo se dice. El chiste más sabroso deja a los rostros inmóviles si es anunciado al estilo del sacerdote en tanto el bufón, antes de decir cualquier cosa, provoca la risa, porque su estilo anuncia lo cómico. Hablar con rigor y seriedad sobre el vino testifica que aquel que habla no bebió vino. Hablar sobre Dios, con la mujer amada en los brazos es, lo mínimo, falta de buen gusto... por lo menos esto era lo que decía Bonhoeffer (Ibíd.: 154-155).

El lenguaje de la teología, entonces, para contar con interlocutores y contribuir a sembrar esperanzas en los seres humanos, tiene que encontrar su estilo propio. El de los niños y los bufones, para Rubem Alves, se torna paradigmático. Especialmente porque está marcado por la creatividad y la libertad que actúan como insumos fundamentales para ensanchar los espacios del disfrute —cultura de la vida— que produce el placer de danzar y reír. Incluso de reírnos de nosotros mismos, cuando hacemos el ridículo de sentirnos los poseedores, en exclusiva, de la verdad sobre Dios y su voluntad, a la cual adherimos ciegamente, seriamente, duramente... Es un estilo irreverente, por excelencia, con lo rígido y formal, que invita siempre a incursionar por nuevos senderos; a disipar la duda y el temor, a optar por el riesgo y a transgredir los órdenes concebidos fijos, únicos, eternos...

El gesto y la sonrisa irreverentes del bufón recogen, así el mejor espíritu de quienes se resisten y resignan a padecer el sometimiento y el sufrimiento que producen los ídolos. Traduce un particular estilo de acercarse a la realidad, ironizando y recreando mundos posibles, donde se rompan los lazos que atan a los cuerpos sedientos de esperanza y justicia para vivir dignamente. Al respecto, Rubem Alves cita a Kolakowski, para quien:

en toda sociedad se encuentran dos tipos de actores de un lado los sacerdotes. Y de otro, los bufones. Los sacerdotes esparcen un aroma de sagrado que obliga a las personas a arrodillarse. Y ellos lanzan sus redes de reverencia y respeto sobre reyes, banderas, generales, instituciones, costumbres, creencias y doctrinas, Y hasta la misma teología sobre su encanto se convierte en cosa sagrada. Y fue por eso que en su nombre se quemaron cuerpos y en su nombre se hicieron cerrar las bocas de quienes decían palabras nuevas. Los bufones, al contrario, comienzan a espirar como un aire de incienso y transforman en chiste aquello que los sacerdotes sacralizan, exorcizando así los demonios de la seriedad y de la reverencia. Y cuando la reverencia se transforma en risa, los ídolos

son despedazados y los adoradores descubiertos en su farsa se vuelven contra los bufones (Ibíd.:163).

El encuentro con lo sagrado —concluye Alves— [...] La risa que despedaza los ídolos. El mundo libre de los ídolos se convierte en jardín de placeres: todo es permitido, desde que el nombre de lo sagrado continúe siendo invocado en silencio y el ruido de la risa continúe exorcizando los demonios... (Ibíd.:164).

El teólogo, a la manera del bufón, sería el maestro, por excelencia, de la palabra irreverente. El que traspasando los límites del lenguaje funcional —que según Marcuse (1972) hace del ser humano un ser reducido, unidimensional— puede subvertir las reglas y los códigos establecidos, para despertar la curiosidad cambiando el ángulo de la cámara, provocar la duda donde se afirman certezas, la sonrisa donde hay luto, el llanto donde hay fiesta, la “violencia” donde hay paz... La irreverencia anti-idolátrica es siempre una invitación a descubrir nuevos mundos de posibilidad, apelando a una resistencia sutil, capciosa, sugerente y, ante todo, cargada de ironía y de humor. Por lo tanto, sin pesares ni rencores; sin venganza ni triunfalismo; sin otro motivo más que provocar la dicha de ver que existen siempre otras tantas maneras de construir y reconstruir el mundo. Para ampliar el abanico de posibilidades, es necesario generar rupturas. Existe una forma dura y violenta de hacerlo, con lo cual generamos, por lo general, resistencias igualmente duras y violentas —inevitables muchas veces—. Pero también existe una forma “simpática” —descargada de esa intencionalidad agresiva— de hacerlo; significa optar por la irreverencia del bufón, que sólo busca provocar la risa; descargar el peso de los ídolos que nos agobian y oprimen, no dándoles la importancia que parecen otorgarle algunos militantes “políticos” de las causas justas.

Si el teólogo —y la teología— han de seguir los senderos del bufón de circo, no sólo estamos ante el desafío de romper con los excesos de formalismo ritualista y dogmático-doctrinalista, las más de las veces legitimador de un discurso teológico

atrapado en las ideologías políticas de turno, sino que se necesita tocar las fibras más sensibles del tejido humano, que están siendo cauterizadas por los ídolos del momento. Es decir, los gestos y palabras irreverentes que provoquen la sonrisa, también irreverente y subversiva. Se impone un trabajo de observación atenta —hermenéutica crítica— de la realidad humana y social, para ubicar el espacio y los mecanismos idolátricos que limitan los horizontes de sentido y la construcción de alternativas. No se trata, sin embargo, únicamente de un trabajo analítico siguiendo el paradigma de las ciencias, sino, además, y fundamentalmente, del ejercicio de un conocimiento experiencial de la realidad del ser humano, social —siendo una de sus formas, en palabras de Amando Robles, la religión como conocimiento silencioso²—, que coadyuva a penetrar en niveles más profundos de dicha realidad, integrando, sintetizando y, por consiguiente, afinando cada vez mejor, la dirección del gesto y la palabra que subviertan el orden establecido, y con él los ídolos que la sostienen y reproducen. El trabajo teológico tiene, entonces, una difícil tarea: presentar como bello y sublime aquello que resulta más ordinario, común y sin sentido. Darle valor a lo que no lo tiene. Incluir a lo excluido. Integrar lo disgregado. Hacer que armonicen los colores y los sonidos más disímiles. Trabaja, por lo tanto, con un material más duro que el diamante: las contradicciones de la vida humana. Ha de optar, entonces, inevitablemente, por transgredir el orden del mundo sin claudicar ante sus resistencias, muchas veces, sutilmente disimuladas en los “altares” del poder compartido; sin desertar ante lo infructuoso de la tarea, ejercitando la mirada de la esperanza que, a la manera de Jesús —quien al final de su misión “afirmó su rostro” para ir a Jerusalén (el camino de ida sin regreso)— no pestañea ante el desafío de lo ineludible; asume el único camino posible para los que sueñan que mañana puede ser un día mejor... para los que quedan.

² Para Robles el conocimiento silencioso trata de aquel en el que convergen las diversas tradiciones religiosas, no reducible a ningún otro, es decir, único. Se caracteriza por ser desinteresado, no egocentrado y por no apelar al uso de mediaciones o representaciones (Robles, 2001: 196).

El bufón con sus gestos desacraliza y sacraliza a la vez; desacraliza el orden que oprime a la mente, el cuerpo y el pensamiento y no lo dejan caminar en libertad. Y sacraliza el acto mismo en donde se produce la ruptura; el instante mismo de la risa que se convierte en arma para destrozar los ídolos y, a su vez, es expresión sublime de la dignidad misma del ser humano; el ser humano dignificado es aquel que puede hacer nuevas todas las cosas, sin aferrarse, dejarse atrapar por ninguna de ellas; aquel que nació para disfrutar la vida sin ser esclavo de sus pasiones y egoísmos; aquel que sabe actuar con libertad. La teología, a la que nos invita Rubem Alves, es el ejercicio de la irreverencia llevada a sus máximas expresiones; es una tarea al servicio de la ridiculización del mundo de las deidades prefabricadas, haciendo de sus pompas trivialidades y exponiendo sus logros y fortalezas tan solo como tímidos intentos de una conquista marcada por el fracaso y la debilidad.

Somos llamados, así, a descubrir una manera de hacer teología siguiendo el ejemplo de los actos y gestos irreverentes y subversivos del bufón. Significa ello recuperar un nuevo espacio para el ejercicio del quehacer teológico: es el espacio de un interlocutor que quiere escuchar cosas nuevas, diferentes y, ante todo, que quiere mofarse y ridiculizar hasta sus propias formas convencionales de comportarse. Para ello la teología, nos sugiere Rubem Alves, ha de salirse de los esquemas rígidos que le impuso una ciencia del discurso formal y racionalista y deambular, más bien, por los terrenos-senderos menos firmes del discurso narrativo y testimonial; el de las parábolas y las máximas de sabiduría popular; el de los cuentacuentos y cantores, que a la manera del juglar peregrinan entre pueblos recreando el mundo con sus hazañas desde el lenguaje mismo. Estamos —así— ante un carácter esencialmente simbólico del lenguaje y el conocimiento teológico; más próximo a la poesía y al arte que al conocimiento científico, y no por ello menos denso, profundo y certero, como podría suponerse desde una perspectiva científicista y racionalista. La tarea es, pues, afinar su estilo propio que, como hemos visto, también puede alimentarse del estilo irreverente de los niños y bufones.

3. *Teología y poesía: la dimensión simbólica*

El paradigma de la filosofía especulativa —metafísica— en un primer momento y, en un segundo, el de las ciencias físicas y de la naturaleza —las denominadas ciencias exactas— así como el de las ciencias sociales, fueron los privilegiados por el quehacer teológico. Las afinidades con el paradigma de las artes, consubstancial a la experiencia religiosa, apenas se lograba introducir, casi clandestinamente, en la teología por la vía de la experiencia de los místicos, por lo general no considerados, propiamente, teólogos.

Rubem Alves, como ya hemos podido apreciar, busca restituir el lugar del paradigma de las artes, especialmente de la poesía, como un referente fundamental de la teología. Para él, efectivamente, la teología es ante todo un lenguaje de profunda connotación poética. Es más, su *theos* ha de ser concebido como:

metáfora poética, nada que yo conozca; el significante que nada significa, a no ser el espacio vacío donde aparecen mis nostalgias y donde se ubica la palabra poética. De Dios sólo tenemos el verbo, Poema, cosa que se dice cuando me da nostalgia... Esto no es un objeto que yo haya inventado... Dios es símbolo que señala una prohibición de hablar. Donde Él se dice se produce un gran silencio. Y sobre Él surgen las metáforas que es una manera de decir lo que no puede ser dicho. No podemos hablar sobre Dios, pero podemos hablar sobre las cosas humanas. Teología son los poemas que tejemos como redes sobre la nostalgia de algo que no conocemos. ¿Cuál de ellos es verdadero? Los poemas no pueden ser verdaderos. Mas deben ser bellos (Alves, 1988: 11).

Y es que el lenguaje simbólico, por su misma naturaleza, no es constataivo sino evocativo, cargado de expresividad. No corresponde al objeto macizo sino al sujeto huidizo, incircunscrible y sin frontera, uno y distinto a la vez. El mismo y el otro, que se dice callado y se calla diciendo. Se puede

hablar de la racionalidad del lenguaje simbólico que comporta una verdad, porque es una forma de acceder a la realidad que es auténtica; aunque no comprobable, más bien enigmática y compleja, solo alcanzable por vía indirecta; verdad que tampoco es exclusiva ni única y rigurosa. Por consiguiente su “verdad” es más bien aproximación, que en lugar de excluir otras verdades se ve enriquecida por aquellas. De tal manera que la verdad del símbolo no es la identidad de la representación en el fenómeno, sino la pertenencia del signo que llevamos allá del fenómeno (Artadi, 1990).

El cuerpo, como realidad simbólica, nos conduce, por lo dicho anteriormente, más allá de sí mismo en cuanto realidad psicofísica. Es, en palabra de Alves, “el lugar del deseo”. Por ello, nos dirá que los poemas —y la teología como poema del Verbo encarnado, corporizado— tienen la fuerza y el poder mágico de poseer el cuerpo. Distingue entre la verdad que corresponde a lo que es, a una presencia, y el cuerpo que más bien se inclina ante lo que no es —el deseo—, lo que aún no nace o lo que ya murió —“pedazo arrancado de mí”—. Y de ahí, deduce una idea que considera insólita: que Dios es el nombre que damos a esta Ausencia que habita el cuerpo (Alves, 1988: 12).

Podríamos decir, entonces, que el cuerpo es el que mejor responde —o casi sólo atiende— a los estímulos de lenguaje simbólico. Y asimismo el lenguaje corporal es esencialmente lenguaje simbólico, polisémico y difuso. Éste sólo puede expresarse como totalidad, como razón, inteligibilidad, afecto, expresividad, etcétera, y de manera simultánea. El lenguaje del cuerpo no admite verdades definitivas, porque se construye permanentemente. Si es el lugar del deseo, y éste es más bien una ausencia, vive entonces de la apertura y la búsqueda constante de nuevos y mejores horizontes; está cautivo de la esperanza. Y más que anhelar mundos fijos y seguros, se recrea desde el presente en la fe del mañana promisorio; es proyecto utópico sin ser atópico.

Esta insatisfacción y la tristeza que conlleva la ausencia, nos dice Alves, que tiene un nombre: la poesía, que es

el lenguaje de lo que no existe pero que puede llegar a ser —el jardín perdido o soñado—. Y aquí es donde la poesía y la política se encuentran:

porque es entonces cuando descubro que mi cuerpo es suficiente para hacer mi jardín y que mi sueño es suficiente para hacer mi jardín. Pero ni mi sueño ni mi cuerpo son suficientes para hacer un gran jardín. Necesito de otras personas...El problema verdadero radica en cómo puedo instaurar la paz en un mundo de lobos. Es necesario que las ovejas se reúnan y sean más fuertes que el lobo [...] necesitamos un sujeto que tenga un sueño. Y es ese sueño que hace que las personas se tomen de la mano y se transformen en agentes de política (Alves, 1989: 21).

Esta Ausencia que evoca el lenguaje poético, esta nostalgia movilizadora —poética y política—, constituye, pues, el lugar de la teología como conocimiento; por lo tanto, necesariamente de naturaleza simbólica. Y, como tal, también se constituye en un lenguaje que opta por los caminos de la trasgresión, de cara a los órdenes que pretenden reproducirse como realidades idolátricas, inamovibles y eternas. En este sentido, Alves piensa en categorías de una teología de la esperanza comprometida históricamente:

En cuanto se espera, el futuro se convierte en juicio del presente. Esta ha sido una de las grandes funciones de la utopía. Mostrar que un mundo diferente es posible. Y con esto, el absurdo del presente. El presente se convierte en objeto de risa. Reír de las iglesias, los partidos, de los estados. Sin la comunidad sagrada es una Ausencia, futuro del que se tiene saudade, entonces todas las cosas presentes sólo pueden ser cosas humanas, para siempre. No se les es permitido erigirse como altares. Nada es sagrado: ni las torres, ni los programas, ni las banderas. Sagrado es apenas el vacío del deseo. Los altares tienen que abrirse para los espacios libres del futuro, donde existen las cosas que aún no llegan. Sobre todo está vedado a cualquier

poder el derecho a la vida y la muerte sobre las personas... Sentí que la tarea del teólogo era de ser el bobo de la corte: cuando todos proclaman la belleza de los vestidos del rey, de los ornamentos de los cardenales, de los trajes de los banqueros, de los fardos de los generales, él proclama la desnudez universal. Cuando el nombre de lo sagrado es pronunciado todas las fantasías quedan invisibilizadas (Alves, 1988: 27).

Para Alves, por consiguiente, la teología es un juego de palabras, porque con ellas se deconstruyen y construyen mundos. Nuestros mundos —programados y transmitidos generacionalmente— existen gracias a la palabra. Y el autor recurre a don Juan, el brujo de la historia de Castaneda, para quien el mundo de lo cotidiano no es algo real; el mundo, tal y como lo conocemos, es tan sólo una descripción. Y estas afirmaciones son corroboradas por el maestro Wittgenstein para quien “los límites de mi lenguaje denotan los límites de mi mundo” y por Ernst Cassirer: “no más un universo físico, el hombre vive en un universo simbólico. El hombre no puede afrontar la realidad sin intermediarios; el no puede verla cara a cara” (Citados por Alves, 1985: 76-77). Sólo el lenguaje simbólico es el instrumento para penetrar, entonces, en las profundidades del mar de la realidad; y sólo el conocimiento simbólico se muestra eficaz para aprehenderla y captar su sentido profundo, que por ello se traduce en palabras portadoras de sentimientos y verdades hechas como de papel, efímeras, livianas, volátiles; y no por ello menos densas en su significado y en su fuerza movilizadora de nuestras vidas, para conquistar —crear— nuevos mundos de amor, de paz y de solidaridad. Esas son las palabras del Reino, de Dios, de la fe... el lenguaje más profundamente sagrado-humano. Por eso la palabra se vuelve reveladora y penetrante cuando se convierte en instrumento simbólico de captación y transmisión de conocimientos.

La teología se circunscribe en un universo simbólico, que a la manera del lenguaje mítico y poético son palabras del cuerpo. Por eso, nos dice Alves, que de las palabras consideradas medievales y condenadas por la ciencia como ídolos,

supersticiones, ilusiones ideológicas —¿magia?, algo primitivo, ¿visión mística de la naturaleza?, ¿superstición, religión? falsa conciencia—, surgirán mundos y culturas que tendrán posiblemente una vida más larga que la de esta civilización científico-tecnológica, que parece condenada a morir por asfixia en sus propias excreciones. Por eso tenemos que entrar al mundo de esas palabras del cuerpo, no del cerebro. Bien decía Ferenzci que la inteligencia pura es producto de la muerte y una expresión de locura. Mientras tanto el cuerpo se interesa por la sapiencia, conocimiento que tiene buen gusto, porque el cuerpo valora con el amor y el placer, y no con la inteligencia desencarnada. Y es aquí el lugar del teólogo, donde la palabra es cuerpo, poder, entidad del mundo material, llave que abre y cierra, aguja que cose las partes del mundo (Ibíd.: 87-88).

La teología aparece, entonces, como una forma de conocimiento que no busca la verdad por los caminos más o menos certeros de las ciencias; no busca la inteligibilidad y comprensión de la realidad en términos exclusivamente analíticos, conceptuales e instrumentales. Se trata, más bien, de un conocimiento cuya fuente principal es la experiencia testimoniada por ese mundo insondable del deseo que posee y moviliza los cuerpos, siempre sedientos de nuevos horizontes. No se trata, tampoco, o no debería tratarse, de un conocimiento conceptual e instrumentalista, las más de las veces utilizado como medio de control, dominio y sometimiento. Tal conocimiento, como bien ha venido planteando Amando Robles, tampoco contribuiría a enriquecer una experiencia auténticamente religiosa, es decir, gratuita, incondicional y desinteresada. Por eso, para Robles, “una teología en función de una fe conceptual tiene un efecto distorsionador sobre la fe-experiencia, sobre la fe-conocimiento silencioso. Tiene efecto distorsionador porque no conduce a ella y, en el fondo, es porque tampoco parte de ella. Parte de una mezcla de conceptos revelados y de la autoridad de quien los revela y vuelve a ellos” (Robles, 2001: 313). Y estos conceptos, por lo general, son afirmados como verdades a ser aceptadas, creídas, divulgadas y, casi siempre, impuestas. La imposición y la intolerancia es el camino por el que han optado las gestas

“gloriosas” de las batallas restauradoras de la fe ortodoxa, para la cual toda opción diferente, es vista como herejía sectaria. Al respecto nos dirá Alves que:

...el teólogo, formado en las bibliotecas, donde se preservan los textos victoriosos, tendrá que aprender a preparar sus redes para dormir entre los pobres, oyendo los relatos y canciones que se producen a la luz de una lámpara —porque la sabiduría de los oprimidos, impotente para ganar la dignidad del texto erudito, continúa clandestina en la vida... Y de ahí: la preferencia por la herejía, que es la verdad de los que no tienen poder. Es necesario oír las historias de los derrotados, contadas por ellos mismos. Y cuando esto sucede, los nombres cambian de lugar y el mundo queda con la cabeza hacia abajo: los héroes se transforman en villanos y los villanos en héroes, y ocurre una metamorfosis de las versiones creadas por los victoriosos, con la vergüenza general ante el grito: “el rey está desnudo...”. Y estas son las circunstancias embarazosas, que deben ser evitadas a todo curso. Y esta es la razón por la que los victoriosos y fuertes están llenos de verdades que esparcen por los puntos estratégicos del mundo. Pienso que es probable que la esposa de Lot al mirar hacia atrás habría contemplado la verdad, porque la verdad transforma siempre las cosas vivas en estatuas de sal, fijas en inamovibles (Alves, 1985: 121).

Nuevamente vuelve el autor sobre la poesía como paradigma para el discurso teológico, llamando la atención a que:

no se sabe hasta ahora que un poema haya generado ortodoxias e inquisiciones. Y esto quizá porque la palabra de un poema es diferente de la palabra sobre la verdad. De hecho no se exige de una palabra que se afirma como verdadera que ella sea bella, y tampoco de un texto bello que sea verdadero... Juegos diferentes. En el juego de la verdad se exige que lo hablado sea un reflejo/imagen de la cosa sobre la que se habla. Y

de la fidelidad de este reflejo dan testimonio aquellos que tienen la última palabra. Los que ven diferente o no concuerdan son silenciados o declarados amigos del error. En el juego de la poesía, entre tanto, las reglas son otras. Lo que se pide de cada palabra es que ella sea una confesión y que, juntas, formen una red simbólica capaz de acoger al otro también. Los poemas son estructuras simbólicas para que en ellas también los otros se cobijen... En el lenguaje poético el símbolo apenas apunta, sugiere, indica... Hay aquella enorme distancia entre lo que fue dicho y lo que fue vivido. Y si se puede hablar de verdad en este juego de cuentas poéticas, será en un sentido totalmente diferente, de encuentro cara a cara con el misterio al cual apunta la palabra, sin nunca reflejar o contener, el misterio que sólo se encuentra en el camino... (Ibíd.: 125-126).

El desafío está planteado. O continuamos en el juego de la búsqueda de verdades definitivas y únicas, que no hacen otra cosa que profundizar el abismo de desencuentro y abonar el terreno de la intolerancia y la exclusión. O nos decidimos a optar por los senderos menos certeros, y hasta más heterodoxos, pero quizá más promisorios para la gran tarea de construir los espacios del reconocimiento y el encuentro que dignifican nuestros cuerpos, siempre cargando sueños y esperanzas de mundos más humanos, es decir, posibles.

A manera de conclusión: por los senderos de una nueva teología

Los caminos son rutas relativamente seguras. Han sido diseñados para llevarnos al destino correcto. Y, como tales, los asumimos con confianza. Los senderos suelen ser más provisionales, podrían ser “trillos” o “atajos”, que algunas veces nos conducen más rápido al lugar de destino; sin embargo, por lo general, son más peligrosos y riesgosos; no son fácilmente transitables. Por esa misma razón, al ser imprevisibles, invitan a la curiosidad y al riesgo; a la libertad; a descubrir, transitando por ellos mismos, nuevas rutas. Los senderos son sumamente

provocativos por lo misteriosos y casi mágicos. Los niños que viven al pie de la montaña en cuya cima se ubican las ruinas de Macchu Picchu, compiten con los microbuses que llevan a los turistas hasta la antigua ciudad inca. Lo hacen siguiendo los senderos —que eran los viejos caminos— de sus antepasados. Y celebran, con una sonrisa irónica, el triunfo de sus pies ágiles, al irle ganando la competencia al vehículo moderno, que se desplaza lentamente por los nuevos caminos.

Pienso que Rubem Alves nos ha llevado por senderos y nos invita también a caminar por ellos, como una opción epistemológica, cuando se trata de hacer teología. Los senderos parecen conducirnos mejor al lenguaje y al objeto de la teología, porque son una invitación, siempre, al riesgo, a la libertad, a lo imprevisible. Y es que el lenguaje y el conocimiento teológico, tal y como lo concibe Alves, no se afirman sobre un conjunto de verdades reveladas desde siempre y para siempre. Y esto por cuanto, para él, el objeto de la teología se aproxima más al lenguaje poético, lenguaje del cuerpo, que es, a su vez, el lugar del deseo. Pero el deseo, más que una presencia es una Ausencia, que evoca la realidad de Dios como símbolo, que no puede ser dicho sino es desde el lenguaje del silencio. Y precisamente porque la poesía apela siempre al lenguaje evocativo del símbolo, el paradigma poético le parece más próximo al teológico y, para nada, el científico que trabaja sobre el terreno firme de los hechos constatables, o al menos esa es su pretensión. Por eso nos dirá que:

para aquellos que aman, la teología es algo tan natural como soñar, oír música, beber un buen vino, llorar, sufrir, protestar, esperar... Tal vez la teología sea una manera de hablar sobre tales cosas, dándoles un nombre que apenas se distingue de la poesía, porque la teología se hace siempre como una oración... No, ella no recurre al cogito, de la misma forma que los poemas y las oraciones. Ella simplemente brota y se desdobra como una manifestación de una manera de ser “suspiro de la criatura oprimida”; ¿acaso será posible una definición mejor? (Alves, 1985:21).

Con esta perspectiva, el autor nos conduce por los senderos que nos permitan descubrir una nueva manera de hablar de Dios desde el silencio; que es otra forma de atender al mandamiento de no “usar el nombre de Dios en vano”; superar los viejos caminos teológicos, apologéticos y retóricos, que buscaban accesos seguros y directos —verdades definitivas— al Misterio, atendiendo a una visión reducidamente conceptual y racionalista de concebir a Dios y la fe. Rubem Alves nos convoca a una tarea menos pretenciosa, pero no menos rigurosa, pues se trata, en sus palabras, de “discernir entre los simientes y las piedras”. Nos invita a caminar más por los senderos de la experiencia, que son los del cuerpo como el lugar del deseo y los de la cultura como lugar del disfrute, donde se degustan sus productos, sin cálculos utilitaristas. Por eso la teología es, ante todo, el lenguaje de la gratuidad, pero también, y por ello, el lenguaje del cuerpo que apela siempre a su realización lúdica y erótica. La dimensión lúdica apunta al juego, que es el espacio de la imaginación creativa y también de la irreverencia que traspasa los límites del orden establecido. El lenguaje de la trasgresión: anti-idolátrico. También el de los cuerpos sacrificados y oprimidos, que buscan nuevos horizontes. Por lo tanto, el lenguaje de la utopía y de la esperanza. La dimensión erótica, apunta al placer, tantas veces reprimido, por la fuerza de los valores de una “cultura” inhumana y castigadora, que niega el derecho al disfrute y, por lo general, lo desacraliza o banaliza como “vicio” o “pecado”. La dignificación del cuerpo, aparece como una de las tareas más importantes de una teología que se ha resistido a entrar en los senderos de la pasión y el deseo que habitan nuestros cuerpos. Un terreno sumamente embarazoso, por no decir prohibido.

Cabe preguntarse, ¿cómo podemos articular un lenguaje evocador de las aspiraciones más sublimes de lo humano, que recojan los anhelos y deseos muchas veces reprimidos del cuerpo, especialmente de los cuerpos oprimidos y violentados, no sólo por las fuerzas económicas y políticas, sino por las de la cultura? ¿Qué significa hablar teológicamente de las realidades más cotidianas y ordinarias de la vida, para evocar y provocar, desde la realidad del Misterio, una actitud de humanidad más

sensible y solidaria, frente a un mundo donde abunda el desamor y se carece de una espiritualidad que cultive el sentimiento genuino de solidaridad y hermandad?

Rubem Alves nos ha desafiado a caminar por nuevos senderos; difíciles porque hay que caminar por ellos y, a la vez, construirlos. Pero, como hemos podido apreciar, nos ofrece un mejor equipaje para emprender el viaje. Este equipaje se podría encontrar en las siguientes pautas que nos sugieren sus reflexiones.

La teología tendrá que dejar atrás las viejas batallas por afirmarse sobre principios doctrinales y dogmáticos. Una teología interesada en afirmar verdades eternas y exclusivas perdió validez, legitimidad y sentido. Y esto, simplemente, porque hemos tomado conciencia de que sobre la Realidad última e inefable no se puede dar cuenta en los códigos de un racionalismo, que busca fijar en verdades concebidas conceptualmente los límites de la fe. La fe no tiene fronteras; es como el aire que respiramos; sí hay que evitar contaminarlo. Y una forma de hacerlo es, precisamente, procurando ensanchar los espacios del diálogo pluralista e inclusivo.

La teología tiene que optar por el lenguaje que parece más afín a su objeto y quehacer: el simbólico. Dios es ante todo un símbolo; que es decirlo todo y no decir nada. Por eso cuando se pronuncia su “nombre” sólo queda el silencio. Es una invitación a ejercitar la reverencia, que nos hace sencillos y humildes ante lo inefable; siendo ese el lugar privilegiado desde donde vivir la experiencia del Misterio; y, a su vez, la irreverencia con los formalismos ritualistas y doctrinalistas, que se extiende a todas las formas idolátricas que las culturas fabrican para pretender eternizarse.

El lenguaje simbólico es por excelencia el lenguaje del cuerpo como el lugar del deseo. Y, dado que el deseo es una aspiración, una utopía, un horizonte de posibilidades siempre abierto —testifica de una ausencia—, nos enfrentamos, entonces, ante la necesidad de descubrir y discernir los códigos de

ese lenguaje. Y ello para articular un discurso teológico que contribuya a movilizar las potencialidades creativas del cuerpo. Se trata, por consiguiente de un lenguaje más próximo a una “racionalidad experiencial”.

La poesía ofrece un paradigma desde el cual articular un discurso teológico no interesado en construir verdades frías, petrificadas, que sólo parecen interesadas en dar cuenta de los límites del Misterio. El lenguaje de la poesía comporta una dimensión de gratuidad y de libertad acogedoras; por eso se aproxima más al lenguaje lúdico e inclusivo del juego, que estimula y moviliza la totalidad de nuestro cuerpo; de todos los cuerpos, especialmente los más dolidos y agobiados.

BIBLIOGRAFÍA

Alves, Rubem (1985). *Variações sobre a vida e a morte. O feitiço erético-erótico da teologia*. São Paulo, Edições Paulinas.

_____ (1988). “Sobre deuses y caquis”, en A. Edin Sued, et al. (1988), *Sobre deuses e caquis. Teologia, política e poesia* en Rubem Alves. Rio de Janeiro, Instituto de Estudos da Religião.

_____ (1989). “Cultura de la vida”, en Simón Espinoza, (comp.) (1989). *Hacia una cultura de paz*. Caracas, Nueva Sociedad.
Artadi, Juan M. (1990). *Razón económica y razón ética*. Santander, Sal Terrae.

Marcuse, Herbert (1972). *El hombre unidimensional*. Barcelona; Seix Barral.
Robles, Amando (2001). *Repensar la religión. De la creencia al conocimiento*. Heredia, EUNA.