



Tiempos oscuros, tiempos de monstruos: Teología de la liberación y desafíos culturales

Dark times, times of monsters:
liberation theology and cultural challenges

Luigi Schiavo *

1 Conceptualizando la cultura

Hablar de cultura es hablar de lo que permite ser lo que se es y vivir la vida que se vive. Pues, la cultura es la mediación necesaria entre la vida humana y el medio en que se está, como el marco que sujeta el cuadro, pero marco que al final acaba formando parte también del cuadro. Entre las varias definiciones de cultura, asumimos dos, que nos parecen más apropiadas: la que considera la cultura como la herramienta de adaptación al medio biológico, climático, geográfico, histórico y social donde se desarrolla la vida (LARAIA, 2002, p. 59-60), y la de Clifford Geertz, que define la cultura como el sistema simbólico de una sociedad, es decir, los significados que determinado pueblo o sociedad dan a las cosas, a los acontecimientos, a los valores, a la vida en general (GEERTZ, 1989, p. 103-104). Para la primera definición, “culturas son sistemas (de modelos de comportamientos socialmente transmitidos) que sirven para adaptar a las comunidades humanas a sus cimientos biológicos. Ese modo de vida de las comunidades incluye tecnologías y modos de organización económica, padrones de

Artigo publicado no Mutirão (*Minga*) Temático de Revistas de Teologia Latino-americanas, organizado pela Comissão Teológica Latino-americana da ASETT/EATWOT (Associação Ecumênica de Teólogos/as do Terceiro Mundo), para 2013.

* Doutor em Ciências da Religião. País de origem: Itália. Professor em San José, Costa Rica.

establecimiento, de agrupamiento social y organización política, creencias y prácticas religiosas, etc.” (LARAIA, 2002, p. 59).

En la segunda acepción, “la cultura no es un poder, algo a lo que pueden ser atribuidos casualmente los acontecimientos sociales, los comportamientos, las instituciones o los procesos: la cultura representa un contexto (sistemas entrelazados de signos interpretables), algo dentro de lo cual pueden ser detallados de forma inteligible, es decir, descritos con densidad” (GEERTZ, 1989, p. 24). Así, la cultura es como un programa de computador, un *software*, un conjunto de mecanismos de controles, planos, reglas, instrucciones para gobernar el comportamiento humano. Al final, la cultura así entendida coincide con la visión de la vida de una sociedad, o mejor, con su cosmovisión. A ese nivel, el marco, ya forma parte del cuadro, porque no se puede concebir la vida sin la cultura. Así, la cultura acaba por modelar la persona humana, que está, desde su nacimiento, inserta en el sistema cultural específico de su grupo social, y en ese sistema es educada, formada y plasmada. Aquí, cultura se traduce también en comportamientos, actitudes, normas éticas, sociales y religiosas y se expresa en artefactos materiales y científicos, en tradiciones de todo tipo, en literatura y en estructuras simbólicas e organizativas que sostienen la vida social. La religión es parte de esa construcción, que representa el esqueleto del gran edificio que posibilita o, en el que, se desarrolla la vida.

2 La teología como expresión cultural y religiosa

La teología es la manera típica que cada cultura tiene de expresar su propia experiencia de lo divino. La teología es lenguaje: símbolos, imágenes, conceptos, etc. La experiencia de lo divino es una de las experiencias que más reflejan la cultura de un pueblo. Para la tradición judeo-cristiana, por ejemplo, el concepto de dios está relacionado a la historia y se identifica con el ambiente específico de su vida, donde

hay contextos conflictivos, que van de la aridez del desierto hasta la complicada relación con los pueblos cercanos. Israel reconoce la presencia de su Dios en el proceso de búsqueda por una tierra en la que vivir, libre de la esclavitud y de la opresión y emancipado como entidad social específica, como pueblo. El mismo significado del nombre “Dios” para los hebreos, JHWH (Ex 3,14), tiene que ver con el concepto de vida, pero no una vida estática, sino dinámica, en el sentido de alguien que hace vivir, existir. JHWH será por lo tanto el dios que arranca de la esclavitud y lleva hasta una tierra de libertad y de vida. El lenguaje teológico enfocará, por lo tanto las características de ese Dios: liberador, próximo, comprometido, atento para con los explotados e indefensos, etc.

Otros pueblos, en otros contextos, desarrollarán otros conceptos de lo divino, a partir de lo que viven. Como los indoeuropeos, para los cuales, la palabra “Deivos”, que está en el origen del término “dios”, tiene que ver con la idea de luz y el significado de “cielo luminoso”, y pasó a indicar el “dios celeste” o “dios del cielo” (TERRA, 1999, p. 269). Para los indo-europeos la experiencia religiosa está relacionada con el cielo, la luz, el sol, y la lluvia. Sin eso, no hay vida. Sin embargo, las tinieblas, el frío y la sequía pasaron a indicar lo negativo, lo opuesto, lo malo. Así, su teología buscará destacar las características de un Dios en el cielo, poderoso, vencedor de los malos, etc.

Mirando al cristianismo, vemos que varios elementos teológicos están sobrepuestos: desde los que se relacionan al Jesús de la historia, estrictamente dependiente de la religión y cultura judía, hasta los desarrollos posteriores de la nueva religión, con su inserción primero en la cultura heleno-romana, y después en las culturas que siguen. La teología es la traducción de su experiencia religiosa originaria en las varias culturas.

Una de las expresiones teológicas más importantes en la historia cristiana fue y continúa siendo la teología de la liberación. Ella nace del encuentro entre la realidad social de injusticia y empobrecimiento del continente latinoamericano y

del Caribe, y el evangelio. Es consecuencia de la lectura comprometida del evangelio dentro de la realidad de pobreza, miseria, explotación, frutos de siglos de colonización del continente latinoamericano. El hambre del pueblo, sus heridas, la injusticia a la que fue y es sometido, la corrupción de la clase política, el régimen de violencia que quiere callarlo, los gritos por liberación: todo eso se vuelve ahora lugar sagrado de la experiencia de Dios, como en la historia de liberación del pueblo de Israel (Ex 3).

Sin embargo, aunque que la situación económica y social de AL no haya cambiado mucho, actualmente estamos viviendo unos cambios culturales, que nos llevan a repensar el lenguaje teológico y la manera específica de expresar la experiencia de lo divino.

3 Los nuevos desafíos culturales a la teología

Los grandes cambios culturales y la complejidad de la cultura actual, vienen a cuestionar el rígido fixismo en que se cerró el cristianismo a lo largo de mucho tiempo y su pretensión de ser la única verdadera religión. Apunto algunos desafíos de la cultura actual a la teología y a la religión en general.

A - Complejidad social y deconstrucción del lenguaje religioso

El cristianismo fue y es la religión del Occidente. Su suerte se debió a la alianza estratégica con el impero romano: si de un lado la religión proporcionaba la necesaria cohesión social, del otro lado el imperio daba soporte político a la religión y la abría a lo universal. De esa forma también el lenguaje religioso y la teología estaban orientados a la legitimación de una específica situación política, social y cultural. El concepto de Dios estaba y continúa estando, por ejemplo, asociado al concepto de rey y de emperador, fundamentando religiosamente una visión patriarcal de las relaciones sociales y políticas. No es un secreto que el monoteísmo está asociado “genéticamente” a la violencia y a la estratificación social. Por el

contrario, la afirmación y estructuración de figuras religiosas como la del diablo, servía para orientar el imaginario social en cuanto a actitudes que podían cuestionar modelos sociales, políticos y religiosos dominantes, y fortalecer la homogenización social (SCHIAVO, 2012, p. 218-231).

Un cierto tipo de lenguaje religioso y de teología fueron fundamentales para la colonización y sujeción de los pueblos conquistados durante la expansión del Occidente a partir del siglo XVI. El Dios cristiano y su religión fueron presentados y vistos como la religión de los vencedores y de los dominadores. En muchos casos fueron impuestos de forma violenta. Varias estrategias sirvieron para esa finalidad (ROMANO, 1995, 12-24), como la adecuación de los mitos ancestrales a los mitos cristianos, el arte (la famosa escuela de pintura religiosa de Cuzco: Gruzinsky, 2003, p. 271-276), la arquitectura (construcción de Iglesias), la idea de civilización asociada a los europeos, etc. Es también verdad que una ósmosis recíproca favoreció la adaptación de algunos símbolos cristianos a la realidad religiosa local y la sobrevivencia “disfrazada” de las religiones indígenas, como en el caso de la Virgen de Guadalupe, o de la Umbanda y Candomblé en Brasil.

El cristianismo se impuso como religión dominante y asumió concretamente ese papel y su lenguaje. Hoy, la complejidad y pluralismo social vienen a cuestionar tal actitud y exigen una deconstrucción de su papel, de su lenguaje y de su teología.

B - Autoreferencialidad y interrelacionalidad

El proceso emancipatorio de la cultura actual, que ve protagonistas individuos y pueblos antes dominados, lleva a repensar la relación de la religión consigo misma. El cristianismo, heredero de una postura profundamente autoreferencial, consecuencia de su cerrazón ideológica y de su situación dominante, se encuentra hoy día profundamente cuestionado en relación a su propia identidad y creencias, por el la confrontación con el rico y plural mercado religioso. Es sobretodo el paradigma cultural del cristianismo, herencia de la cultura helenista, que se estructuraba alrededor de un rígido dualismo opositor, lo que está

en crisis. Según ese paradigma, la verdad se define en el proceso de oposición con lo que no es considerado verdad, y acaba por elegir a uno de los polos como verdadero y condenar al otro. Ese proceso llevó al Cristianismo a considerarse depositario de la verdad revelada y a asumir una postura exclusivista en relación a las demás religiones. Esto acabó, en varios casos, en persecución y guerras de religión, y está en la base de la “inquisición” contra los que, internamente, no compartían su verdad. Tal paradigma considera la verdad como un depósito “objetivo” de doctrinas y creencias reveladas, que tiene que ser guardado y defendido: éste es el origen y la justificación de la función magisterial, la jerarquización, la institucionalización y la auto-referencialidad cristiana.

El nuevo paradigma pluralista invita, por lo contrario, a repensar el concepto de verdad a partir de la interrelación y del diálogo, como proceso siempre dinámico de búsqueda de algo que está constantemente envuelto por el misterio y siempre más allá de su comprensión y expresión teológica. Es una conquista colectiva y universal, no individual. De esta forma, la revelación es patrimonio de todos y no de una única religión y el diálogo interreligioso e intercultural se entiende como un instrumento necesario para el recíproco reconocimiento entre religiones y para un camino compartido.

En ese sentido, me parece interesante recuperar la idea de “frontera”, como lugar de quiebre de la autoreferencialidad: sólo asumiendo el lugar de frontera, quiero decir, sólo saliendo de lo religiosa, doctrinal, social, culturalmente, ritual, moral y jurídicamente definido y establecido, es posible que el cristianismo recupere su fuente originaria y su fuerza profética. El rígido fijismo doctrinal e institucional que caracteriza el cristianismo, fruto de siglos de tradición, sólo se quiebra con la conquista de la frontera y la vuelta a los valores que inspiraron su origen. Sin embargo, nos queda una pregunta: ¿qué es todavía lo que quedaría de la religión, de su teología y de la estructura institucional, en la frontera?

C - Cultura mercadológica y religión ética

Otro desafío a la teología viene de la cultura mercadológica actual, por la que el mercado es el regulador de la vida y de las relaciones sociales. Cuando todo es considerado dentro de la lógica utilitarista del mercado, lo que resulta es la banalización de la vida y de los valores tradicionales. El mercado global se articula alrededor de dos polos: el de la abundancia (cuánto más se posee, más se tiene la posibilidad de satisfacer las propias necesidades) y el de la privación, que incluye las grandes masas de personas excluidas, que viven una profunda insatisfacción y la violencia relacionada con el desempleo, el hambre, la corrupción económica y política, etc. Si el primer polo genera la insatisfacción relacionada al vaciamiento de lo humano (a través de la transitoriedad y relativización de los valores tradicionales), el segundo, provoca la revuelta por la pérdida de sentido de las relaciones humanas de solidaridad (JOSGRILBERG, 1999, p. 160). El pragmatismo del mercado lleva al deterioro de la ética, a la incapacidad de distinguir entre bien y mal, a la banalización del mal, a un sentimiento de apatía e indiferencia en relación al sufrimiento ajeno, al entorpecimiento de la capacidad crítica de pensar y juzgar, a la pérdida de libertad, sometiendo las personas a su lógica diabólica. Es lo que Hanna Harendt define como “tiempos oscuros: cuando el mundo humano se vuelve inhumano, inhóspito para las necesidades humanas –que son las necesidades vitales marcadas por los valores más altos de la cultura– o cuando somos violentemente echados en un movimiento en el que ya no hay ninguna especie de permanencia” (HARENDT, 1987, p. 19). La ética de mercado ofrece valores alternativos: competitividad, eficiencia, racionalización y funcionalización de los procesos institucionales y técnicos, que pueden ser sintetizados “en el valor central del cálculo de la utilidad propia, sea de la parte de los individuos, o de las colectividades que se comportan y calculan como individuos, como son los Estados, las agrupaciones de Estados, las instituciones, incluyendo las empresas y organizaciones. Son, para efecto de su cálculo de la utilidad propia, individuos colectivos” (HINKELAMMERT, 2012, p. 176). Dentro de esa lógica mercadológica del cálculo de utilidad propia, “lo indispensable, es decir, el bien de todos, se vuelve

inútil, y por tanto, invisible” (HINKELAMMERT, 2012, p. 181). Pero el mercado consigue alcanzar con su lógica las propias religiones, con la “oferta de productos variados y transitorios, la pretensión de verdades pragmáticas, la pretensión de dominio y poder de seducción, corrupción de los valores fundamentales de la vida humanas, etc.” (JOSGRILBERG, 1999, p. 164).

La lógica del mercado desafía las religiones y sus discursos teológicos a ofrecer una respuesta ética, que puntualice los valores de la solidaridad, de la convivencia, del reconocimiento de los derechos básicos, de la diferencia, de la justicia, etc. El aporte de las teologías se inserta en la necesidad de focalizar la centralidad de las relaciones humanas, corrompidas por la lógica de la utilidad propia. En este sentido nos parece importante la contribución de E. Lévinas, que con su “ética de la otredad” destaca la necesidad de un cambio ético radical, que pone la persona del otro y de sus necesidades en el centro de la atención y preocupación: “La ética heterónoma anuncia una libertad otra, una libertad del Otro y con el otro, una libertad que está inscrita en la ley y cuyo origen no es la autoafirmación, sino la apertura” (LÉVINAS, 2000, p. 38-39). La consecuencia de ese cambio será la ética de la convivencia, que se basa en la reciprocidad: “todo acto que hace un bien, no hace solamente un bien a la persona a la cual se hace el bien, sino que implica un bien para todos. Por tanto, en cuanto bien para todos, implica también un bien para quien realizó este acto. Pero lo implica solamente si se considera fuera de todo cálculo de utilidad propia. Es un bien para todos, que vuelve a ser inútil. Pero es absolutamente indispensable” (HINKELAMMERT, 2012, p. 210).

D - Religión y (de)subjetividad

El emerger del sujeto fue y continúa siendo otro desafío y un problema para el las teologías. Porque significa abrir posibilidades diferentes, plurales, en el campo de la moral, de la cultura, de las relaciones de género, de la sexualidad, de la organización social y jerárquica; en definitiva, de la diversidad y de la otredad. La

teología cristiana siempre pensó la unidad a partir de la homogenización identitaria, de la única doctrina, del único rito, de la única estructura, del único pensamiento, considerando al pluralismo como un peligro serio, que lleva al relativismo.

La preocupación por la unidad entendida como uniformidad justifica el control de las personas a través del control de su cuerpo, de sus emociones, del placer, y, por otro lado, con la propuesta de una espiritualidad desencarnada y deshumanizada, cuyo modelo es el cielo, habitado por santos y santas desexualizados y dehistoricizados, más parecidos a ángeles que a personas humanas reales e históricas. Las consecuencias de esa posición son, de un lado, una excesiva espiritualización de la vida, del otro lado, una desencarnación de lo histórico y de lo físico, que lleva al vaciamiento del sentido real de la vida y que reduce, por ejemplo, la sexualidad humana a “mera alegoría”. A las cosas les es retirada su esencia, dejando solamente la ilusión y el vacío, aquel vacío que “era el espacio donde se exhibía la subjetividad privada”. A la oposición entre cosa real y apariencia, corresponde así la oposición y el dualismo entre sustancia y sujeto (ZIZEK, 2011, p. 168-202). El vacío es llenado por la obediencia a una ley, a un rito o a un superior, donde el sujeto ya es totalmente desubjetivizado, reducido a un títere en mano de otros, y a la merced de promesas, sobretodo religiosas, que lo sacan de la vida real y lo dislocan para un mundo ilusorio y artificial. Un resultado significativo de ese proceso es la creencia suspendida o desplazada: cuando la religión se transforma en un conjunto de reglas alienadas, impuestas externamente y culturalmente relativas, ella se vuelve a un estilo de vida de la comunidad que es asumido “naturalmente”, con sus ritos y costumbres religiosas, dejando sin embargo de ser adhesión profunda a una creencia y a un proyecto histórico que transforma la vida y la sociedad (ZIZEK, 2011, p. 12-15).

Conclusión

Lo que decía Gramsci (1975, p. 311) respecto a los regímenes dictatoriales del siglo XX: «El viejo mundo está muriendo. El nuevo demora en aparecer. Y en ese claro-oscuro, nacen los monstruos», puede ser aplicado a la actual situación cultural. Ojalá consigamos superar miedos y certezas y recuperar el auténtico espíritu cristiano, más allá de las formas religiosas institucionales y de sus discursos teológicos. Y en diálogo creativo con la actual cultura y los demás discursos religiosos y propuestas espirituales, repensemos, desde las varias fronteras de la humanidad, ese nuestro mundo, para que se transforme realmente en un “mundo otro”.

REFERÊNCIAS

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTD, Livros Técnicos e Científicos Editora, 1989.

GRAMSCI, Antonio. **Quaderni del carcere** .v. I. Torino: Einaudi, 1975.

GRUZINSKY, Serge. **A colonização do imaginário. Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol**. Séculos XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

JOSGRILBERG, Rui. Ética e religião na cultura contemporânea (ou o mal-estar ético e religioso numa sociedade perversa). In: **Culturas e Cristianismo**, São Paulo: Loyola; UESP, 1999. p. 157-181.

HARENDT, Hanna. **Homens em tempos sombrios**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

HINKELAMMERT, Franz. **Lo indispensable es inútil**. Hacia una espiritualidad de la liberación. San José (Costa Rica): Editorial Arlekin, 2012.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura**. Un conceito antropológico. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

LÉVINAS, Emmanuel. **La huella del otro**. México (D.F.): Taurus, 2000.

ROMANO, Ruggiero. **Os mecanismos da conquista colonial**. São Paulo: Perspectiva, 1995.

SCHIAVO, Luigi. **La invención del Diablo**. Cuando el otro es problema. San José (Costa Rica): Lara Ed., 2012.

TERRA, J. E. M. **O deus dos indo-europeus**. Zeus e a proto-religião dos indo-europeus. São Paulo: Loyola, 1999.

ZIZEK, Slavoj, **El títere y el enano**. El núcleo perverso del cristianismo. Barcelona: Paidós, 2011.