

SPANISH-  
PORTUGUESE  
ISSUE

ECUMENICAL ASSOCIATION OF THIRD WORLD THEOLOGIANS  
ASOCIACIÓN ECUMÉNICA DE TEÓLOGOS/AS DEL TERCER MUNDO

# VOICES



**DOSSIER:**

**LIBERATION THEOLOGY AND NEW PARADIGMS**

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y NUEVOS PARADIGMAS

TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E NOVOS PARADIGMAS

ISSUE EDITED BY EATWOT'S INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION

VOLUME XXXVII N° 2014/4

NEW SERIES

OCTOBER-DECEMBER 2014



**LIBERATION THEOLOGY AND NEW PARADIGMS**

**TEOLOGIA DE LA LIBERACIÓN Y NUEVOS PARADIGMAS**

**VOICES**

RELEASE 1.0

<http://eatwot.net/VOICES>

#### Advertisements' pages

- *Número especial da revista HORIZONTE* -> p. 26
- *Vivir em Deus sem Deus*, Roger LENAERS -> p. 46
- *The Genesis of an Asian Theology of Liberation* A. PIERIS, - p. 52
- *Nest World Forum on Theology and Liberation* -> 77
- *Being a Pos-colonial Christian*, Diarmuid O'MURCHU -> p. 66
- *Vida eterna. Más allá de cielo e infierno*, J.S. SPONG -> p. 78
- *Aunque no haya un dios ahí arriba*, LENAERS -> p. 104
- *Teología cuántica*, O'MURCHU -> p. 132
- *Por qué tiene el cristianismo que cambiar o morir*, O'MURCHU -> p. 146
- *Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos*, Boaventura DOS SANTOS -> p. 186

# **LIBERATION THEOLOGY AND NEW PARADIGMS**

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN  
Y NUEVOS PARADIGMAS

# **VOICES**

<http://InternationalTheologicalCommission.org/VOICES>

**ECUMENICAL ASSOCIATION OF THIRD WORLD THEOLOGIANS  
ASOCIACION ECUMÉNICA DE TEÓLOGOS/AS DEL TERCER MUNDO  
ASSOCIATION OECUMENIQUE DES THEOLOGIENS DU TIERS MONDE**

**NEW  
PARADIGM  
AHEAD**

## **VOICES OF SOUTH**

**Theological Journal of EATWOT,  
the Ecumenical Association of Third World Theologians**

**New Series, Volume XXXVII,  
Number 2014/4, October-December 2014  
«Liberation Theology and New Paradigms».**

**Issue edited by  
EATWOT's Latin American Theological Commission,**

**Free Digital Printable Bilingual Edition  
Release 1.0 of December 31, 2014, ISSN: 2222-0763**

**EATWOT's Editorial Team:** Gerald Boodoo (USA), Ezequiel Silva (Argentina), Arche Ligo (Philippines), Adam K. arap Checkwony (Kenya), Kemdirim Protus (Nigeria), Intan Darmawati (Indonesia), Michel Andraos (USA) and José María Vigil (Panama).

**VOICES General Editor:** José María Vigil

Cover and lay out: Lorenzo BARRÍA and J.M. VIGIL.

If you want to print this whole Journal on paper for a local edition, please, contact VOICES, a its webpage: <http://eatwot.net/VOICES> asking for full resolution printable originals.

All the articles of this issue can be reproduced freely, since given the credit to the source.

You can download VOICES freely, at: <http://eatwot.net/VOICES>

Conception and edition of this double VOICES' issue received support of CAPES.  
A concepção e elaboração deste numero doble da VOICES teve o apoio de CAPES.

**EATWOT**  
ECUMENICAL ASSOCIATION OF THIRD WORLD THEOLOGIANS  
ASOCIACIÓN ECUMÉNICA DE TEÓLOGOS/AS DEL TERCER MUNDO  
**A S E T T**

### **EATWOT's web addresses:**

All EATWOT's addresses: ***eatwot.net***  
Institutional address: ***eatwot-TW.org***

Journal: ***eatwot.net/VOICES***  
Commissions: ***InternationalTheologicalCommission.org***  
***www.Comision.Teologica.Latinoamericana.org***  
***www.Comissao.Teologica.Latinoamericana.org***

***www.tiempoaxial.org/AlongTheManyPaths***  
***www.tiempoaxial.org/PorLosMuchosCaminos***  
***www.tiempoaxial.org/PelosMuitosCaminhos***  
***www.tiempoaxial.org/PerIMultiCammini***

# CONTENTS - CONTENIDO

Presentation / Presentación.....9

**DOSSIER:** Theology of Liberation and New Paradigms

Teologia da libertação e novos paradigmas

*Teologia e Novos Paradigmas*.....15

*João Batista LIBÂNIO* (†)

*Novos Paradigmas que a Leitura Latino-americana da Bíblia tem que enfrentar*.....27

*Carlos MESTERS e Francisco OROFINO, São Paulo, Brasil.*

*Lectura Pastoral de la Biblia y desafíos de una nueva época*.....35

*Equipo de lectura pastoral de la Biblia, Perú*

*Juan Bosco MONROY, Lima, Perú.*

*Feminismo y Teología de la Liberación*.....47

*Hugo CÁCERES, Lima, Perú.*

*Débitos e créditos da teologia latino-americana para com os Povos Indígenas*.....53

*Pablo SUESS, São Paulo, Brasil*

*Teologia de la Tierra, ayer y hoy*.....67

*José Luis CARAVIAS, Asunción, Paraguay.*



**NEW  
PARADIGM  
AHEAD**

*De las márgenes, al centro vacío*.....79  
Carlos MENDOZA-ÁLVAREZ, México DF, México.

*Dos aportaciones a la teología de la liberación:  
el paradigma holístico y el paradigma libertario*.....93  
Rui Manuel GRÁCIO DAS NEVES, Lisboa, Portugal.

*Experiencia religiosa y nuevos paradigmas*.....105  
Simón Pedro ARNOLD, Lima, Perú.

*Teología y Política: Desafíos a la teología de la liberación*.....113  
Marcelo TREJO, Santiago del Estero, Argentina.

*Além do ateísmo. A partir da teologia de Paul Tillich*.....121  
Etienne A. HIGUET, São Paulo, Brasil.

*Teología de la liberación y pensamiento poscolonial*.....133  
Héctor LAPORTA, Lima, Perú – Brooklin NY, EEUU.

*O futuro do presente da leitura bíblica latino-americana*.....147  
Nancy CARDOSO PEREIRA, Rio de Janeiro, Brasil.

*La teología de la liberación y su contribución a la Iglesia cubana*.....171  
Carlos M. CAMPS CRUELL, Matanzas, Cuba.

**E ADEMAIS / OUT OF DOSSIER:**

*Auf dem weg zu einem 'post-religionalen' Paradigma*.....179  
Reinhard KIRSTE, Deutschland.



# Presentation

For several years now, each year's final issue of VOICES has recovered and published in digital form the MINGA of Latin American women and men theologians, in order to encourage Latin American theological journals. It has been an initiative of the past four consecutive years, crowning as it were our on-going-activities and has been greatly appreciated and warmly welcomed by magazines, which on their part during the previous months had been publishing these articles in paper form.

This present issue is specifically the fourth Latin American MINGA, coordinated and put together by the Latin American Theological Commission of EATWOT. The fifth is already well advanced, and soon will be on hand for our readers on these same digital pages.

"Liberation Theology and New Paradigms" was the theme chosen for this fourth MINGA. In no way do we repent of Liberation Theology and we continue walking faithfully in its spirit, but we recognize that since its founding "there has been a lot of rain" and "much water has passed under the bridge", and its not up to us to repeat what has already been lived. With the lights and challenges of new paradigms that here and there have been emerging, it is necessary to rethink Liberation Theology, and even the Christian faith itself.

Our fourteen carefully chosen authors, strive to present, from various backgrounds, these new challenges -- "paradigm shifts" that Liberation Theology has to take into consideration. We believe, in all simplicity, that this "volume" of our magazine is also the first of its kind dedicated -- at least in our hemisphere -- to this new theme barely appearing on the horizon. We consider ourselves fortunate, to be able to offer our readers the enjoyment of this early reflection on this issue offered by the hand of EATWOT.

As an “extra” to round out our issue, we have a German commentary by Reinhard Kirste recently published online regarding the "theological proposal for a post-religional paradigm" that EATWOT has presented on several occasions. We thank Reinhard for his considerations on this proposal by EATWOT, and his collaboration towards its dissemination in the German-speaking world.

In 2015 VOICES hopes to offer important materials, of good quality, useful for pastoral activity, drawn from different geographical areas of our Third World.

The year 2015 -- precisely April 10 -- marks the 60th anniversary of the death of Teilhard de Chardin. Although he spent much of his life in China, in the first decades after his death it was in the West where his work found greatest eco. Lately however, knowledge of him and his influence has been spreading more and more into Asia and Africa.

The first issue of VOICES in 2015. intends to present the concluding conference materials on Teilhard de Chardin and Asia, held in Sri Lanka, as originally published by VOICES. Our magazine wishes to thank the organizers for preferring us to make public their materials through its pages.

The next number, on which we have been working for 5 months, will recover a new MINGA of articles on the topic: “Teilhard de Chardin today, and as seen by the South”. We feel sure it will be original, provocative, and eminently useful.

The next “World Social Forum” is already on the near horizon. It will be held in Tunis from the 25th to 30th of this coming March. The WFTL, “World Forum on Theology and Liberation”, which will be at the Forum, will be able to share with us their thoughts, as voices of the third world.

Besides our first issue of 2105, worked up from Asia, we hope to have another, as promised, worked up from our African EATWOT.

Despite our poverty and ineptitude, we are doing everything possible to maintain these third world VOICES open to the public. As always we count on your consideration and support.

Sisterly and Brotherly yours.

**The Latin American Theological Commission of EATWOT**

*Comision.Teologica@Latinoamericana.org*

*Comision.Teologica.Latinoamericana.org*

*comision.teologica.latinoamericana.org/indexEnglish.html*



# Presentación

Desde hace ya varios años, el último número del año de VOICES recoge y publica en forma digital la «MINGA Latinoamericana de teólogos y teólogas, en favor de las revistas latinoamericanas de teología». Es una iniciativa que corona su andadura ya por cuarto año consecutivo, con gran aprecio y acogida por parte de las revistas, que por su parte publican los artículos en papel en los meses anteriores del año.

Ésta aquí publicada es concretamente la IVª MINGA latinoamericana, coordinada y animada por la Comisión Teológica Latinoamericana de la EATWOT. La Vª ya está muy adelantada, y pronto la verán nuestros lectores sobre estas mismas páginas digitales.

El tema elegido para esta IVª MINGA fue el de «Teología de la Liberación y Nuevos Paradigmas». De la Teología de la Liberación no nos arrepentimos, continuamos caminando fielmente en su espíritu, pero reconocemos que desde sus tiempos fundacionales «ha llovido ya mucho», ha pasado demasiada agua bajo los puentes, y no podemos repetir sin más lo ya vivido: con las nuevas luces y los desafíos de los nuevos paradigmas que por aquí y por allá han ido surgiendo, se hace necesario replantear la teología de la liberación, como la misma fe cristiana.

Catorce autores, cuidadosamente escogidos/as, se esfuerzan por presentar, desde diversas áreas, esos nuevos desafíos, los «cambios de paradigma» que la teología de la liberación debe asumir. Creemos, con toda simplicidad, que este «volumen» de nuestra revista es también el primer volumen que se dedica –en nuestro hemisferio al menos– a este tema, nuevo y apenas iniciado. Estamos pues de enhorabuena, e invitamos a nuestros lectores a estrenar este tema de reflexión, de mano de la EATWOT.

Completa el número –fuera del dossier– un comentario alemán, de Reinhard KIRSTE, publicado recientemente en la red, sobre la «propuesta teológica de paradigma pos-religional» que la EATWOT ha presentado en diversas ocasiones. Agradecemos a Reinhard su aprecio por esta propuesta de la EATWOT, y la colaboración a su difusión en el mundo germanoparlante.

En 2015 VOICES espera ofrecerles materiales importantes, de calidad, y útiles también para la práctica pastoral, elaborados desde diferentes áreas geográficas de nuestro Tercer Mundo.

En este año 2015, concretamente el 10 de abril, se cumplen 60 años de la muerte de Teilhard de Chardin. Aunque vivió buena parte de su vida en China, donde más eco encontró en los primeros decenios tras su muerte fue en Occidente. Sin embargo, últimamente su conocimiento y su influjo se va extendiendo más y más por Asia y África.

Así, el primer número de VOICES espera presentar los materiales conclusivos de la Conferencia sobre Teilhard de Chardin y Asia, tenida en Sri Lanka, publicados por VOICES como publicación original. La revista agradece a los organizadores su preferencia por hacer públicos sus materiales a través de sus páginas.

El número siguiente, en el que llevamos trabajando ya 5 meses, recogerá una nueva MINGA de artículos sobre este tema: *Teilhard de Chardin hoy, y visto desde el Sur*. Estamos seguros de que será original y provocador, y sobre todo útil.

El próximo Foro Social Mundial ya está en el horizonte cercano. Va a ser en Túnez, del 25 al 30 de marzo próximo. El *WFTL*, Foro Mundial de Teología y Liberación, que se hará allí presente, podrá compartírnos sus reflexiones, como *voces del tercer mundo*.

Además del primer número de 2105, elaborado desde Asia, esperamos poder ofrecer otro este mismo año, como ya nos fue prometido, elaborado desde la sección africana de EATWOT.

Hacemos lo posible, cargados de pobreza e ingenio, para mantener en pie, con dignidad y elegancia, estas VOICES of the Third World. Contamos con su comprensión y apoyo. Fraternal/sororalmente,

**Comisión Teológica Latinoamericana de la EATWOT**

*Comision.Teologica@Latinoamericana.org*

*eatwot.net/VOICES*



**NEW  
PARADIGM  
AHEAD**

Paradigm shift





# Teologia e Novos Paradigmas

† João Batista LIBÂNIO

Belo Horizonte, Brazil

Este artigo foi escrito pelo Pe. Libânio poucas semanas antes de ele falecer, porque quis participar no número colectivo sobre «Teologia da libertação e novos paradigmas», escrito em um mutirão para as revistas latinoamericanas de teologia, animado pela Comissão Teológica Latino-americana da ASETT/EATWOT para 2014.

O termo paradigma entrou em moda e se usa com os mais diferentes sentidos depois da reflexão inicial de Th. Kuhn<sup>1</sup>. H. Küng fez excelente transposição para o campo da teologia. Na base de afirmar o surgimento de novo paradigma estão “as grandes e profundas modificações na história da teologia e da Igreja”. Da mudança nasce o novo paradigma. Termo amplo e elástico unido a notável precisão e concretude<sup>2</sup>. Aqui no artigo apontaremos elementos de mudança no contexto eclesial e social da teologia da libertação [TdL], considerada um macroparadigma que está pedir novas reformulações e, se quisermos, nova refundação do paradigma básico para dar conta das novidades do momento atual. Por questão prática, aludirei no artigo ao surgir de “novo paradigma da TdL”. H. Küng sob o nome de paradigma ecumênico-contemporâneo põe a teologia da libertação que envolve entre parênteses as teologias feminista, negra e do Terceiro Mundo<sup>3</sup>. Lançaremos dois olhares: um para dentro da Igreja e outro para fora no contexto da América Latina.

## OLHAR PARA DENTRO

### Novas perspectivas

Parece cedo dizer, mas esperamos que a Igreja católica anuncie mudanças maiores em dois níveis. No nível simbólico, o Papa Francisco está a mostrar que a orienta na direção da simplicidade, de maior proximidade com as pessoas, de maior transparência. No nível real da instituição está a anunciar também modificações. Ele “constituiu um grupo de cardeais para aconselhá-lo no governo da Igreja universal e para estudar

<sup>1</sup> KUHN, Th. S. *A estrutura das revoluções científicas*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1978.

<sup>2</sup> KÜNG, H. *Teologia a caminho. Fundamentação para o diálogo ecumênico*. São Paulo: Paulinas, 1999, p. 150ss.

<sup>3</sup> KÜNG, H. *Teologia a caminho...*, p.155, 230s

um projeto de revisão da Constituição Apostólica *Pastor Bonus* sobre a Cúria romana”<sup>4</sup>

## Teologia e liberdade

O clima de abertura, que se instala na Igreja, abre novas possibilidades de fazer teologia. O número elevado de teólogos advertidos e condenados nas últimas décadas freou, sem dúvida, a produção teológica. O teólogo escrevia com dois olhares: um para a escrita fruto dos próprios estudos, reflexões, experiências e outro para as instâncias romanas censurando as próprias ideias sob o temor das possíveis represálias. Em termos de paradigma, estava-se sob o paradigma da vigilância da ortodoxia. Espera-se, no presente, caminhar para maior espaço de liberdade, de criatividade a respeito da interpretação interna da fé, máxime em campos delicados como a eclesiologia, a cristologia e a moral. Referir-nos-emos nesse artigo a esses tratados.

## Eclesiologia

A eclesiologia estava presa à estrutura fortemente centralizadora dos três centros: Papa, bispo e pároco. Nela não cabia uma verdadeira teologia do leigo, já que o clericalismo a condicionava altamente. Agora surge a oportunidade de desenvolvê-la com amplitude e nela tocar temas delicados como a ordenação de *virii probati*, o papel da mulher, o peso dos fiéis leigos/as na escolha da própria hierarquia e na reflexão teológica.

Há um nível tipicamente canônico e outro de natureza teológica. O canônico sobrepôs-se ao teológico. O novo paradigma inverte o movimento. Serve de exemplo o que aconteceu com intuições teológicas importantes do Concílio Vaticano II que naufragaram sob a carga canônica. Até onde os fiéis leigos da comunidade paroquial, diocesana e até mundial têm, pela força do sacramento do batismo, real poder na estrutura da Igreja? A teologia do batismo em face da do sacramento da Ordem carece ainda de espaço para crescer. Por causa do dominante clericalismo do 2º milênio e do início do 3º, faltou-lhe oxigênio. Espera-se que na virada do pontificado pela via original da renúncia a eclesiologia quebre paradigmas antigos e encete nova configuração.

O novo paradigma eclesiológico ditaria teologicamente o espírito para o Direito Canônico, pediria maior flexibilidade das leis em vista do espírito. Assumiria em termos teológicos a clássica tensão de M. Weber entre carisma e instituição. Toca à teologia ditar o carisma e controlar

<sup>4</sup> <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/519256-papa-cria-comissao-de-cardeais-para-reformar-a-curia>

como ele está sendo institucionalizado e rotinizado e não o contrário como tem acontecido. O canônico tem engessado a teologia.

## Cristologia

A cristologia tem oscilado nos últimos tempos. Desde o movimento bíblico do século XIX, acentuado no século XX, a figura do Jesus histórico tem ocupado lugar proeminente na cristologia. Com isso, a relação ideológica do Cristo glorioso com o poder institucional, quer político, quer eclesial, cedeu lugar para o Jesus palestinese, andarilho, pobre entre os pobres.

Nas últimas décadas, em reação à teologia da libertação que acentuou o seguimento do Jesus histórico, onda espiritualista e carismática frisou o Cristo da fé. O texto de Aparecida joga com as duas tendências. Na estrutura geral, o documento insiste na consciência de que a Igreja Católica tem algo a oferecer ao mundo e aos católicos egressos a fim de recuperá-los. Precisa entusiasmar os católicos, ameaçados de acomodação e mediocridade para não ter medo. Para tal, carece propiciar experiência e encontro pessoal com Cristo na Igreja. Proposta fundamental e relevante.

A questão, porém, levanta-se sobre que figura de Cristo apresentar. Há duas afirmações teológicas absolutamente corretas. O Jesus palestinese é o Cristo ressuscitado e glorioso e Cristo ressuscitado e glorioso é o Jesus histórico. Trata-se de perguntar em dado momento e em determinada situação histórica, qual das duas afirmações merece maior relevo pastoral?

O paradigma cristológico da teologia da libertação reforça a segunda afirmação. Prefere deter-se na figura do Jesus histórico como aquele que mais ilumina a condição social da América Latina. Por isso a teologia da libertação o acentuou e teve momentos de presença e relevância. Como ultimamente se deslocou para a outra tendência, cabe, mais uma vez, insistir no seguimento do Jesus histórico como sendo este o verdadeiro encontro com Cristo. A expressão “encontro com Cristo” sofre certa ambiguidade. Pode significar experimentar afetiva e festivamente o Cristo que consola ou seguir o Jesus no compromisso radical que ele viveu em seu tempo, deixando a casa de Nazaré, adotando a vida de andarilho, convivendo em pobreza com os pobres. A TdL abraça a segunda alternativa.

Santo Inácio elucida bem a importância do seguimento de Jesus no momento da decisão de vida na Segunda Semana<sup>5</sup>. Na “oblação de maior estima” da meditação do Reino, o exercitante quer e deseja imitar a Jesus

<sup>5</sup> de LOYOLA, I.. *Exercícios espirituais*. Porto Alegre: [s.n.], 1966. As citações se farão do parágrafo e não da página para facilitar encontrá-las em outras edições. Abrev. EE. EE.

“em suportar todas as injúrias e toda ignomínia e toda pobreza”<sup>6</sup>. Na meditação das Duas Bandeiras retoma o seguimento de Jesus na pobreza, no desejo de opróbrios e menosprezos como caminho para a humildade<sup>7</sup>. Na consideração dos Três Graus de Humildade encontra o exercitante com o terceiro modo de humildade perfeitíssima que consiste em imitar e assemelhar-se a Cristo Nosso Senhor preferindo pobreza, opróbrios e ser tido como néscio e louco por Cristo<sup>8</sup>. Relendo hoje os textos de Inácio, percebemos como eles ressudam seguimento do Jesus histórico como elemento fundamental para o discernimento da opção de vida.

A pergunta por novo paradigma nos leva mais longe. Não só significa contrapor-se à tendência espiritualista em curso, que enfraquece o seguimento do Jesus palestinese, mas aprofundar o veio da *kénosis* que aparece na carta de S. Paulo aos filipenses. Ele exorta a que tenhamos “o mesmo sentir e pensar que no Cristo Jesus” (Fl 2, 5). Em seguida, explicita em que consiste aquilo por que passou Jesus. “Ele, existindo em forma divina, não considerou como presa a agarrar o ser igual a Deus, mas despojou-se, assumindo a forma de escravo e tornando-se igual ao ser humano. Aparecendo como qualquer homem, humilhou-se, fazendo-se obediente até à morte – e morte de cruz” (Fl 2, 6-8).

A teologia da *kénosis* ainda não avançou suficientemente para entender o silêncio de Deus no mundo, a pluralidade de expressões religiosas independentes de Jesus, a impotência do Jesus histórico de tocar tantos corajosos, os limites de sua revelação histórica. A dificuldade de avançar em tal teologia vem da fixação no que segue no próprio texto da carta aos Filipenses: “Por isso, Deus o exaltou acima de tudo e lhe deu o Nome que está acima de todo nome, para que, em o Nome de Jesus, todo joelho se dobre no céu, na terra e abaixo da terra, e toda língua confesse: “Jesus Cristo é o Senhor”, para a glória de Deus Pai (Fl 2, 9-11). A glorificação de Jesus, as definições dogmáticas dos Concílios ecumênicos, o ensinamento tradicional acentuaram o lado do poder divino de Jesus. Como entender então o limite histórico de quem é Deus? Como dialogar com outras religiões que não conhecem nem reconhecem a Jesus?

A cristologia da *kénosis* permite entender melhor que significa que ele renunciou “o modo divino de caminhar entre nós” e por isso assumiu tantas insuficiências. Como conjugar tais reflexões com a teologia da união hipostática, do conhecimento e comunhão imediata que Jesus tinha com Deus Pai. Alguns reduziram a *kénosis* à renúncia dos efeitos

<sup>6</sup> EE. EE. n. 98.

<sup>7</sup> EE. EE. n. 146.

<sup>8</sup> EE. EE. n. 167.

da “visão beatífica” de Deus que Jesus gozava aqui na terra. Outros vão mais longe. E evitam o termo “visão beatífica” para sinalizar a seriedade do mistério da encarnação.

A teologia da *kénosis* tem consequências eclesiológicas. Se Jesus Cristo renunciou a segurança, clareza, transparência, evidência do “do modo divino” com muita mais razão a Igreja não o possui. Se Jesus assumiu a fragilidade da carne, a Igreja não tem por onde arvorar-se em instância de poder absoluto. A própria infalibilidade da Igreja recebe outra interpretação na perspectiva da *kénosis*. Nesse sentido, a renúncia de Bento XVI acenou para a fragilidade da pessoa que possui a dignidade suprema na Igreja.

## Moral

No campo da Moral, abre-se a perspectiva de romper com o paradigma estoico da sacralidade normativa da lei natural sobre a qual a Igreja detém interpretação autêntica, definitiva e injuntiva. A historicização da lei natural modifica-lhe profundamente o sentido. Dois campos hoje disputam especialmente novas interpretações: a moral sexual e a relacionada com a vida. Campos extremamente delicados devido à gravidade das consequências para a vida humana de posições arbitrárias.

Anuncia-se, como possível caminho novo, maior clareza na distinção entre ética e moral. A Igreja se restringiria como instância autoritativa ao campo da moral católica e discutiria em pé de igualdade com as ciências, com a sociedade, com o mundo secular a temática da ética. Para a primeira, usaria as fontes com que trabalha desde a Escritura, a sua interpretação ao longo da Tradição, práticas e costumes eclesiais, ensinamentos do magistério, de mestres e doutores da Igreja. Nesse campo, falaria para os fieis com a autoridade que lhe compete, resguardada a famosa objeção de consciência por parte das pessoas afetadas.

Quando se tratasse de temas éticos, os seus argumentos valem pela força racional, humana que eles possuem, acessível e discutível pelas inteligências humanas sem recurso a algum procedimento autoritativo.

Para o cristão concreto, haverá momentos de conflitos não fáceis de solução entre a percepção ética de determinada ação ou atitude e o ensinamento moral da Igreja, especialmente quando o cristão exerce alguma função pública, sujeita a legislações seculares.

O paradigma da secularização amplia a presença no interior da Igreja, na prática dos cristãos, nos costumes da sociedade. Em face dele, vale apelar unicamente para a ética e não mais para prescrições e ensinamentos eclesiais. Estes perdem cada vez mais audiência como tal e se medem pelo valor intrínseco e racional que demonstram.

## OLHAR PARA FORA

Voltemos o olhar para fora da Igreja. Que novos paradigmas anunciam para a teologia? O primeiro e de sempre se chamam pobres. Mudaram alguns aspectos importantes de tal maneira que eles merecem novo paradigma. Situemos o problema.

### Os pobres

A teologia da libertação nasce da experiência de Deus em relação com os pobres. A predileção de Deus pelos pobres, a prática de Jesus com os pobres e como pobre e a realidade latino-americana de dominação e opressão dos pobres desencadearam reflexão teológica original e inovadora. Visava-se ao pobre entendido como fruto da opressão do sistema capitalista. Mais que pobres, empobrecidos e explorados, criados pelos mecanismos opressores, de maneira coletiva e dialética. E por isso, provocados a empenharem-se em processo de libertação<sup>9</sup>. Na América Latina, o pobre irrompeu nas comunidades eclesiais de base e na sociedade<sup>10</sup>.

Fatores eclesiásticos e culturais puseram em crise o paradigma da opção pelos pobres. Para alguns significou o sepultamento da TdL. As urgências presentes se apresentavam outras: a cultura de massa, a Nova Era, o surto pentecostal carismático, o diálogo com as religiões, a explosão da tecnologia da comunicação, o novo paradigma humanista ecológico.

No entanto, o neoliberalismo e certa melhoria da vida econômica das classes operárias não significaram, de modo nenhum, a superação da pobreza e da injustiça social. A desigualdade social continua ainda escandalosa e, além disso, perceberam-se novas expressões de dominação.

Avançou-se na compreensão de pobre na atual situação: “a pobreza significa morte: morte injusta, morte prematura dos pobres, morte física” e também “morte cultural”<sup>11</sup>. Os pobres vivem perto da morte em todos os sentidos: física, psíquica, cultural, espiritual. O novo paradigma da opção pelos pobres envolve a luta por todos esses aspectos e valores no processo de libertação. Acrescente-se o gravíssimo problema das massas

<sup>9</sup> LOIS, J. *Opción por los pobres. Síntesis doctrinal*, en VIGIL, J. M. (Ed.), *La opción por los pobres*, Sal Terrae: Santander 1991, p. 10s.

<sup>10</sup> GUTIÉRREZ, G. *A força histórica dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1984. 2. ed.

<sup>11</sup> GUTIÉRREZ, G., *Renovar la opción por los pobres*, in Sal Terrae 983 (octubre, 1995), p.679s cit. por LOIS, J.. Gustavo Gutiérrez: *En busca de los pobres de Jesucristo*, in Sal Terra 85/6 (1997), n. 1002, p. 506.

de migrantes em busca de sobrevivência no interno dos países e para fora deles. A opção pelos pobres carece de reflexão consistente sobre tal situação mundial.

Caminhamos para a sociedade pós-industrial do conhecimento depois do enlouquecido desenvolvimentismo com gigantescas fábricas poluidoras e com trabalhos pesados sobre os operários. Ela caracteriza-se pela profunda transformação do mundo da produção, da gestão e do consumo. Sofre a influência das redes de informação e dos instrumentos eletrônicos que estão a substituir a mão de obra bruta, o primitivismo das organizações e a cansativa busca de consumo da sociedade. Os computadores planejam o tipo, a quantidade, a maneira de produção.

Em relação à realidade dos pobres, fica cada vez mais claro que os excluídos – nações, classes, indivíduos – do mundo da informática estão destinados a ser os pobres do futuro. Não saberão como situar-se em realidade altamente informatizada. Cresce ainda mais a desigualdade social em todos os níveis.

A famosa distinção de classes desloca-se. No topo, estão os que geram conhecimentos. Aí se acumulam as grandes fortunas. Haja vista os senhores do Microsoft. Os que se especializam em administrar tais conhecimentos participam bem das riquezas. A grande massa usufrui simplesmente desses bens. E os excluídos deles circulam pelos campos da pobreza. Tal situação pede repensamento da opção pelos pobres. A entrada no mundo do trabalho condiciona-se ao domínio das tecnologias de informação. Sem educação e sem acesso a elas, os pobres apenas colhem as migalhas que caem da lauta mesa de conhecimento informatizado.

## As Religiões

A teologia considerava as diferentes religiões com os binóculos da distância, como tema teórico a fim tematizar com maior clareza a originalidade salvífica do cristianismo. Alimentou durante séculos as ondas missionárias que levavam o evangelho da salvação aos outros povos.

As massas de migrantes têm trazido para dentro das regiões cristãs membros de outras religiões. O problema já é o vizinho. Como pensar a relação religiosa com ele? Que significa teologicamente a crescente relevância das religiões no mundo de hoje, tanto no campo estritamente religioso, como político e até militar?

Ao lado de tal dado de mudança física e geográfica dos polos religiosos, processa-se outra transformação ainda mais provocante. Pela via internética, tem-se acesso a práticas religiosas oferecidas pelas religiões desde as clássicas até as mais bizarras. As pessoas têm condições hoje de

selecionar exercícios religiosos de qualquer religião, sem condição necessariamente afiliar-se a ela. Torna-se crescente o procedimento religioso de quem se situa em face das religiões como se elas fossem lojas de um supermercado de onde retiram a mercadoria espiritual de que necessitam ou gostam<sup>12</sup>.

Como pensar as práticas religiosas nesse extremo individualismo como simplesmente feitas para o consolo, gosto e até mesmo arbítrio das pessoas? Está longe da religião cristã que apresenta a fé no tríplice movimento de interpelação, conversão e compromisso. O novo paradigma religioso não pode perder a força de transformação do coração, da vida das pessoas em ordem à práxis que pede a mudança de um sistema injusto e opressor.

O encontro interreligioso parece pôr como ponto fundamental o diálogo em torno da libertação e não tanto de dogmas, doutrinas e práticas religiosas. Nesse contexto, a fé cristã tem a novidade de apresentar a Deus, a práxis de Jesus e ação do Espírito Santo na perspectiva libertadora. Por esse lado, o diálogo se torna libertador e não injuntivo, fundamentalista e dogmatista.

### O debate com as ciências

O novo paradigma da TdL tem trabalhado quatro campos importantes. Por questão de espaço, apenas os indicamos. As ciências em conúbio crescente com a tecnologia e subsidiada pelo capital financeiro, especialmente na biotecnologia e na informática, levantam pesados questionamentos à teologia e demandam novo modo de ambas se relacionarem. Não basta mais a resposta medieval, retomada por alguns setores eclesiástico, das três afirmações clássicas. Não há possibilidade de incompatibilidade entre fé e ciência, por Deus ser o autor de ambas. Então, ou a afirmação científica está equivocada ou a interpretação da fé.

Sem dúvida, assintoticamente e na eternidade celeste, não haverá contradições entre ambas. Mas vivemos na história e nela temos de resolver os problemas. E não raro as afirmações dogmáticas e científicas batem de frente. Eis aí a tarefa de construir novos paradigmas que melhor respondam a tais choques.

---

<sup>12</sup> VERNETTE, J. *Les déviances du religieux*, in CHANTEUR, J.; VERNETTE, J. et alii, *La vie intérieure. Une nouvelle demande*, Académie d'Éducation et d'Études Sociales. Annales 1996-1997, Paris: Fayard, 1998, p.73.

## A presença da mulher no mundo eclesial e na teologia

No interior do primeiro paradigma clássico da TdL surgiu o grito das mulheres para a necessidade de refletir o papel delas tanto na produção da teologia em outra perspectiva como na vida eclesial. Já se caminhou muito na confecção da teologia feminina<sup>13</sup>.

Não se trata unicamente de uma teologia que interpreta com olhar feminino o mistério da revelação, mas implica construir uma teologia “universal” no sentido de afetar a toda a compreensão da fé cristã e eclesial. Há questões graves em que se identifica sem mais a revelação com formulações não isentas de visão unilateral masculina especialmente no campo da sexualidade e da eclesiologia. Por aí caminha novo paradigma que tem sido bloqueado por normas canônicas e eclesiásticas.

## Teologia e as etnias

Marcou o campo da TdL a obra do teólogo negro americano J. Cone: *A black theology of liberation*<sup>14</sup>. Se não me engano, no IV Congresso Internacional Ecumênico em 1980, em São Paulo, este teólogo americano questionou a TdL por desconhecer a questão étnica. E fez a contundente afirmação: *God is Black*, Deus é negro.

Na América Latina, assumiu-se a problemática étnica tanto por parte da cultura indígena<sup>15</sup> quanto negra<sup>16</sup> na perspectiva da libertação. E agora que novidade tal paradigma apresenta nos dias de hoje? Até onde a etnia ainda pertence ao campo da marginalização e demanda perspectiva libertadora? A novidade parece vir de dois fatos simultâneos e anta-

<sup>13</sup> Seria longo elencar a significativa teologia feminina. As três antologias oferecem informação da riqueza da produção teológica feminina e das teólogas: AZCUIY, V. R. (Coord.) DI RENZO, G. M. (Coord.) LÉRTORA Mendoza, C. A. (Coord.). *Diccionario de obras de autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*. Buenos Aires: San Pablo, 2007; *Antología de textos de autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*. Buenos Aires: San Pablo, 2008; *Estudios de autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*. Buenos Aires: San Pablo, 2009.

<sup>14</sup> New York: Orbis Books, 1995.

<sup>15</sup> MARZAL, M.; ROBLES, J. R. et Alii. *O rosto índio de Deus*, Petrópolis: Vozes, 1989; SUESS, P. *Alteridad-Integración-Resistencia. Apuntes sobre la liberación y la causa indígena*, in *Revista latinoamericana de teología* 2 (1985), p. 303-319.

<sup>16</sup> ASETT, *Identidade negra e religião*, S. Bernardo do Campo, Liberdade/CEDI, 1986; BEOZZO, J. O. *A situação do negro na sociedade brasileira*, Petrópolis: Vozes, 1984; SILVA, A. A. da. *Evangelização e inculturação a partir da realidade afro-brasileira*, ANJOS, M. F. dos, (org.). *Inculturação: Desafios de hoje*, Petrópolis: Vozes, 1994, 95-95-117; ID. *Inculturação, Negritude e Teologia*, in *Convergência* 29 (1994), p. 35-46.

gônicos. De um lado, numerosas massas de africanos, haitianos e outros demandam países em que consigam viver dignamente. Doutro lado, os países desejados procedem contraditoriamente com os migrantes. De um lado, necessitam deles para trabalhos que os nativos já não querem fazer. De outro lado, sentem a ameaça das grandes massas que chegam provocando desemprego, mudanças culturais, transtornos religiosos temidos pelos habitantes hóspedes.

O novo paradigma étnico precisa contemplar a atual situação do capitalismo neoliberal que está a fazer migrar muitas etnias e a ameaçar-lhes a cultura e a prática religiosa. Misturam-se ao problema étnico a situação econômica, a prática religiosa e a rejeição etnofóbica que grassa, sobretudo na Europa. Simboliza a política contra os imigrantes a figura de Jean-Marie Le Pen que presidiu até 2011 a Frente Nacional, partido nacionalista francês de direita. Insistentemente vociferou contra os estrangeiros que vinham trabalhar na França.

## Ecologia

Aqui se abre o campo maior para o novo paradigma da TdL. L. Boff já o anunciou no livro “Ecologia, mundialização, espiritualidade: a emergência de um novo paradigma”<sup>17</sup>. Ele articula tal tema com a libertação do pobre em outra obra de relevo: *Dignitas Terrae - Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*<sup>18</sup>. Ultimamente ele tem dedicado as melhores energias teológicas para desenvolver esse novo paradigma.

Paulo A. Baptista, em brilhante tese doutoral, mostra a mudança de paradigma de L. Boff. Forja-lhe a designação de teoantropocósmico<sup>19</sup> para indicar a nova compreensão de Deus, de ser humano e do cosmos e as relações entre si.

O futuro do novo paradigma situa-se precisamente na interface dos campos da ecologia e da teologia sem perder a ótica do pobre. A destruição ecológica afeta sobretudo os pobres e, por sua vez, o cosmos se tornou o grande pobre a ser explorado pelo modelo desenvolvimentista do Ocidente e acelerado pelo capitalismo neoliberal consumista.

Abre aqui enorme campo de pesquisa e de criatividade no embalo dos estudos da ecologia em cujo contexto o diálogo interreligioso tem contribuição singular. H. Küng, ao considerar os conflitos que afetam a

<sup>17</sup> São Paulo: Atica, 1993.

<sup>18</sup> São Paulo: Atica, 1999. 3. ed.

<sup>19</sup> BAPTISTA, Paulo Agostinho N. *Libertação e ecologia: a teologia teoantropocósmica de Leonardo Boff*. São Paulo: Paulinas, 2011.

humanidade no presente, afirmou contundentemente que “não haverá paz no mundo sem uma paz entre as religiões”<sup>20</sup>. Parfraseando, vale também dizer que não “haverá salvação para a Terra, sem a salvação das Religiões”. As tradições das religiões ditas primitivas refletem enorme respeito à Terra. A interpretação literal dada pela tradição bíblico-cristã de que Deus submete a Terra ao bel-prazer do domínio do ser humano vem sendo contestada, especialmente depois da posição de Moltmann. Ele mostra que no centro da criação está o Sábado, a contemplação e o louvor de Deus criador e não a exploração da terra<sup>21</sup>.

### Interpelação da pós-modernidade

Fechando a proposta de novo paradigma da TdL, estão os questionamentos que a pós-modernidade levanta. Enfrentá-los exige realmente reformulação de aspectos da TdL. Por brevidade, escolhemos dois pontos fundamentais da pós-modernidade: o extremo individualismo e o presentismo.

A afirmação lapidar de L. Dumont se reforça ainda mais na pós-modernidade: “o individualismo é a ideologia da modernidade”<sup>22</sup>. Se desde o início, a TdL se preocupou com os pobres e por conseguinte com a dimensão econômica, política, social e cultural da sociedade, a pós-modernidade está exigir repensamento de posição ainda mais contundentemente crítica ao individualismo. Ele se associou a dois fatores fortíssimos: o capital financeiro e o consumismo. Dentro dessas duas coordenadas, nenhuma perspectiva social se faz possível.

Para enfrentar o presentismo, a TdL carece de renovar a perspectiva escatológica, acentuando fortemente a dupla dimensão do “já” e “ainda não”. O “já” da libertação ocupou enorme espaço na TdL. Agora cabe articulá-lo com o “ainda não” para não cair no engodo do presentismo. Ele possui terrível poder desmobilizador. Em face de qualquer fracasso presente, as pessoas desanimam. A queda do socialismo real mostrou claramente que sem perspectiva dialética escatológica o compromisso com a libertação minguava. Quantos estavam no front da luta, entregaram os pontos aderindo ao sistema e perdendo-se na depressão da vida sem sentido da droga ou bebida.

<sup>20</sup> KÜNG, H. *Projeto de ética mundial: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 108ss.

<sup>21</sup> MOLTMANN, J. *Deus na criação: doutrina ecológica da criação*. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 23ss.

<sup>22</sup> DUMONT, L. *O individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, Rio: Rocco, 1985, p. 20.

## Conclusão

Então que novo paradigma se vislumbra para a TdL? Um paradigma que valorize a liberdade interna no seio da teologia e da Igreja. No campo cristológico, que reforce a dimensão do Jesus palestinese e a categoria de *kénosis*. Na moral, que acene por nova compreensão do ser humano, sua sexualidade e o mistério da vida. Em relação aos pobres, que os situe na situação atual de proximidade da morte e da sociedade do conhecimento. No diálogo com as religiões, que se abra as suas riquezas e reinterprete libertariamente o fenômeno religioso espiritualista. No debate com as ciências, repense a dimensão biológica do ser humano e o mundo da informática na perspectiva da libertação. Em relação à mulher, que lhe caiba originalidade e presença na produção da teologia e na vida eclesial. Em face da questão étnica e ecológica, que reestruture e amplie o conceito de libertação para as raças e para a Terra. Enfim, no mundo pós-moderno, que a TdL mantenha firme a dimensão social e de perspectiva utópica, escatológica sem trégua no processo de libertação. □

## **Número especial da Revista «HORIZONTE» da PUC de MINAS, Belo Horizonte, Brasil, sobre «O Paradigma Pós-Religional» (nº 37, de 2015)**

Um número especial, em várias línguas, que continua a reflexão teológica e das ciências da religião após o lançamento da Proposta Teológica do Paradigma Pós-religional feita pela EATWOT no ano de 2011. O novo paradigma se aprofunda e prolonga com a reflexão das assinaturas mais reconhecidas neste campo:

Roger LENAERS, John Shelby SPONG, Marià CORBÍ, Diarmuid O'MURCHU, Lee CORMIE, Danny PILARIO, Geraldina CÉSPEDES, Juan MASIÁ, Simón Pedro ARNOLD, Faustino TEIXIRA, Sergio OSORIO, Don CUPITT, Stefen BATCHELOR, María LÓPEZ VIGIL, José María VIGIL...

Pode recolhê-la on line, na página da própria revista:

**<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte>**  
ou em:

**<http://servicioskoinonia.org/LibrosDigitales>**



# O caminho que temos pela frente

## Novos paradigmas que a leitura bíblica latino-americana tem que enfrentar

**Carlos MESTERS e Francisco OROFINO**

**São Paulo, BRASIL**

Este artigo foi escrito para o número colectivo sobre «Teologia da libertação e novos paradigmas», escrito em mutirão para as revistas latinoamericanas de teologia, animado pela Comissão Teológica Latino-americana da ASETT/EATWOT para 2014.

Ao tentar animar os exilados, o profeta Jeremias dá um bom conselho para pessoas que vivem a dura experiência do exílio: “levanta marcos para ti, coloca indicadores de caminho, presta atenção ao percurso, ao caminho por onde já caminhaste!” (Jr 31,21). O presente artigo quer tentar exatamente isto. Nos foi pedido "apontar os novos paradigmas que a leitura bíblica latino-americana tem que enfrentar". Nossa proposta é dar uma rápida olhada ao caminho por onde estamos caminhando desde os anos 70 até hoje para que, na medida em que olhando para trás, sobre a caminhada já feita, consigamos perceber o caminho que temos pela frente.

É a fé do povo que faz acolher a Bíblia como aquilo que ela realmente é: a Palavra de Deus para nós. Evidentemente esta Palavra de Deus insere-se na nossa história recente, nos momentos em que, aqui no Brasil, vivemos, trabalhamos, construímos, amamos, estudamos, sofremos, partilhamos, convivemos, etc. Foram muitos momentos. Alguns muito intensos, como a transição entre a ditadura militar e a nova Constituição. Outros de profunda frustração quando os governos eleitos enveredaram pelas políticas neoliberais desarticulando o movimento popular. Aos poucos fomos percebendo que este processo de inserção da Palavra, de contextualização, está sempre em mudança. Tais mudanças pedem uma contínua revisão em nossa maneira de trabalhar com a Palavra. Mas o que descobrimos mesmo em todo este processo é que só pode trabalhar com a Palavra quem se deixa trabalhar pela Palavra. Por isso temos que constatar que nós também mudamos muito! Graças a Deus!

Este artigo, como não podia deixar de ser, traduz nossa caminhada dentro do CEBI (Centro de Estudos Bíblicos). O CEBI foi criado e existe para estar a serviço da Leitura Popular da Bíblia. Nos anos 70, nas conversas com grupos de agentes de pastoral que levaram à criação do CEBI, alguns diziam que “a Bíblia é a gasolina escondida no movimento popular!”. O CEBI nasceu para explicitar, articular, dinamizar e sistematizar a leitura que o povo já fazia da Bíblia em pequenos grupos populares. Alguns destes grupos estavam situados em zona rural, outros nas periferias das cidades que começavam a inchar pelo processo galopante de urbanização na época do “milagre brasileiro” da ditadura militar (1964-1985).

Quando falamos em Leitura Popular, entendemos a leitura libertadora que se pratica nas comunidades eclesiais de base (CEBs). Este serviço prestado à Leitura Popular é o fator determinante para os métodos que foram sendo sucessivamente adotados pelo CEBI. Estes métodos são frutos do confronto constante entre a leitura Popular e a evolução do movimento popular e da educação popular nestes últimos anos.

### *Algumas observações a respeito do Movimento Popular*

É evidente que nestes anos de caminhada bíblica muita coisa mudou nos movimentos sociais e nas organizações populares. Do seu jeito, a população pobre foi encontrando novas formas de se organizar e de expressar suas buscas, sonhos e desejos. Nos anos 70, a ênfase maior estava nas denúncias e nas manifestações contra a ditadura militar e o custo de vida. Hoje, na luta contra o império neoliberal existe a tendência em atuar por meio das redes solidárias e das redes sociais via internet. Encontramos hoje uma infinidade de propostas que podem ser locais (cooperativas de catadores de lixo), regionais (movimento em defesa do semi-árido), nacionais (lei da ficha limpa) e internacionais (ONGs ecológicas). Nesta articulação exercem papel importante os novos meios de comunicação e de informação através da internet. Esta ação comunicativa gera e desenvolve novas técnicas e novos saberes no movimento popular. Seu objetivo é o “empoderamento” das pessoas e dos grupos. Isso significa que sua maior meta é fortalecer a participação efetiva das pessoas dentro da sociedade civil para quebrar o domínio do sistema financeiro neoliberal. Dominando os grandes meios de comunicação (TV, jornais e revistas semanais), o neoliberalismo consegue impor a sua tríade: individualismo, consumismo e privatização dos bens e serviços. Os sucessivos Fóruns Sociais Mundiais tornaram visível este imenso número de pequenos e localizados projetos e lutas, mostrando que os motivos e a mobilização das pessoas dependem muito de sua afinidade e de sua visão localizada dos problemas.

Por isso mesmo, ao contrário dos anos 70 e 80, existem agora novas formas de atuação e de associação dentro do Movimento Popular. Não existe tanto a busca por uma grande associação reunindo massas enormes como nas Diretas Já. Existe hoje uma mobilização pontual, local, a partir de um problema bem concreto que mobiliza tanto as pessoas atingidas como alguns grupos simpatizantes. Geralmente a mobilização é uma resposta a um apelo feito por uma ONG, internacional ou nacional, convocando as pessoas no que se chama de “participação cidadã”.

Tudo isso exige uma revisão de nossos trabalhos bíblicos. Quando o CEBI começou, no final dos anos 70, havia um grande número de movimentos sociais populares articulados na oposição ao regime militar. Nossa leitura bíblica atingia principalmente os movimentos de base presentes nas igrejas cristãs e inspirados pela Teologia da Libertação. Com a queda do regime militar e a posterior organização da democracia brasileira com a Constituição de 1988, esse quadro, evidentemente, mudou muito. As manifestações de massas pedindo participação política e liberdades democráticas desapareceram. Afinal, estamos agora num regime democrático e representativo. Não há mais necessidade de os grupos políticos se refugiarem nas igrejas. O Partido dos Trabalhadores, organizado a partir dos movimentos sociais das igrejas, sindicatos e intelectuais, era o canal político das reivindicações populares. Os movimentos viram muitas de suas plataformas atingirem o texto constitucional. É certo que muita coisa ficou apenas na letra. No entanto, a desmobilização tinha começado. E ela continua até hoje, apesar das ruas serem tomadas de vez em quando, como pelo *impeachment* de Collor ou na luta contra as privatizações tucanas, ou ainda nas manifestações de junho-julho de 2013 contra o aumento nas passagens dos transportes urbanos.

Se quisermos descobrir os novos paradigmas para uma leitura popular da Bíblia na América Latina, temos que destacar alguns eixos que estão mobilizando as pessoas e recuperando um pouco a visibilidade dos movimentos sociais e populares:

a) **A Questão da Terra** é a que melhor se destaca no cenário nacional. Dos cerca de 20 movimentos sociais rurais do Brasil, o MST é o mais conhecido porque melhor organizado na sua estratégia de comunicação. Mas não podemos esquecer a luta dos índios e dos grupos quilombolas pela regulamentação da suas reservas.

b) **O Movimento pela Ética na Política** e os grupos de Fé & Política. Esta articulação teve grandes vitórias como a destituição de Collor; os plebiscitos populares contra a privatização da Vale do Rio Doce e da Dívida Externa; a Lei da Ficha Limpa e a legislação anticorrupção. Mas também sofreu a derrota no plebiscito pelo desarmamento.

c) **O crescimento dos movimentos indígenas**, despertado pelas celebrações envolvendo os 500 anos da chegada dos brancos (1992-2000). Este movimento teve a grande vitória na demarcação da reserva Raposa-Serra do Sol e na recuperação das terras dos pataxós, no sul da Bahia. Aqui no Brasil são os indígenas que mais resistem às políticas desenvolvimentistas patrocinadas pelo PT.

d) **A luta dos afro-descendentes** em tornar seu rosto mais visível na sociedade brasileira, principalmente no campo educacional com a questão vitoriosa das cotas nas universidades e na luta pelas terras quilombolas.

e) **As grandes mobilizações dos homossexuais**, congregando milhões de pessoas nas Paradas de Orgulho Gay permitindo sua vitória no reconhecimento da união entre pessoas do mesmo sexo.

f) **As várias frentes ecológicas**. Desde a ECO-92, a luta popular se firma no campo ecológico. A resistência aos megaprojetos, às grandes barragens, ao agronegócio mobilizam e articulam muitos grupos de resistência como se viu na Rio+20 em junho de 2012.

f) **Os novos avanços da ciência** que modificam a visão e a atitude das pessoas: a informática, a biotecnologia, a física quântica, a nanotecnologia, etc.

Mas apesar de todos os avanços tecnológicos, políticos, sociais e econômicos, que nos colocam entre as 8 economias mais poderosas do planeta, ainda somos um país tremendamente desigual. Muitos grupos ainda continuam com a pauta de lutas dos anos 70/80: trabalho, saúde, transporte, educação, moradia e alimentação.

Estes são os novos desafios que nos levam a perguntar qual o papel dos novos sujeitos históricos, aquele conjunto que se esconde na palavra “povo”, eixo estruturante do movimento popular. A pergunta que fica é esta: Qual a nossa proposta para uma leitura bíblica que possa atender a estes novos desafios? A leitura bíblica está sendo influenciada por estes mesmos desafios do movimento popular. É uma influência mútua e um enriquecimento mútuo.

### ***Desafios novos levantados pela Leitura Popular***

A leitura popular traz dentro de si alguns desafios muito importantes a serem levados em conta. Enumeramos aqui cinco desafios:

#### **1. A Leitura feminista ou leitura de gênero**

Esta leitura questiona e relativiza a secular leitura machista feita pelas igrejas para manter o sistema patriarcal. A leitura de gênero não

pode ser descartada como um fenômeno passageiro nem como uma das muitas curiosidades exegéticas sem maiores consequências. Ela é uma das características mais importantes que vem surgindo de dentro da leitura popular da Bíblia. O seu alcance é muito maior do que poderia parecer à primeira vista. No Brasil ela adquire uma importância maior por causa da esmagadora maioria de mulheres que participam ativamente nos grupos bíblicos e sustentam a luta do povo em muitos lugares. No CEBI é grande o número de assessoras que se formaram nos últimos anos e que estão aprofundando a leitura de gênero não como um novo setor, mas como uma característica que deve marcar toda a leitura popular que fazemos.

## 2. Como enfrentar a realidade do fundamentalismo?

Nos encontros bíblicos promovidos pelo CEBI, abertos a pessoas dos vários setores da vida das igrejas, aparece cada vez mais o seguinte fenômeno. O estudo e a interpretação da Bíblia são feitos numa linha claramente libertadora. Mas nas celebrações, nas conversas de grupos, nas perguntas, aparece uma atitude interpretativa diferente, em que se mistura fundamentalismo com teologia da libertação. Sobretudo nos jovens! Como explicar este fenômeno? Vem de onde? Do contato com a linha conservadora, com a linha carismática, com os *pentecostais*? Será que também não vem das deficiências da atitude libertadora frente à Bíblia? Será que não vem de algo ainda mais profundo que está mudando no subconsciente da humanidade? Pois, a realidade do fundamentalismo não existe só nas igrejas cristãs, mas também nas outras religiões: judaica, muçulmana, budista... Existem até formas de um fundamentalismo secularizado. O fundamentalismo é um perigo. Ele separa o texto do resto da vida e da história do povo e o absolutiza como a única manifestação da Palavra de Deus. A vida, a história do povo, a comunidade, já não teriam mais nada a dizer sobre Deus e a sua Vontade. O fundamentalismo anula a ação da Palavra de Deus na vida. É a ausência total de consciência crítica. Ele distorce o sentido da Bíblia e alimenta o moralismo, o individualismo e o espiritualismo na interpretação. É uma visão alienada que agrada aos opressores do povo, pois ela impede que os oprimidos tomem consciência da iniquidade do sistema montado e mantido pelos poderosos. Na Igreja Católica, pela primeira vez, o documento *A Interpretação da Bíblia na Igreja* de 1993 critica fortemente o fundamentalismo como uma coisa nefasta que não respeita suficientemente o sentido da Bíblia.

## 3. A busca de Espiritualidade e o nosso método de interpretação

Em todo canto se ouve e se sente o desejo de maior profundidade, de mística, de espiritualidade. A Bíblia, de fato, pode ser uma resposta a este desejo. Pois, a Palavra de Deus tem duas dimensões fundamentais.

De um lado, ela traz uma LUZ. Neste sentido, ela pode contribuir para clarear as ideias, desmascarar as falsas ideologias e comunicar uma consciência mais crítica. De outro lado, ela traz uma FORÇA. Neste sentido, ela pode animar as pessoas, comunicar coragem, trazer alegria, pois ela é força criadora que produz o *novo*, gera o povo, cria os fatos, faz amar. Infelizmente, muitas vezes, na prática pastoral, estes dois aspectos da Palavra estão separados. De um lado, os movimentos carismáticos; de outro lado, os movimentos de libertação. Os carismáticos têm muita oração, mas muitas vezes carecem de visão crítica e tendem para uma interpretação fundamentalista, moralizante e individualista da Bíblia. Por isso, a sua oração, muitas vezes, carece de fundamento real no texto e na realidade. Os movimentos de libertação, por sua vez, têm muita consciência crítica, mas, às vezes, carecem de perseverança e de fé, quando se trata de enfrentar situações humanas e relacionamentos entre pessoas que, dentro da análise científica da realidade, em nada contribuem para a transformação da sociedade. Às vezes, eles têm uma certa dificuldade para enxergar a utilidade de longas horas gastas em oração sem resultado imediato.

#### 4. A cultura dos nossos povos

No mito do Tucumã, que explica aos índios da região amazônica a origem do mal no mundo, o culpado pelos males não é a mulher, mas sim o homem. Num encontro bíblico, alguém perguntou: "Por que não usamos os nossos mitos em vez dos mitos do povo hebreu?" Não houve resposta. A mesma pergunta foi feita num curso bíblico na Bolívia em Maio de 1991. Os participantes, quase todos Aymaras, perguntavam: "Por que usar só a Bíblia? As nossas histórias são mais bonitas, menos machistas e mais conhecidas!" As religiões da Ásia, mais antigas que a nossa, levantam estas mesmas perguntas há vários anos. Qual o valor da *nossa* história e da *nossa* cultura. Será que elas não poderiam valer como o *nosso* Antigo Testamento, onde estão escondidas as *promessas* que Deus fez aos *nossos antepassados* e onde existe a *nossa lei* como "nosso pedagogo para Jesus Cristo" (Gál 3,24)? O Evangelho não veio eliminar nem substituir o Antigo Testamento, mas sim completá-lo e explicitar todo o seu significado (Mt 5,17). O Antigo Testamento do povo de Israel é o *cânon* ou a *norma* inspirada que nos ajuda a perceber e a revelar esta dimensão mais profunda da nossa cultura e história, do *nosso* Antigo Testamento. Neste sentido são muito importantes as diferentes iniciativas da leitura indígena, negra e de gênero.

Muitos perguntam: mas o que fazer com a cosmo-visão ultrapassada da Bíblia? Aqui vale a pena retomar uma palavra de Clemente de

Alexandria, um sábio africano do século IV da cidade de Alexandria no norte do Egito. Ele dizia: “Deus salvou os judeus judaicamente, os gregos, gregamente, os bárbaros, barbaramente”. E podemos continuar: “Os brasileiros, brasileiroamente; os argentinos, argentinamente; os latinos, latinamente, etc.” Os judeus, os gregos e os bárbaros, cada um no seu tempo e na sua cultura, através da teimosia da sua fé e no meio das muitas crises das suas histórias, foram capazes de descobrir os sinais da presença amorosa de Deus em suas vidas. Assim também nós estamos sendo desafiados a fazer hoje o mesmo que eles fizeram no seu tempo, a saber: descobrir a mesma presença divina dentro da nossa cultura; expressá-la nas formas da nossa cosmo-visão; criar maneiras novas de celebrar que respondam ao desejo mais profundo do nosso coração; irradiar esta fé para os outros como uma grande Boa Notícia para a vida humana; fazer o que Jesus fez no tempo dele: transmitir a BOA NOTÍCIA DE DEUS.

## 5. Necessidade de um estudo mais aprofundado da Bíblia na AL

A caminhada das Comunidades avança e se aprofunda. Aos poucos, do coração desta prática popular está surgindo uma nova atitude interpretativa que não é *nova*, mas *muito antiga*. Ela tem necessidade de ser legitimada tanto a partir da Tradição das igrejas como a partir da pesquisa exegética. A leitura que se faz a partir dos pobres e a partir da causa dos pobres tem suas exigências próprias. Na medida em que se avança, cresce o desejo de maior aprofundamento científico. Há muitos assessores e assessoras populares que gostariam de ter um conhecimento das línguas bíblicas; gostariam de conhecer melhor o contexto econômico, político, social e ideológico em que nasceu a Bíblia; gostariam de levar para dentro da Bíblia as perguntas que hoje angustiam o povo na vivência da sua fé. Existe uma escassez de assessores e de assessoras acadêmicos capazes de responder a esta demanda crescente de formação bíblica dos assessores populares e de fazer frente ao problema novo que está se criando por causa do crescimento imenso do fundamentalismo.

## Conclusão: aprendendo com o Apocalipse de João

O livro do Apocalipse narra (Ap 13, 1-18) que o dragão ataca duas bestas para destruir a comunidade dos santos. A primeira besta sai do mar. É violenta e assassina. É perfeitamente identificável, já que domina sobre tudo e sobre todos. Nos anos 70 e 80 nós a enfrentávamos e sabíamos o seu nome: Estado de Segurança Nacional. Muitos em toda a América Latina tombaram neste enfrentamento e são muitos os mártires “destinados à prisão e que morreram pela espada” (Ap 13,10). Nossos

métodos de leitura bíblica foram forjados nesta luta.

Mas depois a coisa mudou e veio a segunda besta. Ela surge da terra, de dentro dos grupos e comunidades. Parece um cordeiro mas quando fala é o próprio dragão. Opera grandes milagres que deixa todos maravilhados e enfeitiçados. Seduz a humanidade com imagens e prodígios, trazendo uma marca que permite a todos, grandes e pequenos, escravos e livres, ricos e pobres, a comprar e vender para seu consumo (Ap 13,16). Esta segunda besta é o Neoliberalismo, com sua presença nas comunidades, com suas marcas consumistas, fazendo com que todos mergulhem maravilhados nas técnicas eletrônicas.

Nossa leitura bíblica soube encontrar métodos para enfrentar a primeira besta. Será que estamos sabendo enfrentar a segunda?

facebook.com/  
**POSERRA**

“

**NENHUMA FAMÍLIA  
SEM CASA  
NENHUM CAMPONÊS  
SEM TERRA  
NENHUM TRABALHADOR  
SEM DIREITOS**

**PAPA FRANCISCO**



# Lectura Pastoral de la Biblia y Desafíos de una Nueva Época

**Equipo de Lectura Popular de la Biblia – Perú**

**Juan Bosco MONROY, coordinador nacional**

Este artículo ha sido escrito como parte del número colectivo  
o Minga para revistas latinoamericanas de teología,  
animada por la Comisión Teológica Latinoamericana de la ASETT/EATWOT  
para 2014.

## Desde la experiencia

Los que compartimos la presente reflexión somos un equipo formado por laicos y laicas, religiosos y religiosas y presbíteros que llevamos años acompañando procesos de lectura popular de la Biblia. Nuestro equipo está por celebrar 25 años de acompañar experiencias populares de lucha por la vida y la liberación desde el encuentro con la palabra bíblica.

Nuestras reflexiones no son hechas, entonces, sólo desde el escritorio, sino que nacen de una doble experiencia: nuestra propia experiencia del encuentro con la palabra y la experiencia en el acompañamiento de grupos populares. Por tanto, expresamos los desafíos que encontramos en los grupos acompañados así como también los que descubrimos en nuestros propios procesos.

En esta experiencia encontramos como una primera constatación la existencia de la pluralidad de procesos y, por lo mismo, el desafío de respetar la experiencia y el proceso de cada una y cada uno. Acompañamos grupos de campesinos, de jóvenes, de religiosos y religiosas, de presbíteros, de universitarios, etc., y nos encontramos con personas que viven encuentros con la palabra desde una experiencia de fe y humana muy tradicional en algunos aspectos, o con otras que viven ya dentro de los nuevos paradigmas de conocimiento y con los que los desafíos de hacer otro tipo de lectura se hace más urgente.

Otra constatación importante que hacemos es, cómo para casi todas las personas con las que nos encontramos, independientemente de la variedad de procesos ya señalados, el encuentro con la palabra se

ha convertido en una gran fuerza dinamizadora de cambio de vida y de compromiso para la transformación social. Podemos señalar que muchas de las personas, grupos y comunidades con las que caminamos están fuertemente comprometidas en procesos de defensa del medio ambiente, de crecimiento en ciudadanía y democracia, en luchas sociales por la defensa de la vida y sus condiciones a favor de los pobres, en procesos de dignificación y empoderamiento de las mujeres, teniendo que enfrentar muchas veces conflictos con las autoridades sociales y eclesiales por causa de su compromiso.

También constatamos que la metodología que usamos, en la línea de la lectura popular latinoamericana es, al mismo tiempo, muy popular y muy científica: análisis social, análisis literario, análisis contextual, análisis histórico, etc., por lo que, aun sin mencionar explícitamente los nuevos paradigmas de conocimiento, va despertando y profundizando una lectura diferente del texto bíblico, que acompaña una lectura diferente de la realidad, de la naturaleza, del ser humano, de los procesos sociales y de Dios.

Una pregunta fundamental que nos hacemos es: “Cuando hablamos de Dios, ¿de qué dios hablamos?”<sup>1</sup> El encuentro con el texto bíblico nos va ayudando a tomar conciencia de las diversas imágenes de Dios que hemos ido construyendo junto con las imágenes, también construidas, de la sociedad, de las relaciones de género, de la relación con la naturaleza, de los procesos sociales y políticos, de nuestra vivencia de humanidad y desde ahí nos anima a la construcción de nuevas imágenes que ofrezcan sentido a la realidad que las personas vivimos hoy.

Una última constatación que queremos subrayar, desde la experiencia, es que esta preocupación por los nuevos sentidos, por los nuevos significados, no distrae ni se opone a la preocupación central por los pobres y sus luchas de liberación. Sentimos que estos dos niveles, que en un momento pudieron aparecer como contrapuestos, entre una experiencia europea y una latinoamericana, han caminado en la dirección de una complementariedad y enriquecimiento. Nuestra preocupación central, y el texto bíblico nos impulsa a ello, son los pobres y sus condiciones de vida reales, las que posibilitan o impiden una vida digna; pero los pobres y su vida, su destino y sus luchas, también son afectados por las antiguas o nuevas formas de comprender a dios y a la realidad.

---

<sup>1</sup> A lo largo del artículo escribiremos Dios y Palabra con mayúscula cuando nos referimos a la concepción tradicional de la divinidad como absoluto perfectamente definido por Él mismo y que por lo tanto no se puede cambiar. En cambio, usaremos dios con minúscula cuando nos referimos a lo que existe en la realidad, es decir, nuestras formulaciones acerca de esa divinidad, que por lo mismo son relativas.

## Algunos desafíos más o menos resueltos o aún por resolver

### 1. Cuando nos aproximamos al texto bíblico, ¿por qué nos aproximamos? ¿Cómo nos aproximamos? ¿Qué buscamos/encontramos?

Experimentamos que éste es el desafío central, ya que ahí se encuentra todo nuestro imaginario y toda nuestra postura de fe en relación con la biblia. Tiene relación con lo que entendemos por revelación e inspiración, todo lo que entendemos por la biblia como palabra de Dios y todo lo que entendemos por lectura bíblica.

En una concepción más tradicional, en la que todos nosotros y nosotras fuimos formados, nos acercábamos al texto bíblico porque es la “Palabra de Dios”; es decir ahí, en el texto, encontrábamos las palabras que Dios ha dicho para darnos a conocer su ser y su proyecto; son las palabras con las que Él ha revelado su verdad eterna. Por eso, en el texto bíblico buscamos y encontramos un elenco de verdades absolutas y eternas (porque Él las ha dicho) que nosotros debemos conocer, aceptar y creer (porque Él las ha dicho) y que nos ayudan a combatir todo el pecado, el error y el mal que existe en el mundo (porque van en contra de lo que Él ha dicho).

Aunque hemos sido formados y formadas en esta perspectiva, desde hace tiempo que nuestro caminar nos ha llevado a otra concepción del texto bíblico y de la revelación. Tenemos ya un convencimiento total de que en el texto bíblico encontramos “la historia de un pueblo contada por los hombres y mujeres de ese pueblo”. Las personas de ese pueblo nos cuentan su historia y cómo en esa historia “encontraron a Dios” o hicieron la experiencia de Dios.

Esa historia, como la historia de todos los pueblos, está compuesta de logros y fracasos, de triunfos y derrotas, de avances y retrocesos, de aciertos y errores; todo eso se encuentra narrado en la biblia. Y ellos y ellas nos cuentan cuándo, dónde y cómo en ese sube y baja de la historia hicieron la experiencia de la divinidad y de cuál divinidad.

Esto trae consecuencias de muchos órdenes y desencadena una cascada de cambios que seguimos experimentando: gozando y sufriendo, esperando y temiendo, respondiendo y todavía preguntando.

La revelación, entonces, en la línea de los dos libros de san Agustín<sup>2</sup>, se da en la historia, en los acontecimientos y se da como una

---

<sup>2</sup> San Agustín decía que Dios nos ha regalado dos libros: el primero y fundamental es la vida, la realidad, la historia. Como, por causa del pecado nos volvimos ciegos y sordos, incapaces de encontrarlo en ese primer libro, nos regaló el segundo que es la biblia como ayuda para poder leer el primero.

experiencia de dios que realiza el pueblo en las circunstancias concretas de su historia. No se entiende más como un Dios que desde el cielo habla y revela verdades absolutas, sino como un dios que está dentro de la historia, dentro de la realidad y suscita, desde dentro, una experiencia relacional que incluye al resto de personas (el pueblo) y que despierta compromisos de vida y liberación.

Como la realidad es cambiante, la “revelación” de dios también y en cada momento de la historia el pueblo va descubriendo un nuevo rostro de dios, que manteniendo algunos rasgos que siempre permanecen y constituyen como el núcleo de identidad, va también modificándose para ofrecer respuestas a las nuevas circunstancias de la vida. Así se descubre y experimenta a dios en el hijo, en la tierra, en la libertad, en la defensa de los derechos, en la oposición a la dominación, en la defensa de la propia cultura, o en el pan compartido y los pies lavados, dependiendo de la realidad concreta, las necesidades vitales y las luchas emprendidas.

Junto con la imagen de los dos libros de san Agustín, nos es útil la imagen del “texto ventana” y el “texto espejo” de Paulo VI por lo que, cuando nos acercamos al texto, nos asomamos por la ventana para ver lo que está más allá del texto: la realidad, la vida, la historia. No nos aproximamos al texto para buscar verdades sino para buscar acontecimientos, vidas, experiencias, historias en las que aquel pueblo vivió su “descubrimiento”, su encuentro con dios.

Por eso estos textos se vuelven “canónicos”, normativos, paradigmáticos. Encontrar historias nos remite a nuestra propia historia; constatar realidades nos permite constatar nuestra propia realidad y tomar conciencia; escuchar cómo vivieron ahí su experiencia de dios nos invita a vivir nuestra propia experiencia en nuestra propia historia; identificar el “rostro” de dios que experimentaron nos permite confrontar nuestro propio rostro de dios; constatar su compromiso por la vida nos anima en nuestro compromiso.

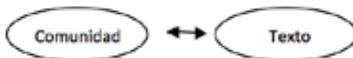
No son normativos porque haya que aprenderse y repetir al pie de la letra lo que ahí dice y el que no los sepa o no los crea está condenado. Son normativos porque nos invitan a repetir nosotros la dinámica de la experiencia que ellos vivieron. Así como ellos descubrieron a dios en su contexto, y ante nuevos contextos descubrieron nuevos rostros de dios, así nosotros necesitamos encontrar o descubrir a dios en nuestra propia realidad y nuestro propio contexto. Nueva realidad, nuevo contexto, nuevo pueblo o comunidad, inevitablemente desemboca en nuevo rostro de dios.

Es la experiencia de la relectura que constituye la trama de todo el texto bíblico; como Jesús que en su contexto releyó libremente y hasta

modificó a Isaías quien, a su vez, en su propio contexto relejó libremente y hasta modificó, la memoria del éxodo. Iniciaremos en “Elohim” y llegaremos hasta “Abba”... Y hoy, ¿cómo?... ¿Padre y madre? ¿Misterio? ¿Dios de múltiples presencias?... Estaremos constantemente volviendo a vivir la experiencia de Jesús: “Ustedes han oído... les han dicho que... pero yo les digo...”.

En una de nuestras últimas reuniones, reflexionábamos, nos confrontábamos y formulábamos:

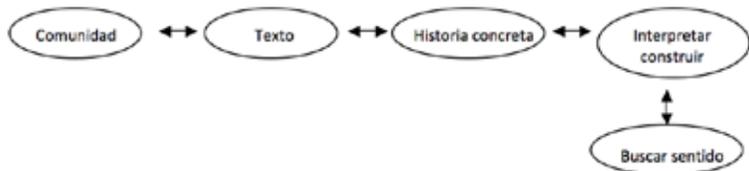
Vivimos en nuestra propia vida y en las comunidades y grupos que acompañamos, la experiencia de ir al encuentro de la palabra bíblica e interactuar con ella; hay que “dialogar con el texto”, decimos en nuestras reuniones.



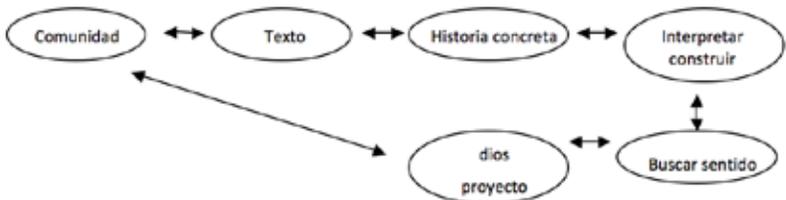
En este diálogo, nos encontramos en el texto con un pueblo que vive su historia concreta



Esa historia no sólo se vive, no sólo se padece, sino que se interpreta y se construye para encontrarle o darle sentido.

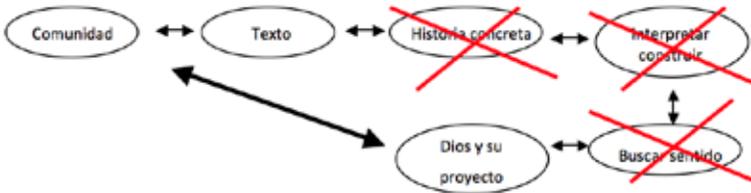


¿A ese sentido encontrado le llaman dios y su proyecto? O ¿en esa búsqueda encuentran a dios y su proyecto, quien les ayuda a construir una vida con sentido? O ¿en esta búsqueda encuentran a dios y desde esta experiencia descubren y construyen el sentido experimentado como proyecto de dios?

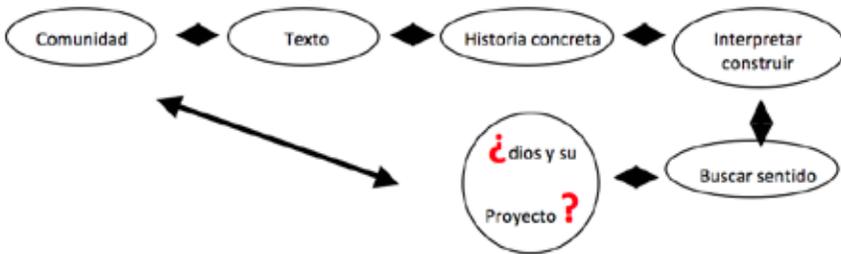


Tenemos, entonces, dos posibilidades:

La primera sería ir directamente al rostro de dios que encontraron, reconocerlo como “verdad revelada” por dios y, como consecuencia, aceptarla, aprenderla, creerla y repetirla como verdad absoluta, eterna e inmutable. Esta sería la manera más tradicional de leer la biblia.



La segunda posibilidad, que es la que nosotros venimos recorriendo, sería no tanto ir a la experiencia concreta de dios que ellos descubrieron y vivieron, sino volver a vivir la dinámica de esta experiencia, aceptando que el rostro de Dios que descubriremos o construiremos será distinto del que ellos descubrieron o construyeron porque somos comunidades distintas, en contextos distintos y con búsquedas de sentido distintas. El texto se vuelve normativo no por el resultado sino por el proceso vivido con toda la riqueza y ¿los riesgos? que esto supone.



## 2. Nuevas comprensiones, nuevos sentidos, nuevos símbolos

A partir de ahí es claro que cualquier tipo de lectura fundamentalista de los textos bíblicos es insostenible.

Las narraciones y discursos que encontramos, reflejan las condiciones reales de vida de la época, los acontecimientos vividos y las luchas o procesos sociales realizados para encontrar el sentido de la vida.

Es cierto que, tanto en el texto como ahora, encontramos a muchas personas, los y las más pobres, que no tienen ni tiempo ni recursos para buscar el sentido de la vida; sólo tienen su fuerza, o la poca que les

queda, para trabajar y sobrevivir. Pero sigue latente la pregunta por el sentido: ¿qué sentido tiene vivir así? Algunos, los y las más fuertes, luchan por darle un sentido o por transformarla para que tenga sentido.

La experiencia de dios que realizan contribuye en esta búsqueda y construcción de sentido. Se procesa dentro de esta búsqueda y construcción de sentido. La experiencia de dios que libera, que está de parte de los oprimidos y esclavizados, que llama al compromiso liberador y anima al mismo, les ayuda a descubrir que la vida sólo tiene sentido si luchan por su liberación, y los anima a una acción que los saque de su esclavitud. Y también es cierto que la constatación real de la esclavitud y la falta de sentido que esto tiene, el ansia de libertad y las incipientes organizaciones populares para conseguirla, posibilitan la experiencia de dios como liberador. La experiencia de Moisés de ver y escuchar el dolor de su pueblo le posibilitará hacer la experiencia de dios que ve, oye y conoce el sufrimiento del pueblo y se compromete en su liberación.

Más adelante descubrirán que la vida sólo tiene sentido si se liberan de la tiranía de los reyes y vivirán la experiencia profética de dios que propone volver a la experiencia tribal; o descubrirán que la vida sólo tiene sentido si logran volver a su tierra, de donde habían sido deportados y vivirán la experiencia de dios que suscita un nuevo éxodo. Posteriormente, Jesús y su grupo descubrirán que, frente a la realidad del imperio, la única manera de dar sentido a la vida es la solidaridad, el compartir de los bienes y el servicio, y vivirá la experiencia de dios “papito” de todos y todas que quiere una vida plena y abundante para sus hijos e hijas y lo expresarán con el símbolo del “Reino”.

Pero al mismo tiempo, el texto nos hace encontrarnos con otros grupos que construyen otro sentido para su vida; que encuentran el sentido en el poder cada vez más grande, en la acumulación cada vez mayor de riquezas, en la dominación sobre otros y la escalada en la pirámide social. Éstos también construirán una imagen de dios que legitime esa opción de vida y nos encontraremos con el dios del templo, el dios de los puros, el dios culpabilizador que nunca se sacia de sangre para calmar su ira y exige sacrificios sin cesar, o el dios que dice que sólo una raza tiene derecho a la relación con él, o el dios que excluye a las mujeres y a los pobres, el dios que convierte la riqueza en signo de su bendición y la pobreza en signo de su maldición...

Estos grupos y estas experiencias de dios también las encontramos en el texto bíblico, en esa narración del sube y baja de la historia de un pueblo de la que hablábamos antes. Si el texto bíblico fuera un elenco de verdades a aceptar, creer y memorizar, terminaríamos con una confusión mental y vital irremediable. Por el contrario, el texto nos narra estas

experiencias y nos invita a optar, a decidir, a dar sentido a nuestra vida, a optar por un absoluto que dé sentido a nuestras vidas, a abrirnos a la experiencia de dios-sentido dentro de nuestro contexto. En esa confrontación de “dioses”; en la confrontación de absolutos que se nos ofrecen hoy para dar sentido a nuestra vida, ¿cuál es el absoluto por el que optamos como fuente de significado?

La fe, entonces, no es saber y creer en la “verdad” que tiene respuesta definitiva a todas las preguntas posibles que se le puedan ocurrir al ser humano; no es el manual de verdades que da certeza infalible. La fe es búsqueda insaciable de sentido, es la experiencia que anima a vivir de determinado modo, es la opción que orienta la existencia y que abre al compromiso de seguir buscando, de seguir experimentando, de seguir optando siempre en la provisoriedad de la vida, de seguir experimentando a dios en el centro mismo de la vida.

Esta fe, esta experiencia de dios-sentido, se expresará en la construcción de símbolos que manifiestan y alimentan ese sentido; pero serán siempre cambiantes, plurales, contextuados, culturales. Así encontraremos a algunos que lo manifiestan en el símbolo de colocarse la palabra en las manos, en la cintura, en la frente, en la puerta; a otros que sentirán más fuerza en el símbolo de comer pan sin levadura y cordero; algunos más encontrarán sentido en el símbolo de circuncidarse, mientras que otros comenzarán a encontrar el sentido en el hecho de dejar de circuncidarse porque sienten que su significado se ha pervertido; mientras que algunos encuentran sentido en el símbolo de sentarse a la mesa común y compartir el pan para hacer la memoria de Jesús, otros lo encuentran en el hecho de lavarse los pies para hacer la misma memoria y otros, quizá, en el símbolo de bautizarse. Para algunos tiene mucha fuerza el símbolo del pastor o el sembrador, mientras que para quien nunca ha pisado más que el asfalto, tendrán poca relevancia y sentido y necesitarán de otros.

También nosotros y nosotras, hoy, tendremos que construir nuestros símbolos.

### 3. ¿Un solo dios y un solo pueblo?

Esto nos coloca frente a otro desafío: cómo enfrentarnos al proverbial monoteísmo de la Biblia. Por un lado, se ha considerado siempre como algo central en la fe cristiana. Por otro lado, hoy entra en conflicto con la conciencia positiva de la multiplicidad de experiencias religiosas. Incluso es considerado como un instrumento de dominación y opresión como sucedió en la conquista y colonización de América Latina y en tantos otros procesos históricos. Más recientemente, por ejemplo, en la

encíclica *Deus caritas est*, Benedicto XVI afirmaba: "A la imagen del Dios monoteísta corresponde el matrimonio monógamo".

Además entra en conflicto con el mismo texto bíblico que, como hemos visto antes, presenta a muchos dioses o, por lo menos, a un dios con muchos nombres diferentes y con muchas características diferentes. Dios es "Yavé", es árabe y vive en las montañas, en los truenos y en los rayos, en las nubes y relámpagos; pero también es "el dios de nuestros padres", caldeo, que no vive en las montañas sino que es nómada y camina con el pueblo en búsqueda de pastos para el rebaño; pero también es "El shaddai", dios con pecho materno que nutre, y es "sabaoth" terrible señor de los ejércitos, y es "Israel" y es "Elohim"... ¡complicado hablar del dios "único" aunque se afirme rotundamente desde la experiencia fundante del Éxodo!

Profundamente ligado a este monoteísmo, el dios único, está la conciencia de la elección: el pueblo único. Otro asunto que hoy entra en conflicto con la conciencia de la pluralidad y diversidad étnica y cultural; pero que también entra en conflicto con la conciencia universalista de algunos textos proféticos y con los aprendizajes realizados por Jesús de Nazareth como en el caso de la mujer sirio-fenicia o en el del centurión romano.

Creemos y hemos experimentado que otra lectura es posible. El sentido de la unicidad de Dios se encuentra en el mismo texto a partir del hecho y la experiencia de la liberación. "Yo soy Yavé, tu Dios, el que saca de la casa de esclavitud" (Ex 20,1) y en oposición a otros dioses legitimadores de la esclavitud e impuestos por otros grupos para dar sustento a su postura de dominio: "No tendrás otros dioses fuera de mí" (Ex 20,3). En este sentido, lo importante es lo que está por detrás del nombre y no el nombre mismo. Puede ser Yavé o Elohim, no importa, lo que importa es que esta experiencia de dios y esta manera de organizar su vivencia no sean usadas para legitimar opresión. Puede ser Yavé, pero si su nombre es usado para legitimar la dominación de unas personas sobre otras, esa experiencia religiosa debe ser rechazada y combatida, como sucederá con los profetas en tiempos de la monarquía.

El monoteísmo bíblico, entonces, está más al fondo de lo que muchas veces se ha querido manejar para afirmar la superioridad de una experiencia religiosa sobre otra o de una única religión como verdadera. El monoteísmo bíblico consiste en no aceptar como verdaderas, experiencias religiosas que legitiman y justifican la opresión, la dominación, el daño a la vida, especialmente la de los más pobres y débiles de la sociedad. El nombre de Dios no puede ser usado vanamente como instrumento de construcción de una estructura social injusta (Ex 20,7).

Del monoteísmo bíblico se desprende que no creemos y no reconocemos a un dios que condena implacablemente a sus hijos a penas eternas; que los persigue, los amenaza, los aterroriza, se venga de ellos de generación en generación; hace caer sobre algunos plagas y enfermedades, desgracias familiares, muertes repentinas, y un infierno eterno; o que los chantajea con promesas de salvación celeste y pos-mortem. Un dios identificado históricamente con grupos de poder, con quien ejerce la fuerza contra el débil, con las dictaduras de los privilegiados; que corona príncipes y bendice guerras de ocupación; justifica torturas y crucifica a su hijo para que le paguen, antes que perdonar. Este dios intervencionista, desde fuera; que “arregla” todo con intervenciones milagrosas que rompen los procesos naturales y sociales, que cuando “arregla” las cosas de este modo, más bien las desarregla para los más débiles, no corresponde al “único” al que hay que creerle y es el que suscita experiencias religiosas que llevan a la liberación; el que hace ver, oír y conocer el dolor de los oprimidos para comprometerse con ellos.

En este sentido se necesitaría, también, abrir el tema de la elección y hacerlo saltar del plano étnico al plano social. Los “hebreos” elegidos por dios no son una raza; son los “hapiru”, los empobrecidos del sistema. El dios único no es el que caprichosamente elige a una raza y desprecia a las otras; es el dios que siempre se encuentra al lado de los desposeídos, de los empobrecidos de cualquier raza o pueblo. La fe en el dios único es la experiencia religiosa que impulsa a colocarse del lado de los empobrecidos, que anima a descubrir la divinidad escondida en esas humanidades desfiguradas y despreciadas y compromete en procesos sociales de transformación de esas condiciones. No importa que, los nombres con los que se identifica, o las ceremonias rituales con las que se le celebra, o las formulaciones construidas para pautar su experiencia puedan variar y expresarse en formas tan diversas como las culturas de los grupos humanos.

#### **4. Dios en carne humana, dentro de la historia y de la realidad, situado en el lugar de los oprimidos y excluidos**

Sintetizando todo esto, podemos afirmar que en el centro de la experiencia de dios expresada en la biblia, se encuentra la experiencia radical de dios en carne humana y dentro de la historia. Es cierto que desde su cultura, desde su cosmovisión y su comprensión de la vida y dentro de su experiencia evolutiva como pueblo, en el texto bíblico encontramos la afirmación del dios altísimo, del dios separado de la humanidad, pero en contraposición a esta imagen está la afirmación que recorre la experiencia bíblica de principio a fin: la divinidad está aquí entre nosotros; es necesario encontrarla aquí entre nosotros.

Se expresará con la imagen del dios que “baja” para liberar en el Éxodo, o del dios que “está tan cerca” en el Deuteronomio, o del dios “niño” de Isaías, o del “esposo” de Oseas; para nosotros será fundamental la imagen del dios “hecho carne, acampando entre nosotros”; presente y dejándose encontrar y acoger en los niños o en los hambrientos, sedientos, desnudos, enfermos y sin techo, por lo que puede afirmarse que “está con nosotros hasta el final de los tiempos”, y que su nombre es “Emanuel” = Dios con nosotros.

Las imágenes son muchas y bellas, evocadoras de la afirmación central de la experiencia de dios narrada en la biblia. A dios hay que encontrarlo acá, la experiencia de dios se realiza en la experiencia del encuentro humano en el camino, especialmente con quien se encuentra con la vida disminuida y amenazada.

Es el dios que se experimenta en el hijo que salva de la esterilidad, la deshonra y el abandono; es el dios que se encuentra en la tierra para poder vivir y alimentar el rebaño; es el dios experimentado en la liberación de la esclavitud o en los líderes y las milicias populares para enfrentar al enemigo.

De acuerdo a las narraciones, especialmente la de Lucas, Jesús no hace experiencia de dios en el templo, en el lugar del culto ni en el cumplimiento de las leyes de pureza excluyente; hace su experiencia de dios en la realidad de la vida cotidiana: en los campos, las casas, las mesas y los caminos; descubre la presencia del proyecto de dios en la mujer que exige justicia ante el juez o en la anciana que comparte hasta lo que no tiene, en el pastor que cuida a su oveja y en el campesino que siembra la semilla, en quien usa otros criterios más solidarios para pagar los salarios o en el compartir el pan.

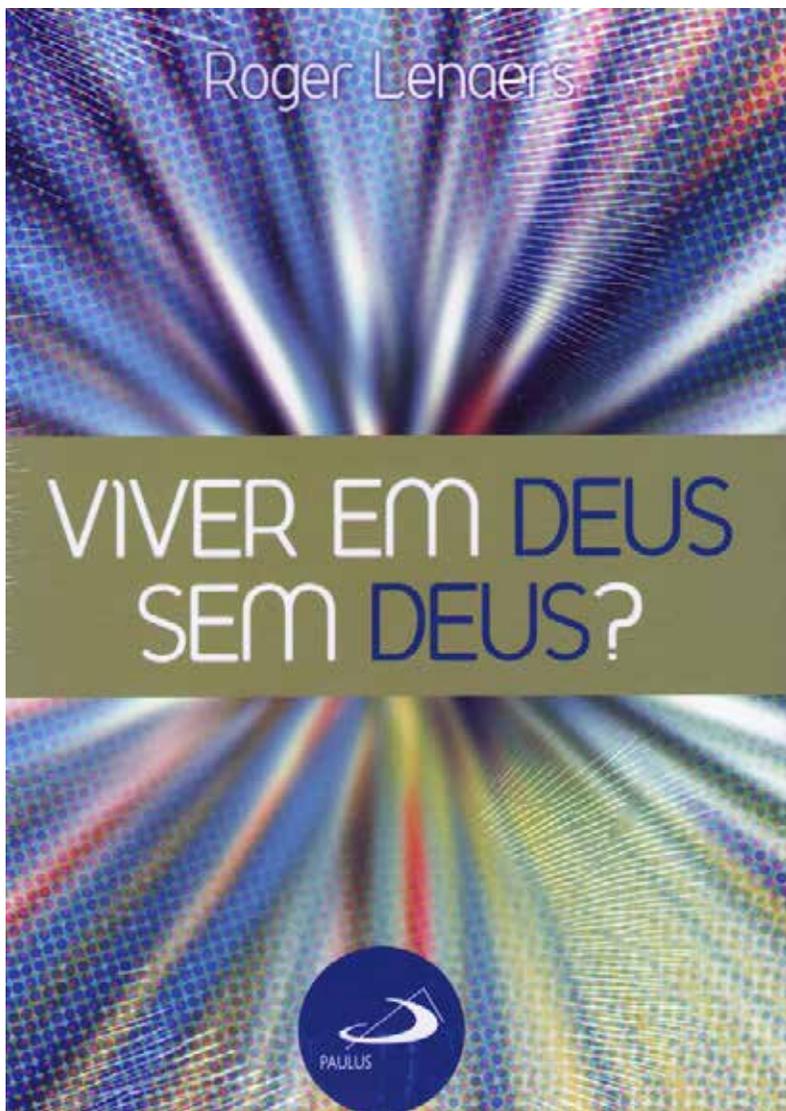
Es el dios cantado por las mujeres porque lo han encontrado como un dios fiel y misericordioso en la historia, cuando la vida se revoluciona, caen los poderosos y los acaparadores ven como su riqueza amontonada se reparte.

## 5. Otros puntos a revisar

Desde esta perspectiva central que hemos mencionado se necesitaría ir abordando y releendo otros temas que están exigiendo una reformulación. Podrían ser materia de otras reflexiones posteriores y, por ahora sólo los mencionamos.

- ¿Pecado original, humanidad irremediabilmente dañada y necesitada de un redentor? O ¿procesos históricos en busca de humanización?

- ¿Una costilla, mala desde el principio que sólo se redime por la maternidad o la virginidad?
- ¿Una estructura eclesial, basada en el poder, querida y establecida por dios?
- El encuentro comunitario con la palabra como camino de libertad y sentido.





# Feminismo y Teología de la Liberación

Hugo CÁCERES

Lima, Perú

Este artículo ha sido escrito como parte del número colectivo o Minga para revistas latinoamericanas de teología, animada por la Comisión Teológica Latinoamericana de la ASETT/EATWOT para 2014.

En los años 70, los más renombrados teólogos de la liberación no percibían claramente, y hasta negaban, que una de las vertientes de la teología latinoamericana debía de seguir los cauces del feminismo y su agenda establecida desde fines del siglo XIX. Yo mismo llegué a escuchar a uno de los más prominentes teólogos latinoamericanos: “Ese asunto es de las gringas, en América Latina ése no es un problema”. Cuarenta años después el mismo teólogo no deja de afirmar la validez de la teología feminista de la liberación (TFL) como hija legítima de las luchas de nuestros pueblos, y que el “asunto de las gringas” es también asunto de las mujeres urbanas y campesinas, mestizas y aborígenes de este Continente. Como varón, más centrado y atraído por analizar las discriminaciones de carácter social y político, me ha costado algunas décadas aceptar esta genuina expresión teológica. Después de todo, la TFL parte de la premisa de que el patriarcado es la estructura social en que se cometen violencia y opresión contra las mujeres y además se hacen invisibles sus contribuciones, y ¿a qué varón le agrada escuchar esta verdad, aquí en el continente donde somos responsables de que se haya acuñado el vocablo “machismo”? Este sentimiento de desagrado inicial es difícil de superar y es, en cierto modo, para los varones latinoamericanos, como una *kénosis* de la masculinidad hegemónica y de los privilegios que gozamos en casa, en la iglesia y en la sociedad. Si no estamos dispuestos a aceptar este incómodo punto de partida, la TFL continuará creando anticuerpos iniciales entre los hombres y no se articulará apropiadamente con otras expresiones de la teología de la liberación. Jesús lo expresó muy bien cuando afirmó: “¿Por

qué te fijas en la mota que tiene tu hermano en el ojo y no reparas en la viga que llevas en el tuyo?” (Mt 7,3). ¿Con qué autoridad podemos acusar a las fuerzas opresoras sociales o eclesiales si en casa, o en la sacristía, nosotros mismos condenamos a las mujeres a ser ciudadanas de segunda clase? Aún así, no basta reconocer que el machismo, el sexismo y la homofobia nos alcanzan a la mayoría de los hombres de este Continente. Mientras los teólogos, los activistas sociales y las fuerzas políticas no aúnen sus fuerzas con la causa de las mujeres, los propósitos liberadores de todos quedarán como esfuerzos fragmentados.

Justamente, es en su carácter cohesionador y potencializador de muchas fuerzas populares donde debemos reconocer la contribución más valiosa de la TFL al total de las teologías liberadoras. La TFL ha establecido firmes conexiones con la teología indígena, los estudios de género, la ecoteología... y ha provisto de instrumentos de análisis a las teologías emergentes de las minorías sexuales. Es decir que no solamente ha probado que no era sólo “un asunto de gringas”, sino que lo es de todas las minorías que padecían grados de marginación y que han sabido cohesionarse con la misma indignación en lucha contra cualquier esclavitud moderna. En particular la TFL sigue inspirando a mujeres de grupos minoritarios que deben luchar contra varios flancos (varones poderosos – reconocimiento de identidades – marginación), quienes se han beneficiado grandemente de las rutas recorridas por sus hermanas hace ya varias décadas. En el II Encuentro de Teólogas Indígenas que reunió a mujeres de las etnias aymara, quechua, miskitu, kaingang, kichwa, puruhá y quitucara, de este año se afirmaba:

*“...somos mujeres vinculadas con la tierra, como símbolo de la ancestralidad, de lucha y de vida. Juntas caminamos mirando el horizonte que nos lleva a otros encuentros. Como parte de nuestra historia ancestral nombramos nuestros sentimientos: la esperanza, la resistencia, la dignidad, el orgullo, la alegría y solidaridad; por otro lado también nos sentimos aún controladas y cuestionadas por el poder dominante; y otras veces con sentimientos de culpa que generalmente nos vienen de los espacios eclesiales y sociales, que generan indignación y rabia contra el sistema que nos marca límites, y al que confrontamos sin miedos, ni prejuicios”*<sup>1</sup>.

Son impensables las afirmaciones de estas minorías con voz propia sin la andadura previa de mujeres teólogas feministas en las facultades de antropología, sociología y estudios religiosos. Es importante reconocer que en estas intuiciones teológicas de grupos minoritarios se apelan a

<sup>1</sup> Pujilí, Ecuador, 15 de octubre de 2013

rupturas necesarias que toda teología de la liberación reconoció como parte de sus propios preceptos. Las teólogas indígenas afirman:

*“...estamos desafiadas a romper con la espiritualidad dualista y la teología racionalista; viviendo el proceso de la descolonización de nuestro ser y conectándonos con nuestra subjetividad fecunda como fuentes de agua fresca. Es desde esta interioridad que lograremos afectar y trastocar las realidades de injusticia, exclusión, discriminación, y todas aquellas situaciones que atentan contra la Vida Digna”.*

### Hermenéutica feminista y liberación de la exégesis androcentrista

Encuentro que mis colegas mujeres biblistas de la TFL nos han hecho un tremendo favor al permitirnos liberar la exégesis occidental académica de sus parámetros masculinizantes. No sin resentimiento de los académicos varones, la presencia de biblistas mujeres fue haciéndose más visible y actualmente es percibida como imprescindible en el mundo académico internacional. Los principios hermenéuticos de la exégesis feminista liberadora fueron sistematizados por Elisabeth Schüssler-Fiorenza<sup>2</sup> y permitieron descubrir de qué manera el rol de la mujer fue silenciado o escondido en los textos bíblicos detrás de una retórica machista. Esta primera influencia de la exégesis liberadora feminista vino inicialmente de Estados Unidos, pero rápidamente continuó con voces propias latinoamericanas que insisten en que la percepción exegética existente en las lecturas eclesiales canoniza sólo la experiencia masculina como única, y pretende tener validez universal e indiferenciada. Prontamente las biblistas latinoamericanas hicieron suya la hermenéutica de la sospecha y han producido frutos notables. No es de extrañar que la causa del feminismo encontrara un buen aliado entre las exégetas, quienes han trabajado arduamente –en un campo tradicionalmente masculino– para sentar las bases de la relectura bíblica desprovista y saneada de machismo para, posteriormente, establecer nuevos rumbos a otras ramas teológicas.

### Teología Feminista y la liberación ad-intra las instituciones eclesiales

A diferencia de la teología de la liberación, la TFL no combate en primera línea contra las poderosas fuerzas políticas y sociales, sino que encuentra fuerzas esclavizadoras y opresoras en casa, es decir en las propias instituciones eclesiales, justamente de donde surgieron sus voces. El Congreso Teológico XXXIII de la Asociación de Teólogos Juan XXIII,

<sup>2</sup> E. Schüssler-Fiorenza, Los caminos de la sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia, Sal Terrae, Santander 2004.

cuyo tema fue Teología de la Liberación hoy, definió en su declaración la responsabilidad de las iglesias en la esclavitud femenina:

*“Denunciar la negación de los derechos sexuales y reproductivos y la violencia sistemática contra las mujeres: física, simbólica, religiosa, laboral, ejercida por la alianza de los diferentes poderes: leyes laborales, la publicidad, los medios de comunicación, los gobiernos, las empresas, etc. Tal alianza promueve y refuerza el patriarcado como un sistema de opresión de género. En la discriminación y el maltrato de las mujeres tienen no poca responsabilidad instituciones religiosas. La teología de la liberación feminista pretende dar respuesta a esta situación mediante el reconocimiento de las mujeres como sujetos políticos, morales, religiosos y teológicos”<sup>3</sup>.*

Esto no es sólo protesta para que la mujer logre autorización para predicar o acceder al sacerdocio, aunque estos temas permanezcan en la agenda feminista. La TFL hunde sus raíces en asuntos más fundamentales. Daphne Hampson<sup>4</sup> planteó que el cristianismo es inevitablemente patriarcal e intrínsecamente destructivo de la mujer y Rosemary Reuther<sup>5</sup> puso en el tapete esta inquietud: ¿puede un salvador varón salvar a las mujeres? Es decir, estamos escuchando planteos que ponen de cabeza tanto la eclesiología como la naturaleza misma del Hijo. Por lo tanto la TFL ha surgido para quedarse por mucho tiempo, al menos mientras su agenda incluya no solamente reivindicaciones de género, sino una relectura de los orígenes del cristianismo y de nuevos postulados para la teología fundamental que destruyan la barrera que se erigió en el cristianismo hace 20 siglos y podamos decir en el campo teológico: “entre ustedes no hay varón ni mujer” (Gal 3,28).

## Liberación de la mujer: el asunto de la maternidad

Declaraciones recientes del papa Francisco simpatizando con la contribución de la mujer en la vida de la iglesia católica han favorecido la imagen del pontificado en un acercamiento pastoral sin precedentes al tema femenino. La simpatía personal y el aprecio del Papa a las mujeres han creado un buen clima de entendimiento. Sin embargo, sus afirmaciones sobre la contribución de la mujer desde el punto de vista de la maternidad resultan extremadamente conservadoras y formales. Esta es sólo una prueba de que el cuerpo de la mujer necesita una reflexión menos

<sup>3</sup> Artículo 11. Madrid, septiembre 2013.

<sup>4</sup> D. Hampson, *After God*, SCM, Londres 1996.

<sup>5</sup> R. Radford Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward A Feminist Theology*, Beacon Press, Boston 1983.

determinada por los roles culturales de género. Las voces de las mujeres son las que deben pronunciarse con más autoridad sobre el tema, antes de que tomen su lugar los varones que representan al magisterio, o las de los filósofos y teólogos varones.

El reconocimiento del sujeto pastoral femenino en las iglesias, con equidad e inclusión, no es suficiente mientras no se profundice hasta el plano ontológico por las propias mujeres. Curiosamente, la iglesia católica que exalta hasta más allá de lo humano a la Virgen María, es escasamente tolerante a la inquietante presencia de la mujer cuando no encaja en el papel de madre o de virgen. Creo que estas reclusiones del sujeto femenino en su rol de madre o no madre, tienen la misma raíz en el miedo que condena el sexo por cualquier propósito, excepto la procreación. De estas aprensiones pasamos a un punto pendiente de reflexión para la TFL que es una mariología renovada que devuelva los derechos sexuales a María y que otorgue un padre humano a Jesús, es decir la superación del Credo de Nicea, ni más ni menos. La virginidad no es necesariamente algo santo, excepto en el mundo ascético dualista contrario al placer. Jesús no es necesariamente un salvador más eficiente por haber nacido sin un padre. Tarea titánica para la TFL, pero que, sin duda, no va a ser asumida por las mentes masculinas.

La inicialmente incómoda presencia del sujeto femenino en la mesa del diálogo teológico, ha otorgado a la reflexión teológica latinoamericana nuevos cauces y, ciertamente, una agudeza que los varones apreciamos como un enriquecimiento y una oportunidad de integración.



# *The Genesis of an Asian Theology of Liberation*



An Autobiographical  
Excursus on the  
Art of Theologizing  
in Asia

*Aloysius  
Pieris,  
s.j.*

Tulana Research Centre,  
Gonawala-Kelaniya  
Sri Lanka, 2013





# Débitos e créditos da Teologia Latino-americana para com os Povos Indígenas

**Paulo SUESS**  
**São Paulo, SP, Brasil**

Este artigo foi escrito para o número colectivo sobre  
«Teologia da libertação e novos paradigmas»,  
escrito em mutirão para as revistas latinoamericanas de teología,  
animado pela Comissão Teológica Latino-americana da ASETT/EATWOT  
para 2014.

## 1. Para situar a questão

Para destrinchar débitos e créditos da teologia latino-americana para com os povos indígenas precisamos percorrer os processos de descolonização dessa teologia, sempre incompletos. Nesses processos incompletos se localizam os débitos. Através da Igreja, a teologia participou de sistemas coloniais e imperiais, autoritários e liberais, democráticos e ditatoriais. No decorrer da história, encontramos profetas que contestaram todos esses sistemas, mas não uma Igreja profética. O profeta pode estar disposto a morrer mártir. A Igreja, com sua complexidade institucional, quer sobreviver e perpassar a história. Assim, ela faz compromissos estratégicos, táticos e até ideológicos, ou por fraqueza ou por opção. Se nos compromissos se trata de sabedoria ou de colaboração covarde, não podemos decidir genericamente.

Enquanto houver famintos, pobres sem terra e casa, povos indígenas acampados na rua e seus líderes assassinados pelos donos do agronegócio, e o planeta terra devastado, a descolonização da teologia a serviço dos outros e dos pobres é um processo profético permanente, sempre em tensão com o grau de institucionalização da própria teologia. A institucionalização representa os “panos quentes” nas feridas sociais. Não cura essas feridas, porém alivia a dor. A teologia latino-americana não escapa desse desafio de sua institucionalização. Ela tem a sua razão de ser nos vínculos com a Igreja povo de Deus, que é santo e pecador, e

do qual ela é servidora, mas ao mesmo tempo ela é obrigada a romper com as amarras e cálculos institucionais de longo prazo, diante do povo sofredor que bate à sua porta.

O ponto de partida dos múltiplos processos de descolonização é a memória do sofrimento histórico de sujeitos (indígenas, afrodescendentes, mulheres, minorias, pobres) que lutam pela releitura e supressão de tradições teológicas hegemônicas, por um novo conceito dialogal de universalidade e pela participação constitutiva de sua palavra, contextualmente situada. A ruptura com alinhamentos com sistemas, aberta ou veladamente contrários à Boa Nova de Jesus, permite o resgate de linguagens próprias, de visões do mundo diferentes, da identidade coletiva e individual.

A teologia que reflete a causa dos povos indígenas e sai em defesa de sua vida não é necessariamente Teologia Índia que é a teologia dos próprios povos indígenas. A partir da solidariedade do Verbo encarnado (GS 1-3; 32), o ponto de partida da teologia latino-americana é a história, a práxis da fé na vida cotidiana e a defesa dessa vida onde está ameaçada, independente do credo dos respectivos interlocutores. Ao lado das dimensões sociais, que visam à defesa dos pobres, e das dimensões culturais, que enfocam a defesa da alteridade na vida cotidiana, hoje, essa defesa tem necessariamente uma dimensão ecológica que aponta para o planeta terra como habitat de todos.

Nesta amplitude de uma articulação com a gênese histórica dos conflitos socioculturais e a vida concreta e cotidiana, a teologia latino-americana é teologia pastoral, militante e solidária, articulada com questões de terra, casa e cultura, com perspectivas de autodeterminação e alianças que dizem respeito à vida dos povos indígenas e de sua sobrevivência, e como tal, é teologia da libertação. As teologias bíblicas, sistemáticas, sacramentais e as eclesiologias se inserem nessas articulações que lhes conferem relevância e credibilidade ao falar de seu credo num Deus da Vida.

O chão da vida concreta, a história e a diversidade cultural impedem que a teologia latino-americana se torne uma meta-teologia, uma teologia genérica, em defesa da humanidade, ou ontológica, em defesa do ser missionário, da evangelização desligada de sujeitos concretos, das causas do gênero, do ecumenismo ou diálogo inter-religioso “em si”. Ela recebe sua energia reflexiva e suas bandeiras de militância dos sujeitos coletivos e específicos, em nosso caso, dos povos indígenas, que têm entre si grandes semelhanças e múltiplas diferenças. Na própria Teologia Índia distinguem-se três grandes correntes:

a) a Teologia Índia na qual se unem heranças religiosas indígenas com a matriz do cristianismo, mantendo uma pertença confessional, por vezes, em conflito com sua dupla lealdade;

b) a Teologia Índia com a matriz do diálogo inter-religioso, porém com uma pertença clara à própria religião;

c) e a Teologia Índia, vivida por líderes indígenas com matrizes ecléticas de suas religiões originais e um pano de fundo de lutas sindicais ou partidárias do mundo moderno.

Por conseguinte, a teologia latino-americana, para pagar eventuais dívidas para com os povos indígenas, não precisa ser Teologia Índia. Desde que ela é realmente latino-americana, libertada das amarras do colonialismo em sua fase inicial e contemporânea como neodesenvolvimentismo, ela cria consciência sobre seus “créditos e débitos” para com os povos indígenas.

A teologia latino-americana em defesa dos povos indígenas goza de certa independência face à pertença religiosa dos respectivos povos que, em seu conjunto, são rodeados por sociedades que ameaçam seus territórios físicos e suas visões do “bem viver”. As chamadas sociedades nacionais são sociedades não em busca do “bem viver”, mas do “bem-estar”, enraizado no desenvolvimento acelerado que destrói o meio-ambiente e o planeta terra. As sociedades do chamado bem-estar são marcadas pela aceleração e a geração de desigualdades através da acumulação de bens não repartida entre todos. A consequência disso é a violência. As sociedades do chamado “bem-estar” - por causa de suas estruturas concorrenciais e lógicas de lucro -, são sociedades de exclusão e de extrema violência. Nessas sociedades excludentes, que sequestraram o futuro dos povos indígenas e os colocaram na contramão da ideologia dominante, todas as questões de vida exigem práticas de militância, de organização, de afirmação de direitos negados pela classe dominante, portanto, dimensões jurídicas que valorizam os direitos ancestrais, de lutas pela alteridade reconhecida e pela redistribuição dos bens da terra para todos.

Direitos ancestrais não são privilégios de minorias étnicas, mas modos do “bem-viver” que garantem a dignidade de vida para todos. Uma teologia em defesa da subjetividade dos povos indígenas e de suas condições de vida aponta para a transformação de sociedades do “bem-estar” em sociedades do “bem-viver” num horizonte de ruptura sistêmica. A vida mutilada dos pobres, dos excluídos e dos outros é sempre um indicador de que o conjunto das relações sociais precisa ser mudado. Não existem soluções meramente indígenas. A luta pela demarcação das terras indígenas faz parte da luta do Movimento dos Sem-Terra, do Povo da Rua

e das lutas pela moradia e dos oprimidos mundo afora. Não há paz para os povos indígenas, enquanto persistir a guerra contra os Sem-Teto ou os Sem-Terra. Por conseguinte, as lutas pela redistribuição dos bens e pelo reconhecimento do outro são lutas específicas, porém, conjugadas e inseparáveis. Na reflexão desta universalidade como articulação das partes específicas e na rejeição da universalidade como totalidade uniformizada (colonização), se mostra também na teologia seu caráter libertador.

## 2. O Vaticano II: a inserção no mundo e na vida cotidiana

O processo histórico, que deu início à teologia latino-americana pode ser datado com o Vaticano II. Na hora do Concílio, tarefas gigantes esperavam um novo encaminhamento pastoral e teológico, como, por exemplo, a abolição do monopólio cultural e salvífico da Igreja católica, a passagem do método dedutivo para o método indutivo, o que permitiu colocar os princípios nos contextos de sua gênese histórica e cultural. Só depois seria possível questionar as normatividades culturais cristalizadas na transmissão da fé. As bandeiras do *aggiornamento* eclesial ao mundo e à vida cotidiana dos povos revelaram, além da distância entre Igreja e mundo moderno, ainda outras distâncias: a distância entre o povo e a Igreja, entre a Igreja e os pobres; entre a maneira de viver e explicar o tesouro da fé numa cultura normativa que impediu a celebração participativa dos mistérios; a distância entre pensamento teológico e imaginário popular. A proposta do *aggiornamento* macro cultural, crítico à modernidade, o Concílio a traduziu na microestrutura como inculturação nos diferentes mundos vivenciais e como construção de uma Igreja voltada ao povo (*versus populum*), como virada popular das práticas pastorais, litúrgicas, institucionais e teológicas.

Impulsos elementares para uma reaproximação entre Igreja, teologia e mundo vieram das Constituições sobre a Igreja (LG; GS) e a Liturgia (SC), dos Decretos sobre o Ecumenismo (UR) e a Vocação dos Leigos (AA), e das Declarações sobre a Liberdade Religiosa (DH) e das Religiões Não-Cristãs (NA). O “Decreto *Ad Gentes* sobre a atividade missionária da Igreja” sintetizou essas dimensões que ganham a sua força radical pelas Constituições sobre a Igreja (LG; GS).

O Vaticano II não enfrentou a questão dos povos indígenas como um desafio para a pastoral e a teologia, mas trouxe mudanças substanciais com paradigmas novos, que permitiram à teologia iniciar processos de descolonização:

a) A vontade salvífica universal não confessional de Deus: “O Salvador quer que todos os homens se salvem” (LG 16; cf. 1Tim 2,4). Segundo o plano de salvação, a vida eterna é para todos.

b) O povo de Deus além das Igrejas: “Os que ainda não receberam o Evangelho se ordenam por diversos modos ao Povo de Deus” (LG 16).

c) O poder salvífico das religiões não cristãs: “O plano da salvação abrange também aqueles que reconhecem o Criador” (LG 16), muitas vezes, em religiões não-cristãs que “refletem lampejos daquela Verdade que ilumina todos os homens” (NA 2b). De ninguém, que procura “o Deus desconhecido em sombras e imagens, Deus está longe” (LG 16a).

d) Abertura do mistério pascal para todos: Os cristãos, diz a *Gaudium et spes*, não são exclusivamente associados ao mistério pascal e à esperança da ressurreição: “Isto vale não somente para os cristãos, mas também para todos os homens de boa vontade em cujos corações a graça opera de modo invisível. [...] Devemos admitir que o Espírito Santo oferece a todos a possibilidade de se associarem, de modo conhecido por Deus, a este mistério pascal” (GS 22).

e) Consciência humana e liberdade de Deus: Todos os “que sem culpa ignoram o Evangelho de Cristo e Sua Igreja, mas buscam a Deus com coração sincero e tentam, sob o influxo da graça, cumprir por obras a Sua vontade conhecida através do ditame da consciência, podem conseguir a salvação eterna” (LG 16). “Deus pode por caminhos d’Ele conhecidos levar à fé os homens que sem culpa própria ignoram o Evangelho” (AG 7a).

f) A liberdade religiosa é um direito da pessoa humana e um pressuposto da missão: “Em assuntos religiosos ninguém seja obrigado a agir contra a própria consciência, nem se impeça de agir de acordo com ela” (DH 2a).

Ao afirmar o monopólio salvífico como barreira excludente da salvação, como historicamente aconteceu, a Igreja errou no campo próprio, não no campo científico, como no caso de Galileu. Confundi o princípio da salvação universal em Jesus Cristo com a mediação universal dessa salvação pela ação missionária da Igreja Católica e por padrões culturais europeus.

### **3. Medellín: o esquecimento dos povos indígenas**

Três anos depois do encerramento do Vaticano II, Medellín começou com a proposta de latino-americanizar o Concílio. O evento começou com dez discursos inaugurais sobre temas cadentes “à luz do Concílio”. Entre os oradores se encontravam figuras importantes do episcopado latino-americano, como Juan Landázuri (Peru), Avelar Brandão (Brasil, Presidente do Celam), Marcos McGrath (Panama), Eduardo Pironio (Argentina, Secretário Geral do Celam), Samuel Ruiz (México), Leonidas Proaño (Equador). Por motivos de segurança, o Papa Paulo VI tinha feito

seu discurso inaugural em Bogotá em que ele faz referência a “expressões doutrinárias ambíguas” e advertiu os teólogos de não confundirem “a legítima liberdade de consciência moral com uma mal entendida liberdade de pensamento”<sup>1</sup>. Os grandes temas dos 16 Documentos de Medellín foram a “opção pelos pobres” e “a pobreza da Igreja”, “transformações estruturais” e “reforma política”, “autodeterminação” e “descolonização interna”, “violência institucionalizada” e “libertação integral”, “novo tipo de sociedade”, “sinais dos tempos”, “autoridade com caráter de serviço”, “uma ordem na qual os homens não sejam objetos, senão agentes de sua própria história e “comunidades cristãs de base”. Alguns textos lembram frases do Papa Francisco: “O Povo de Deus na América Latina seguindo o exemplo de Cristo deverá enfrentar, com audácia e valentia, o egoísmo, a injustiça pessoal e coletiva” (Paz, II, 14b).

Medellín mencionou muitas questões que mais tarde serviram como ponte para uma teologia em defesa dos povos indígenas. Os índios mesmos, Medellín praticamente esqueceu. Por que família (3), juventude (5), elites (7), leigos (10), sacerdotes (11), religiosos (12), que não representam sujeitos especificamente latino-americanos, ganharam um documento próprio, e não os povos indígenas? Medellín, que queria completar e aggiornar o Vaticano II à América Latina, em questões sociais foi mais longe que o Vaticano II, mas não, o que era de esperar, no campo específico e próprio da causa indígena. Os Documentos de Medellín mencionam poucas vezes os povos indígenas e quando os mencionam, o fazem muito genericamente e em perspectivas pré-conciliares. Vejamos o que Medellín diz dos índios:

No Documento 1.14 (Justiça): “Conquanto se deva considerar a diversidade de situações e recursos nas distintas nações, não cabe dúvida que existe um denominador comum em todas elas: a necessidade de uma promoção humana para as populações camponesas e indígenas”.

No Documento 4.3 (Educação): “Existe, em primeiro lugar, o vasto setor dos homens marginalizados da cultura, os analfabetos, e especialmente os analfabetos indígenas, privados por vezes até do benefício elementar da comunicação por meio de uma língua comum. Sua ignorância é uma escravidão desumana. [...] Devem ser libertados de seus preconceitos e superstições, complexos e inibições, fanatismos, tendência fatalista, incompreensão temerosa do mundo em que vivem, desconfiança e passividade”. O texto é uma súpula de preconceitos e desconhecimen-

<sup>1</sup> SEGUNDA CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la Luz del Concilio, 5a ed., Bogotá, Secretariado General del Celam, 1970, p. 29.

tos antropológicos. Desde quando povos sem escrita são povos sem cultura? No início era o Verbo, não a escrita. Lévi-Strauss, em seus “Tristes Trópicos” nos esclarece sobre a correlação entre escrita e civilização:

*“O único fenômeno que a tem fielmente acompanhado é a formação das cidades e dos impérios, isto é, a integração num sistema político de um número considerável de indivíduos e a sua hierarquização em castas e em classes. Essa é em todo caso a evolução típica à qual se assiste desde o Egito até a China, quando a escrita surge: ela parece favorecer a exploração dos homens, antes da sua iluminação. [...] Se a minha hipótese for exata, é necessário admitir que a função primária da publicação escrita foi a de facilitar a servidão”.*<sup>2</sup>

No Documento 6.1 (Pastoral Popular): “Na América Latina, na grande massa de batizados, [...] encontram-se grupos étnicos semipaganizados”.

No Documento 12.13e (Religiosos): Os religiosos são lembrados de: “Atender, educar, evangelizar e promover as classes sociais marginalizadas sobretudo. Com um espírito eminentemente missionário, preocupar-se com os numerosos grupos indígenas do Continente”.

Resumindo com poucas palavras: Os índios (não fala em povos), segundo Medellín, são necessitados de promoção humana porque vivem marginalizados e são analfabetos, incapazes de se comunicar na língua nacional; ademais têm preconceitos, complexos, inibições, fanatismos e tendências fatalistas, vivem em grupos semipaganizados, desconfiantes e sem iniciativas (“passividade”); além disso insistem na incompreensão do mundo em que vivem. Os religiosos, com um espírito eminentemente missionário, devem preocupar-se com essa situação de calamidade.

Pelo que se pode observar, as advertências de Samuel Ruiz, o oitavo palestrante antes da abertura da Conferência de Medellín, com seu discurso sobre “A Evangelização na América Latina”, não tiveram nenhum impacto sobre os documentos finais do evento. D. Samuel, na época bispo de Chiapas, trouxe do “Encontro de Melgar” (22-27 de abril de 1968)<sup>3</sup>, poucos meses antes de Medellín organizado pelo Celam, observações pertinentes das bases missionárias: Os povos indígenas continuam até hoje como “um conglomerado humano marginalizado – no campo social, econômico, político e cultural e, o que é mais grave, também marginalizado no campo pastoral. [...] Nem sempre se reconhece o direito que os

<sup>2</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. Tristes trópicos, Lisboa, Ed. 70, 1993, p. 283s.

<sup>3</sup> DOCUMENTO DE MELGAR, A Igreja Missionária na América Latina, in: SEDOC I/2, 207-224. Cf. DOCUMENTO 5 Del CELAM. 1o Encuentro Continental de Misiones en América Latina, Bogotá, Ed. Stella, 1968.

indígenas têm, de receber a mensagem em sua própria língua” e em sua própria mentalidade. [...] Falta planificação a nível diocesano e nacional que sejam fruto de um profundo conhecimento das culturas indígenas e não de uma improvisação a `latino-americana´. [...] O critério prático que parece orientar as Conferências Episcopais é o seguinte: o problema indígena, não é o mais urgente, e por isso, não é o mais importante”. D. Samuel chama esta situação de “fracasso metodológico da ação evangelizadora da Igreja na América Latina”.<sup>4</sup>

E a pergunta de Leonidas Proaño, em seu discurso sobre a “Coordenação Pastoral”, em Medellín ficou sem resposta: “Que vamos fazer pelos marginalizados da cidade e do campo, pelos milhões de indígenas ainda escravizados?”<sup>5</sup>

Por causa da vinculação estreita da teologia com a pastoral, as lacunas de Medellín são também as lacunas da teologia daquela época.<sup>6</sup> José Oscar Beozzo assinala três lacunas: “a ausência de uma perspectiva histórica, o escasso recurso à Palavra de Deus junto com a falta de um documento específico sobre a Bíblia e a pouca atenção à dimensão cultural da realidade”.<sup>7</sup> Na questão da “revelação”, da Bíblia, continua até hoje uma visão de monopólio incontestado. Deus se revelou também a povos sem escritura ou com ou através de outros livros sagrados?

Às lacunas podemos ainda acrescentar a falta de uma referência pertinente ao diálogo inter-religioso e de uma citação do Decreto sobre o Ecumenismo, *Unitatis redintegratio*. Até hoje, muitos bispos perguntam a seus teólogos e teólogas: Será que você anuncia Jesus Cristo integralmente, como único Senhor e Salvador, e a Igreja católica como único lugar de sua mediação? Respondemos sempre que o anúncio mais completo é a doação da vida e a não separação do amor a Deus e do amor ao próximo (vgl. Mt 22,39f; Mk 12,31).

É verdade, que teve gestos ecumênicos, durante a 2a Conferência, porém não documentados nos textos, como na 4a Conferência teve gestos anti-indígenas, tampouco documentados que, no decorrer do tempo, foram apagados por textos, nas Conclusões de Santo Domingo, que fortalecem a causa indígena (DSD 136-138; 151; 230; 243-248; 251).

<sup>4</sup> SEGUNDA CONFERENCIA GENERAL, l.c. p. 159s.

<sup>5</sup> IBIDEM, p. 269.

<sup>6</sup> Todas essas reflexões passaram pela prática pastoral. Cf. CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO, Plano Pastoral, 3a ed., Brasília 2013.

<sup>7</sup> BEOZZO, José Oscar. Medellín: inspiração e raízes, in: Revista Eclesiástica Brasileira, v. 58, n.232, dez. 1998, Petrópolis, p. 823-850.

Medellín, a Teologia da Libertação, a Pedagogia dos Oprimidos e o próprio Vaticano II apontam para a historicidade de suas propostas. São historicamente importantes não por causa de uma ruptura, mas porque retomaram o horizonte que aponta para a necessidade dessa ruptura.

#### 4. A pastoral indígena geradora de teologia

A disparidade entre o pensamento avançado nas questões sociais e a cegueira nas questões da alteridade étnica têm a sua raiz num equívoco tradicional do pensamento da esquerda que considerou a “classe operária” e a “massa dos pobres” com certa exclusividade como sujeito revolucionário. Como vimos, a opção genérica pelos pobres não garantiu a compreensão e a defesa integral dos povos indígenas. A diluição do étnico no social das análises sociais dos anos 60 do século passado, que incorporaram “o índio” na categoria social do pobre como “o mais pobre dos pobres”, porém culturalmente atrasado, não faz justiça a sua vida real. Persiste nesse pensamento uma raiz colonial. Segundo Boaventura de Sousa Santos, “os negros e os indígenas são discriminados porque são pobres para não ter de admitir que eles são pobres porque são negros e indígenas”.<sup>8</sup> No Brasil, um dos aspectos que revelam a continuidade de um racismo acentuado é a população carcerária, que em sua grande maioria é de negros, e a ausência de negros nas hierarquias da sociedade brasileira, inclusive na hierarquia eclesial.

A partir de heranças autóctones e sonhos ancestrais, os povos indígenas procuram romper com utopias cujas bandeiras de liberdade, igualdade e solidariedade continuam fincadas em solos subterrâneos coloniais e colonizadores, apesar de sua pretensão universalista, autocrítica e revolucionária.

A "causa indígena" aponta para a assunção radical das promessas da modernidade. Os povos indígenas têm contribuições ‘modernas’ para a vida das futuras gerações. A defesa dos povos indígenas não pode ser feita através de um projeto politicamente pré, pós ou extra-moderno. Os povos indígenas, junto com muitos outros setores sociais, não são vítimas da modernidade, mas vítimas da falta do cumprimento das promessas da modernidade; não são vítimas da civilização, mas da falta de civilização; são vítimas da regressão à barbárie. Precisamos distinguir entre modernidade e civilização ocidental. A primeira é universal, a segunda apenas “ocidental”. Por isso, os povos indígenas reivindicam as promessas da modernidade e não da civilização ocidental. Reivindicam:

---

<sup>8</sup> SOUSA SANTOS, Boaventura de. As dores do pós-colonialismo, Folha de S. Paulo (21.8.2006), caderno Opinião. - Cf. tb. IDEM, A gramática do tempo: para uma nova cultura política, 2ª ed., São Paulo 2008, Parte II.

- um mundo onde as transformações não sejam gerenciadas por favores do Príncipe, mas pela participação histórica e democrática de todos os segmentos da sociedade, sobretudo das minorias, dos excluídos organizados em movimentos sociais e de todos os que, historicamente, não são representados em nossas casas legislativas;

- um mundo no plural de cosmovisões e ideologias, um mundo que assuma a diversidade simétrica de projetos de vida compatíveis;

- um mundo onde a "biodiversidade", a alteridade reconhecida, represente uma arma de resistência contra a uniformização do mundo-mercado;

- um mundo que garanta a autonomia e o protagonismo dos povos contra todas as espécies de colonização, tutela, paternalismo, coletivismo obrigatório ou dirigismo autoritário;

- uma humanidade que - ao responsabilizar-se pelo futuro das gerações - zele pelo planeta terra.

Os projetos dos povos indígenas visam seu protagonismo e autonomia, sua cidadania e participação democrática nas decisões da nação; visam horizontes que incluem também as futuras gerações, a construção de uma sociedade solidária, reforma agrária com terra, sobretudo, para aqueles que nela trabalham. O Brasil dos povos indígenas, dos pobres e excluídos está sonhando com um mundo sem fronteiras, sem preconceitos e sem dominação. O Brasil com a memória dos seus povos e culturas indígenas não quer fazer parte do Primeiro Mundo, mas de um mundo justo e do bem-viver. A violência contra os povos indígenas, não tem a fatalidade de uma estrela cadente. Ela é historicamente construída e pode ser politicamente interrompida. O "projeto catequético" que passou pela escola do povo Guarani, por exemplo, aprendeu que a "divina abundância" não é resultado da acumulação, mas da partilha. Por isso, não desiste em anunciar a possibilidade da "Terra sem Mal" no meio de nós.

A luta dos povos indígenas por seus projetos de vida, portanto, por suas culturas, revela uma nova racionalidade de esperança no mistério da vida, uma racionalidade articulada com simplicidade, veracidade e solidariedade. Em suas utopias culturais que se somam aos projetos de vida de outros povos, convidam a humanidade para suspender a marcha ao abismo ecológico, abandonar a prisão das necessidades e da competição do mercado. Os movimentos indígenas como movimentos contra hegemônicos nos permitiram, na pastoral indígena e na teologia pró índio, compreender suas lutas como lutas permanentes pela preservação da vida e redução do sofrimento de todos. As declarações da independência de países e povos outrora colonizados não eliminaram o vírus que per-

mite a sobrevivência de mentalidades, anteriormente estruturadas, nem o perigo de recolonizações políticas, culturais e religiosas.

## **5. Lembretes para transformar débitos em créditos**

### **5.1. Hermenêuticas latino-americanas**

A insistência na construção de teologias específicas e locais são de vital interesse para pensar a descolonização da teologia nas Igrejas. A partir da década de 60, surgiram no pensamento latino-americano propostas novas que romperam com hermenêuticas exógenas, até então consideradas clássicas e universais. Entre essas propostas, pode-se elencar a “Pedagogia dos Oprimidos”, de Paulo Freire, a “Teoria da Dependência”, de Gunder Frank e muitos outros, a “Teologia da Libertação”, de Gustavo Gutierrez, a “Geografia Crítica”, de Milton Santos.

A partir da abolição de hermenêuticas exógenas, a “helenização” e “romanização” podem ser consideradas vitórias de gregos e romanos, mas não do resto do mundo. Atenas (helenização) e Roma (romanização) não forneceram instrumentos “providenciais” para a interpretação universal do Evangelho. Disponibilizaram instrumentos culturais, geográfica e historicamente localizáveis. No momento em que se impuseram como “universais”, falsificaram a identidade pluricultural do cristianismo. A teologia, que interpreta as escrituras e o magistério da Igreja, é um pensamento enraizado em culturas, contextos e histórias. As próprias escrituras e o magistério só podem ser explicados a partir de sua gênese cultural e histórica. Por conseguinte, todas as teologias são teologias locais, o que não afeta a unidade na fé que é uma unidade vivida na diversidade cultural.

A Teologia Índia é uma das tentativas de construir, a partir das próprias raízes religiosas e da releitura crítica descolonial da herança teológica do cristianismo, uma hermenêutica teológica própria no interior da Igreja. O zapoteca Eleazar López explica: “Em seu caráter de indígena, nossa teologia se converteu em trincheira para defender nossa identidade mais profunda e em possível ameaça para a nova teologia trazida da Europa, que a atacou persistentemente; e, por isso, ela se fez clandestina, se mascarou ou se sintetizou com a perspectiva religiosa prevalente, a fim de conseguir sobreviver.” Na luta por sobrevivência física e identidade cultural, os povos indígenas recorreram, muitas vezes, à clandestinidade do próprio e à máscara do alheio. A negociação com o colonizador, que era o preço da sobrevivência física e espiritual, não permitiu recorrer a soluções dicotômicas do tudo ou nada. Enquanto as epistemologias indígenas são consideradas saberes locais irrelevantes para a formulação teológica de uma Igreja universal – no Documento de Aparecida, por

insistência de setores da Cúria Romana presentes, a palavra Teologia Índia teve que ser retirada -, é compreensível que determinados povos indígenas insistem na apropriação do conceito “teologia” para afirmar a sua presença não subordinada, mas em termos de igualdade de uma Igreja autóctone no interior da Igreja Católica. A Teologia Índia, em busca de seu reconhecimento eclesial, sob vários aspectos, pode ser considerada como afirmação indígena em categorias teológicas do colonizador. Como tal, ainda carrega vestígios de colonialidade. Com uma teologia hegemônica, os interlocutores, obrigatoriamente, assumem linguagens hegemônicas.

## 5.2. Vinculação e ruptura sistêmicas

O que na conquista das Américas estava em jogo não era a crueldade de uma ou outra nação, mas a ambivalência do próprio cristianismo que desde sua oficialização constantiniana, no século IV, destruiu sinagogas de judeus, santuários de mouros e templos de pagãos, queimou “bruxas” e hereges. A Conquista Espiritual das Américas não representou ruptura, mas continuidade de práticas e métodos missionários dos séculos anteriores.

A teologia a serviço dos povos indígenas vive a situação difícil de defender causas pelas quais não existe lugar no sistema político vigente, nem no interior de uma instituição eclesial que, historicamente, está atrelada aos sistemas políticos vigentes com os quais negocia melhorias para o Povo de Deus e vantagens institucionais.

Por outro lado, essa mesma teologia descolonial defende causas, sumariamente, integradas em programas políticos dos governos de hoje, como a causa da igualdade das mulheres, que a Igreja, por causa de seu atrelamento cultural a suas origens, ainda não conseguiu assumir como imperativos do próprio Evangelho.

Na sociedade plural na qual vivemos é difícil separar o trigo do joio da colonização ou da alienação. O pensamento dicotômico não dá conta de uma sociedade plural. O passo do dualismo cultural ao multiculturalismo parecia um avanço significativo. Mas, no multiculturalismo sai sempre uma cultura hegemônica que se impõe sobre as demais. O reconhecimento recíproco entre culturas subalternas e hegemônicas seria um ato de alienação. Se a Igreja é não só a casa dos pobres, mas também dos povos indígenas e do seu projeto de vida, então precisamos assumir as consequências. Não podemos criar ovelhas e víboras na mesma casa. A opção pelos povos indígenas é sempre também uma opção por um determinado projeto político e modelo social que transforma a teologia

de uma disciplina explicativa numa disciplina contestatária e profética. Se a Igreja local está articulada com a cultura subalterna e a hegemônica, a lealdade eclesial do teólogo passa por momentos de prova. A teologia precisa ainda trabalhar a questão da profecia interna na Igreja e mostrar que essa profecia não anula a lealdade eclesial.

### **5.3. Teologias articuladas entre si e com movimentos sociais**

O pano de fundo da teologia é sempre uma causa, a causa de um mundo criado e amado por Deus. Mas, a causa só tem consistência a partir de sujeitos concretos. Para quem fazemos teologia? As teologias de sujeitos e causas (teologias indígenas, afro-americanas, feministas; teologias do gênero, da terra e da água, releituras bíblicas) contribuem para um novo conceito de universalidade transversal a partir de causas humanitárias, unidas por alianças e solidariedade.

A descolonização da teologia vai, necessariamente, produzir uma pluralidade de teologias vinculadas aos movimentos sociais. A história de grupos sociais é sempre também história de salvação. A história de Israel e a história das origens do cristianismo são paradigmáticas e não normativas. Nosso discurso sobre Deus e com Deus é sempre contextual e historicamente situado.

Ao mesmo tempo devemos admitir que os mais diversos esforços pela descolonialidade da teologia, as reconstruções históricas e as desconstruções estruturais são igualmente marcados pela inexistência de uma exterioridade não colonizada. Em seu conjunto representam “aproximações” possíveis, porém incompletas. Sempre estamos em busca da “verdadeira” independência, da plena soberania e autodeterminação, da verdadeira teologia da libertação.

Com o advento do Papa Francisco, vivemos um kairós na Igreja católica. A teologia latino-americana que aprendeu a construir seu discurso a partir da prática histórica dos povos indígenas, agora é chamada para oferecer seu sustento teológico a um papa que se mostra cada vez mais com um São Francisco redivivo e por causa de tradições e desvios teológicos cristalizados, vulnerável. Precisamos acompanhar esse papa com nossa reflexão teológica de dar os passos possíveis e necessários de suas reformas pastorais e estruturais. Não deixemos cair o Papa Francisco, com suas práticas evangelicamente amparadas, nas malhas da Congregação para a Doutrina da Fé que abriga setores que ainda não passaram pelo aggiornamento do Vaticano II!



Diarmuid O'Murchu MSC



ON BEING A

# Postcolonial Christian

## Embracing an Empowering Faith

*Diarmuid O'MURCHU moves the theological debate into the only valid perspective for today: the global one, interdisciplinary, in cosmic and evolutionary dimension, beyond religions... He presents a panoramic vision, so courageous as challenging and enthusiastic, witnessing the axial transformation we are currently crossing.*

*Postcolonialism is probably the more radical cultural and epistemological criticism ever risen. Brother of our Liberation Theology, it is the stretch it has to cover now to keep faithful to its original mission. In Latin American as well all over the world. Being a Post-Colonial... will be the only way of being a Christian in the emerging adult world.*

In digital format by AMAZON.COM

But see also O'Murchu's webpage: <http://www.diarmuid13.com>



# Teología de la Tierra ayer y hoy

**José Luis CARAVIAS**  
**Asunción, Paraguay**

Este artículo ha sido escrito como parte del número colectivo o Minga para revistas latinoamericanas de teología, animada por la Comisión Teológica Latinoamericana de la ASETT/EATWOT para 2014.

El Padre Graziano Mazón me había invitado a dar un curso a catequistas campesinos de la provincia de Esmeraldas, en la costa norte de Ecuador. Un salón lleno. Casi todos “morenos”, muy alegres y creativos.

Habían pasado varios años del Concilio. Aquellos campesinos manejaban ya la Biblia. Y los documentos Paz y Justicia de Medellín. Apenas insinuados los temas del curso clásico de catequesis, un moreno fornido levanta la mano y me espeta:

- Padre, esos temas ya los sabemos. En nuestros valles tenemos muchos problemas de tierras. ¿Qué dice la Biblia sobre la tierra?

Fue como un mazazo en mi cerebro y en mi corazón. Yo, que me consideraba biblista popular y llevaba años trabajando con campesinos en Paraguay y Ecuador, nunca había pensado que en la Biblia se habla mucho sobre la tierra. Me dio una vergüenza terrible. Y contesté:

- No lo sé, pero intuyo que dice cosas muy interesantes...

-¿Por qué no cambiamos el tema del curso e investigamos lo de la tierra?

Con entusiasmo se organizó un auténtico taller popular de investigación, que luego yo seguí cultivando con afán. Ahí se engendró mi primer libro sobre el tema: “Luchar por la tierra”.

A poco de editar el libro, la editorial Vozes de Brasil, me dice que un monje benedictino, Marcelo de Barros, había publicado un librito muy parecido al mío, “*A luta pela terra*”, y nos ofrece pagarnos los gastos para que escribamos un libro amplio sobre Teología de la Tierra.

Marcelo y yo dedicamos largo tiempo a la investigación conjunta. Nos sorprendió que en la mayoría de los diccionarios bíblicos ni siquiera saliera la palabra “tierra”. Pero en una lectura directa de la Biblia la palabra tierra brotaba a borbotones.

### La tierra don y compromiso

Los morenos de Esmeraldas encontraron con gozo que Dios hizo su creación para disfrute de todos. Entendieron que los campesinos bíblicos se esforzaron en organizar su vida de forma comunitaria, centrada en “una tierra donde vivir”.

Desde la experiencia del Éxodo en Egipto, vieron la presencia activa de Dios en todo lo que fuera liberación de cualquier tipo de esclavitud. El campesino Amós les enseñó que la fe en Yavé exige justicia. Y Jeremías les había insistido en que el que conoce a Dios practica la justicia.

Según el capítulo 15 del Deuteronomio el ideal bíblico era que no debería haber ningún necesitado en medio de ellos. La tierra era vista como el gran regalo del amor de Dios. Por eso se sentían obligados a retribuir el amor de Dios repartiendo fraternalmente la tierra y cuidándola con todo cariño. Que alguien quedara sin tierras porque otros la acaparaban era visto como una ruptura grave de la Alianza. En el libro de los Números queda claro que la norma de distribución de la tierra es la necesidad de cada familia amplia (Núm 26,52-56). *"A los más numerosos darán una parte mayor de la herencia, y a los menos numerosos una parte menor"* (Núm 33,54).

A través de su historia los campesinos bíblicos fueron inventando cantidad de prácticas, que poco a poco se convirtieron en costumbres y aun en leyes, para poder aliviar y solucionar el problema de la pobreza rural. Es admirable la inventiva de aquel pueblo agrícola para ayudar de forma estructural a los necesitados. No se contentaban con limosnas esporádicas. El ideal era el buen reparo fraterno: Cero campesinos sin tierra.

El Jubileo, según el capítulo 25 del Levítico, se toma en serio la unión entre fe y vida campesina. En primer lugar estaba la obligación de prestar dinero, sin intereses, al hermano en extrema necesidad, para que pudiera salir por sí mismo de su indigencia. Y si a los siete años no podía pagar, había que perdonarle la deuda.

Lo segundo era el tema del reparto de tierras. Si por los motivos que fuera alguien perdía algo de su tierra familiar, cada cincuenta años –el año del Jubileo– las tierras eran devueltas a sus antiguos propietarios. Por eso se insistían en que *“la tierra no puede venderse para siempre”* (Lev 25,23).

Se defendían como sagradas la propiedad y la plata, pero sólo cuando estaban bien repartidas, a cada familia amplia según el número de sus miembros. El acaparamiento de tierras, en cambio, era mirado como maldito (Is 5,8-10; Miq 2,1-5).

Se trataba de una rebeldía profunda y eficaz en contra de todo tipo de exclusión. Buscaban legislar de forma que no fuera posible ni el acaparamiento de tierras o plata, ni la existencia de gente sin tierra y sin plata.

Para los casos especiales de huérfanos, viudas y emigrantes, se les dejaba cosechar libremente alrededor de los linderos (Deut 23,24), y suya era también la rebusca después de cada cosecha (Deut 24,19-22).

En Jesús se encarnó el ideal de solidaridad total con los despreciados y marginados, luchando a su lado, sencillo como ellos, altamente comprometido. La mayoría de los mendigos y enfermos que Jesús atendió eran campesinos que habían perdido sus tierras, debido a los fuertes impuestos.

Éstos, y otros muchos textos entusiasmaron a muchísimos campesinos latinoamericanos organizados en diversos tipos de Comunidades de Base. Se puso en marcha un verdadero proceso de concientización y organización popular, impulsado por una mezcla eficiente de su realidad y su fe a la luz de la Biblia.

Entender el tema bíblico de la tierra fue bálsamo esperanzador para muchísimos campesinos de las décadas del 60 al 90. En la realidad bíblica veían retratados sus propios problemas. Sentían sus rebeldías bendecidas por Dios, que les impulsaba a un trabajo constructivo en búsqueda de soluciones fraternas viables y permanentes.

Se multiplicaron miles de diversas organizaciones campesinas: Ligas Agrarias, Sindicatos agrarios, Comunidades de base... La inspiración bíblica era decisiva. Crecieron los ideales. Se fueron extinguiendo los complejos. La asociación Biblia-Pueblo produjo maravillas.

### Rockefeller se asusta y ataca

El crecimiento de organizaciones campesinas fue tan alentador, que preocupó en serio al gobierno de Estados Unidos. Rockefeller, vicepresidente por entonces de aquel país, redactó un "Informe" en 1969 en el que aconsejó cortar de raíz el movimiento de las comunidades eclesiales, a base de infiltrar entre ellos numerosas sectas fundamentalistas. Un poco más tarde, en 1980, en los documentos de Santa Fe se pide "combatir por todos los medios a la Teología de la Liberación". Y así lo hicieron, muy hábilmente, con muchos recursos propagandísticos.

El Vaticano, por desgracia, ingenuamente, secundó los deseos de Rockefeller. En 1984 y en 1986 salieron sendos documentos en los que, aunque no se condena directamente a la Teología de la Liberación, se llama la atención sobre sus posibles limitaciones y desvíos. Ello fue suficiente para que todos los medios de poder desplegaran sus propagandas afirmando que el Papa la había condenado. Y así hicieron creer a las mayorías, inclusive a muchos jerarcas. Y en el Vaticano nunca desmintieron las interpretaciones tendenciosas.

En las décadas del 70 y el 80 cantidad de gente había avanzado por los caminos de su fe buscando luz y energías con las que enfrentar sus problemas. Su búsqueda inicial, como es natural, fue algo torpe, pero fuertemente esperanzadora. Hubo errores, pero muchas intuiciones acertadas. Mucha gente recibió luz, y caminó iluminada.

Pero cuando desaparecieron muchos de los apoyos eclesiales y les llovieron críticas y condenas, los movimientos campesinos de inspiración bíblica se fueron diluyendo. En los 70 caminábamos juntos teólogos y pueblo, pero tantas llamadas de atención y tan pocas palabras de aliento por parte de la mayoría de la Jerarquía, con multitud de malentendidos y acusaciones, desanimaron a muchísimas personas, que, decepcionadas, se marcharon por otros derroteros.

Desde las salas doradas del Vaticano y de algunos palacios episcopales, tan lejos del dolor y las esperanzas del pueblo, sólo se supo ver lo "peligroso". Y llovieron palos, muy tristes, sobre los que nos esforzábamos por acompañar al pueblo en sus dolores y sus esperanzas, conscientes de las dificultades, pero con fe sincera en el Crucificado-Resucitado.

Creo que otro sería hoy nuestra realidad eclesial si se hubieran acercado a animar y encauzar aquellas sinceras búsquedas de respuestas a partir de la fe popular. Hoy el escepticismo y el materialismo corroen a las nuevas generaciones, ya casi sin fe en Jesús; y especialmente, sin fe en la Iglesia...

El Gran Imperio consiguió en buena parte anular la creatividad de la fe del pueblo, desorientado, lejos en muchos casos de sus pastores. Pero necesitaba además cortar sus brotes naturales de rebeldía. Para ello los metió en una carrera loca de consumismo impotente. Les inyectó dosis tremendas de propagandas, no a su alcance. Así se desarrollaron nuevos complejos de frustración, de inferioridad, de inutilidad... Les suministra además fuertes dosis de venenos culturales: Películas a mansalva de fuertes violencias y mucho sexo sin amor; drogas cada vez más fuertes y aun más baratas; noticias negativas, orientadas siempre hacia el pesimismo. Graves calumnias sobre todo lo que sea organización popu-

lar, y persecución y muerte a los dirigentes con personalidad. ¡Un pueblo dispersado, desorientado, asustado e idiotizado ya no es peligroso!

En la actualidad, fuertes venenos alienantes debilitan cada vez más la relación mutua fe-pueblo. Altos mandos del “capital acumulado” siguen agriando a través de sus medios todo lo que suene a liberación; hasta lo demonizan. Quedan flotando en el ambiente nieblas de dudas y temores, que se enroscan alrededor de todo lo que huele a “organización popular”, buscando asfixiarlo. Hoy el problema de muchísimos campesinos no es poca tierra y mala comercialización, sino nada de tierra y fuertes pesimismo paralizantes.

Los antiguos campesinos deambulan sin rumbo por los suburbios de las grandes ciudades, perdida su identidad, cada vez más drogados, con muy pocas capaces de organización. Sin tierra, se hundan sus cimientos...

### El Imperio secuestra y viola a la Madre Tierra

El imperio monstruoso del Gran Capital Global ha descubierto que la tierra agrícola, que antes despreciaba, se ha convertido, especialmente gracias a los transgénicos, en el medio actual más poderoso de enriquecimiento. Grandes extensiones de tierras de cultivo constituyen el mejor activo económico de hoy día. Por ello se han propuesto “poseer” todas las buenas tierras del planeta. Y, por desgracia, tienen medios para realizarlo.

Hoy el Gran Imperio del Capital Internacional da la vuelta a todo el Planeta. Para él no hay fronteras. Ni siquiera tienen que preocuparse de trasladar físicamente sus capitales. Las redes de la WWW les facilitan todo tipo de información y traslado de dinero, al instante, sin control de ningún Estado.

El proyecto, ya en marcha, apunta a quedarse con todas las tierras de buena calidad del Planeta. Acaparar todas las semillas alimenticias. Y así, tener en sus manos las riendas del futuro, pues ellos decidirán qué se siembra, qué tipos de semillas y cómo las comercializan.

Como es natural sus enemigos natos son los actuales ocupantes de las tierras. Con los terratenientes no suele haber problemas porque les entregan inmensas ayudas financieras para que se acoplen al proyecto. El problema son los campesinos que aun siguen ocupando tierras de calidad, mucho peor si están organizados.

El proceso de expulsión de campesinos es terrorífico. Decía uno de ellos que se resistía a salir: “Antes teníamos cultivos y vacas y frutales, pero ellos destruyeron todo esto y plantaron soya transgénica. Ahora,

cuando fumigan la soya, también nos fumigan a nosotros.” Cada año en Argentina, más de 50 millones de galones de agrotóxicos son fumigados en forma aérea sobre los cultivos de soya.

Aunque el acaparamiento de tierras no es un fenómeno nuevo, actualmente se está produciendo a un ritmo y con una extensión jamás vistas. Principalmente tiene lugar en África, Asia y América Latina, pero también algo en Europa especialmente en el sur. Intermón Oxfam elevan a 227 millones de hectáreas las tierras acaparadas desde el 2000.

No se trata de tierras marginales, sino de las más fértiles, trabajadas por sus pobladores desde tiempos ancestrales. Además, buena parte de los cultivos que se plantan en las tierras acumuladas no se destinan a la alimentación humana, sino para engordar animales o producir combustibles.

Todos los días hay noticias sobre empresas que están comprando tierras agrícolas. Los gigantes del aceite de palma de Malasia comprando plantaciones en África Occidental. Los banqueros de Wall Street apoderándose de ranchos ganaderos en Brasil. Hombres de negocios sauditas firmando acuerdos sobre tierras en Filipinas... Banqueros, empresas de agronegocio, petro-Estados y organismos multilaterales como el Banco Mundial son algunas de los promotores del acaparamiento de tierras a nivel del Sur global.

Unas pocas empresas están apoderándose de las tierras agrícolas del mundo y del agua asociada a ellas, dejando poco o nada para los demás. En la medida que el mundo se hunde en una crisis alimentaria, estos nuevos terratenientes serán quienes tendrán el dominio sobre quiénes comen y quiénes no. Y lo peor es que estos grandes acaparadores de tierras se esconden en el anonimato tras grandes financieras.

Monsanto es una de las caras visibles de la “Bestia Negra”, devoradora de tierras, aguas y campesinos. Ellos fabrican la mayoría de las semillas transgénicas y sus respectivos tóxicos, a precios altos. Crean dependencia total, ya que la mayoría de sus semillas son híbridas. Hasta pretenden cobrar regalías a las plantas ajenas contaminadas por ellos. Jamás informan sobre el tipo de manipulación que han introducido a sus semillas.

Enferman y arruinan a los campesinos que no quieren cederles sus tierras. Da grima ver sus propagandas: ellos tan pulcros, tan científicos, auténticos solucionadores del hambre del mundo. Pero en realidad enferman gravemente a la tierra, al agua, a los campesinos y a sus animales. Sus venenos, profusamente fumigados, son altamente nocivos a la salud. Sólo en el Cono Sur se utilizan unos 600 millones de litros de glifosato, en 50 millones de hectáreas de soja transgénica.

El modelo extractivista del agronegocio no escatima el uso de la violencia para imponerse. Su avance sólo es posible a costas de la desaparición física de poblaciones enteras. Y no dudan en liquidar a cualquiera que despunte como dirigente campesino... No tienen ningún respeto a los derechos humanos, ni a ningún tipo de moral, cuando se trata de defender sus intereses.

Es muy preocupante que las multinacionales Monsanto, Singenta-Novartis, Bayer, Basf... que dominan el mundo de las semillas, a la vez tengan potentes industrias farmacéuticas y de alimentación. ¿O es que tal vez ingerir alimentos cada día más rellenos de aditivos químicos, insecticidas, fungicidas, antibióticos y modificaciones genéticas, es una estrategia de estas malditas empresas, para tener a la sociedad siempre medio enferma? No puede haber personas sanas en un planeta enfermo.

Como nunca, los seres humanos tenemos que ser responsables. Ya no existe ningún tipo de Arca de Noé en la que se puedan salvar al menos unos pocos. El futuro del Planeta está en juego. Se están provocando severos daños al proceso terrestre. Están en marcha fuerzas que destruyen muchos de los principales sistemas vitales de desarrollo en el planeta.

La polución del aire, la pérdida de la capa de ozono provocando el efecto invernadero, el consiguiente calentamiento global, desaparición de selvas que asumían el bióxido de carbono, la polución del suelo, alimentos cargados de venenos, millones de campesinos sin tierra, hambrunas terribles, millones de inmigrantes, unido a gobiernos altamente corruptos vendidos al ídolo del Capital, nos ponen en peligro a todos. Está en marcha una aterradora devastación de los sistemas vitales del planeta Tierra. Sucesos de este tipo y magnitud jamás habían ocurrido en la historia humana.

Estamos estropeando la realidad más preciosa de nuestro universo: la tierra. El hollín se está comiendo hasta las piedras de nuestros edificios. No sentimos los olores nauseabundos que nos rodean. Nuestros sentidos se están embotando. No estamos en un Mundo Fantástico, sino en un "Mundo de Desperdicios". El ideal de los "poderosos" es ganar ahora muchísimo, aunque a la larga todo muera...

El papa Francisco ha dicho en Cerdeña: "En este sistema sin ética, el mundo se ha vuelto idólatra del dios dinero. ¡Manda el dinero!... ¡En el mundo hay ya dos generaciones de jóvenes sin trabajo! ¡Así no hay futuro!... La falta de trabajo lleva a sentirnos sin dignidad... Es la consecuencia de un sistema mundial, centrado en el ídolo del dinero, que lleva a esta tragedia..."

Tenemos que ser astutos, y llamar a las cosas por su nombre. Y luchar juntos para que en el centro, al menos de nuestra vida, no esté un ídolo, sino el hombre, la mujer y la familia...

¡Los ídolos nos quieren robar la dignidad!... ¡Los sistemas injustos nos quieren robar la esperanza!» (22.09.2013).

## Hacia una nueva Teología de la Tierra

La Teología de la Tierra de décadas pasadas está desfasada porque ha cambiado profundamente el tema tierra, no sólo la tierra de cultivo, sino la Tierra como planeta. Necesitamos nuevos enfoques, nuevas inspiraciones, nuevos tipos de acciones. El orden humano que provocó cambios tan profundos deberá modificarse de forma igualmente profunda. Ahora el problema no es sólo de los campesinos; es de todos.

Lo primero: desenmascarar las mentiras hipócritas de los que manejan las cuerdas. No nos dejemos embaucar. "Tenemos que ser astutos, y llamar a las cosas por su nombre". Sus venenos propagandísticos enferman nuestras mentes. Ellos intentan vendernos sus sistemas de gobiernos como los mejores y sus transgénicos como solución ideal para la crisis alimenticia mundial. Nos imponen su dictadura política-alimenticia.

Aclaremos ideas. Vivimos asentados en un mundo de mentiras. Nadie tiene derecho a patentar semillas, ni el aire, ni el agua... Denunciémoslo inteligentemente, con la verdad, sin fanatismos. Organicemos nuevas estrategias. Desnudemos sus nuevos ropajes, sus "joyas" culturales de quincalla. Ellos se presentan como los salvadores de la hambruna, grandes científicos, puntales del progreso... No nos dejemos llevar a su Fantasilandia. Necesitamos desarrollar campañas masivas, claras, de denuncias de los venenos propagandísticos que nos quieren hacer respirar, y que en la mayoría de los casos los tragamos sin rechistar.

Lo segundo: huelga a sus productos. Un NO rotundo a los alimentos transgénicos. Si no los compramos, no podrán seguir produciéndolos. Exigir etiquetado. Guerra a todo el aluvión consumista que nos invade. No compro lo que realmente no necesito, por más que me lo envuelvan en lindos celofanes de colores.

Tercero: pasar a la acción; producir alimentos sanos, todos, aunque sea tomates en macetas... Van naciendo nuevas experiencias de cultivos naturales. Corren aires nuevos de valorización de lo natural. Cultivemos pequeñas parcelas de hortalizas, con abonos e insecticidas naturales, que los hay. Volvamos a la espiritualidad de la tierra, acariciándola con cariño, como madre fecunda. Cultivar un pequeño huerto en el fondo o en el jardín de casa se puede convertir hoy en algo revolucionario. Aprender a

cultivar una parte de nuestros alimentos en un tiempo de dictadura alimenticia, es revolucionario. Es un acto de rebeldía y de esperanza... Un acto de fe: "Mi huerto, mi altar".

Cuarto: solidaridad. Ellos criminalizan en sus campañas a los campesinos que expulsaron. Peor a los que no quieren cederles sus tierras. Y mucho peor a los que despuntan como dirigentes. No nos dejemos cerrar los cerebros. Seamos solidarios con los desplazados en los suburbios infectos donde han tenido que ampararse o en sus terribles campamentos de refugiados. Y apoyemos a las comunidades campesinas que aun resisten. Hace falta una movilización de la opinión pública mucho mayor y más medios de comunicación independientes.

Quinto, apoyar y desarrollar las nuevas alternativas en marcha. Una corriente creciente de Ecología se está abriendo paso. Teólogos importantes la desarrollan, como Marcelo de Baros o Leonardo Boff. Necesitamos una profunda terapia cultural.

Cultivemos la poesía, el arte y la espiritualidad, si queremos tener energías para el inmenso desafío que enfrentamos. Empieza a desarrollarse una nueva sensibilidad hacia la dimensión sagrada del universo. Necesitamos experiencias reveladoras de lo divino a través de nuestra comprensión del universo, al estilo de Teilhard.

El problema es tan global, que van naciendo lentamente diálogos interreligiosos, buscando "*el bien común de la Madre Tierra y de la Humanidad*". Se revalorizan las cosmologías tradicionales. Las religiones autóctonas juegan un nivel importante de inspiración para pasar de un modelo antiecológico a otro ecohumano. Seamos ecuménicos agroecológicos. La ecología nos puede unir a todos... La nueva Teología de la tierra tiene que ser Teología Ecológica que abarque a todo el planeta. Las religiones tradicionales no pueden enfrentar solas los problemas que nosotros debemos encarar, pero nosotros no podemos enfrentarlos sin sus tradiciones.

Debemos redescubrir cómo vivir de acuerdo al mundo natural. El universo es una comunión de sujetos, no una colección de objetos. En nuestra comunicación con la naturaleza, no sólo los árboles o el agua nos hablan, sino también la Tierra misma, desde mi huerta casera al universo entero.

Todas las profesiones deben ser realineadas para reflejar la primacía de la Tierra. La economía debe tener como primera prioridad el bienestar económico del planeta. Llamar "progreso" al despojo del planeta es una distorsión intolerable. Debemos aceptar los procesos científicos y tecnológicos sólo en la medida que sean compatibles con las tecnologías de la naturaleza.

Necesitamos agrónomos y científicos que amen y respeten el proceso de la Naturaleza, y pongan ciertos adelantos modernos al servicio del campesinado. Las Universidades por desgracia forman hoy agrónomos sólo para servir a los grandes productores.

Es necesario también modificar el ámbito jurídico; no tenemos la estructura legal necesaria para defender a la Madre Tierra.

No nos acobardemos ante el poder del Imperio. Otro mundo es posible. En los tiempos bíblicos también hubo imperios muy crueles, que avasallaban a los campesinos y les imponían sus ídolos clasistas y resignantes.

Los profetas insistían en que nadie se dejase engañar. Les aclaran que el fin de sus opresores nacerá de sus propias contradicciones; su propio veneno interior les arruinará. Y les animan a no contagiarse con su maldad. Algunas de sus palabras pueden servirnos como pórtico de salida.

Isaías anuncia a su pueblo: *“Yavé ha roto el cetro de los malvados, el bastón de los opresores, que pegaba a los pueblos con rabia, golpeándolos sin cesar ... Has sido arrojado lejos, como una basura que molesta, como un cadáver pisoteado... Porque has desolado tu tierra y asesinado a tu pueblo”* (Is 14,5.19-20)

Habacuc amenaza: *“¡Ay de ti, que te haces rico con lo que no te pertenece! ¿Hasta cuándo seguirás amontonando las riquezas que tomaste prestadas?... Porque tú les has robado a un sinnúmero de pueblos, asesinado a su gente, arrasado el territorio, sus ciudades y habitantes... ¡Ay de ti, que has llenado tu casa con el producto de tus robos!... De ese modo has cubierto tu casa de vergüenza, y has causado tu propia destrucción al destruir a numerosas naciones. ¡Ay de ti que construyes una ciudad a base de sangre y fundas un pueblo con medios injustos!”* (Hab 2,6.8.10-12)

Jesús afirma: *“Los reyes de las naciones las gobiernan como dueños, y al mismo tiempo que las oprimen se hacen llamar bienhechores. Ustedes no deben ser así”* (Lc 22,24.26).

Cristo glorioso en el Apocalipsis condena a todos los Imperios de la historia:

*“Con la famosa prostituta... pecaron los reyes, y los habitantes de la tierra se emborracharon con el vino de su idolatría... Los reyes de la tierra pecaron con ella, y los comerciantes del mundo se hicieron ricos con ella... Aléjate de ella, pueblo mío, no sea que te hagas cómplice de su maldad”* (Ap 17,1-2; 18,3-4).

“*¡Ay de la Gran Ciudad, donde se hicieron muy ricos, gracias a su lujo, cuantos tenían naves en el mar!... Tus comerciantes eran los magnates de la tierra, y con tus hechicerías se extraviaron las naciones*” (Ap 18,19.23).

La Biblia termina anunciando la construcción de “*una tierra nueva en la que reinará la justicia*” (2 Pe 3,13).

Una nueva Teología de la Tierra debe ser, pues, global, ecológica e interreligiosa. ¡Difícil, pero necesaria! Y está comenzando a desarrollarse... Cantidad de gente sintoniza ya que necesitamos crear un mundo donde los derechos humanos estén por encima del capital y los derechos sociales por encima de los derechos privados. Falta aun mucho esfuerzo sincero de autocrítica, abrir bien los ojos, auténtica educación popular, aprender de nuevo a unir fe y vida digna, nuevos estilos de organizaciones populares, pero de nuevo estamos en marcha. ¿Lograrán las tinieblas dispersar una vez más a los nuevos caminantes? ¡Ojalá las viejas derrotas nos iluminen!



**Next**  
**World Forum on Theology and Liberation**  
to be held at  
**TUNNIS, March 25-29, 2015**

See information about at its webpage:

***<http://wftlofficial.org>***

**VIDA ETERNA: UNA NUEVA VISIÓN**

**John Shelby SPONG**



# **VIDA ETERNA: UNA NUEVA VISIÓN**

Más allá de las religiones,  
más allá del teísmo,  
más allá de cielo e infierno



**JOHN SHELBY SPONG**



# De las márgenes al centro vacío

## Aportes de la posmodernidad a la teología de la liberación

Carlos MENDOZA-ÁLVAREZ

México DF, México

Este artículo ha sido escrito como parte del número colectivo  
o Minga para revistas latinoamericanas de teología,  
animada por la Comisión Teológica Latinoamericana de la ASETT/EATWOT  
para 2014.

### Umbral

Cuando muchos pensaban que la teología de la liberación había muerto, llegó como una bocanada de aire fresco el aniversario de cuatro décadas de la publicación de los primeros libros de teología de la liberación, acompañando la celebración de un similar aniversario de la apertura del Concilio Vaticano II<sup>1</sup>.

Los signos de la aparente agonía fueron el colapso del socialismo histórico y el predominio doctrinal neopologético de los últimos dos pontificados. En tiempos recientes, la euforia provocada por los gestos evangélicos y valientes del novel Papa Francisco fue despertando la sensación de una “nueva primavera eclesial”, que ratificaba la opción por los pobres como patrimonio común de la Iglesia universal.

Tal giro sorprendió a muchos porque la teología de la liberación parecía haberse quedado pasmada durante los últimos lustros, sobre todo después de la caída del muro de Berlín y del triunfo de las democracias liberales en la región latinoamericana. Como señaló hace un año Frei Betto en un panel abierto durante el *Congreso Continental de Teología* en Brasil, ella no dio continuidad a la crítica al proyecto histórico de la globalización, pues no ha sido capaz de criticar al poder político que en su momento apoyó para tomar el liderazgo en diversos países y ahora también causa destrozos.

Ciertamente desde el punto de vista teórico, la teología de la liberación de la primera generación, con espíritu profético, abrió una brecha

en medio del muro de la exclusión en los años setenta del siglo pasado. Pero con el paso del tiempo redundó en sus temas inspiracionales: la opción por los pobres, junto con la promoción de la justicia y de los derechos humanos, como condición para el anuncio del Evangelio. Actualizó en pocas ocasiones su lenguaje, con excepción de la reciente teología desde las víctimas<sup>2</sup>, de la ecoteología ligada a la espiritualidad y del acompañamiento de la autonomía de los pueblos originarios en sus procesos de inculturación del Evangelio<sup>3</sup>. Acompañó con timidez y desconfianza los discursos y las prácticas emancipatorias y de empoderamiento de las mujeres. Y, para colmo, quedó atrapada en su homofobia como prejuicio cultural, lo que le impidió incluir como interlocutor a ese otro sujeto social tan innovador en las democracias liberales modernas y posmodernas.

Para una parte de las jóvenes generaciones de teólogas y teólogos que habitan la aldea global<sup>4</sup>, la teología de la liberación se concentró, de manera casi exclusiva dentro de su mediación socio-analítica, en un análisis socio-económico de la pobreza, si bien nunca abandonó su impronta bíblica originaria como mediación hermenéutica. Incluyó con desconfianza nuevas aproximaciones a los temas de la exclusión, tales como el cultural, el psicológico o el antropológico. Parecía desconfiar de otras metodologías teológicas venidas de otras latitudes, sin concederles pertinencia para hablar de Dios en medio de los escombros de la modernidad.

Aquí vamos a explorar algunos de los discursos teológicos posmodernos que indagan el significado de la presencia discreta, pero profética y mistagógica, de la Sabiduría divina de la que se nutre el cristianismo como vivencia del amor universal predicado por Jesús de Nazaret en el mundo fragmentado de nuestros días. Muchos de ellos fueron inspirados en la teología de la liberación que nació en América Latina hace cuatro décadas. Otros han tomado distancia crítica de sus postulados. Y la mayoría ha seguido su propio camino con autonomía teórica y praxeológica.

Buscamos mostrar los vínculos profundos que unen a la teología de la liberación con este nuevo pensamiento posmoderno y postsecular<sup>5</sup> que se expande por todo el orbe. Mostraremos algunas de sus convergencias inspiradas en el Evangelio. Trataremos, al fin, de caracterizar sus diferencias metodológicas y también las subjetividades que se expresan por medio de ellas.

Deseamos mostrar que el común desafío que lanzan las sociedades posmodernas de la aldea global a las teologías de cualquier signo es el imperativo ético y místico de cercanía con las víctimas sistémicas; junto con la urgencia de acompañar, desde la fe teológica, la edificación de la

esperanza proactiva por un mundo mejor. Pero no como un acto aislado propio de un grupo identitario y privado, o como mera militancia ideológica, sino como vivencia y praxis aunadas a la crítica profética y mística de los sistemas de totalidad que generan exclusión.

En efecto, para ser creíble, la teología posmoderna en ciernes ha de estar acompañada de una praxis de compasión y contemplación de aquella *beatitudo* o bienaventuranza que anhela la humanidad. En clave cristiana se trata de saborear el mejor fruto de la experiencia del Dios revelado por Cristo a través de su Espíritu que no cesa de vivificar a la creación entera, siempre desde las márgenes hacia el centro... vacío.

Porque se trata de ir en pos del *fondo sin fondo* de lo real, como “centro vacío” que es imposible poseer-representar-nombrar jamás<sup>6</sup>. Ni con conceptos, ni con mediaciones políticas, ni con prácticas religiosas. Ese *origen sin origen* se expresa de manera vital como nudo de la caridad: aquél que ata los cabos sueltos de la historia de la exclusión en la esperanza mesiánica de un “cambio de mundo” por medio del gesto mesiánico de donación. Cambio que viven los justos de la historia y que es posible solamente en tanto don gratuito y sobreabundante venido de Dios y no de la sola praxis humana separada de su fuente originaria.

De esta manera, nos acercaremos al centro vacío de la sobreabundancia de la Sabiduría divina desde las márgenes de la historia de exclusión y violencia que caracteriza a la aldea global.

### La crítica a los metarrelatos

La modernidad de la razón instrumental<sup>7</sup> que se ha extendido por todo el orbe durante el siglo XX –bajo el imperio de la técnica, de los medios masivos de comunicación y ahora también de las nuevas tecnologías– es un metarrelato que genera exclusión para las mayorías y privilegios para un escaso porcentaje de la humanidad. Su expresión económica es el mercado financiero internacional con sus réplicas en cada región y país. El orden político que la sustenta es la democracia de partidos políticos que gestionan la riqueza acumulada por las minorías en una estructura piramidal organizada según el principio de la eficacia para mantener sus privilegios. Está coronada por un remedo de “gloria” que, como señala Giorgio Agamben, es la aclamación pervertida por medio de la publicidad de la mediocracia globalizada.

En este contexto, que parece una esfera impenetrable del poder que se expande por la aldea global, los movimientos de indignados y de víctimas que, desde hace un lustro apenas, recorren con furor todas las latitudes del planeta, están abriendo una fisura. Surgen movidos por un

pathos de anarquía que es preciso analizar y comprender en su doble dimensión, a saber: de práctica política en tanto crítica al poder establecido; y también de discurso anti-sistémico<sup>8</sup> con una propuesta teórica y práctica de gestación de un nuevo orden intersubjetivo surgido de la vulnerabilidad posmoderna.

Desde el punto de vista teórico, el pensamiento posmoderno –o de modernidad tardía como muchos prefieren decir– ha caracterizado la aparición de dichas subjetividades como un *sujeto débil* que pone en entredicho la lógica totalitaria de los sistemas de exclusión, como son el estado, las religiones institucionales y los modelos jerárquicos de educación y familia. Casos más concretos son las críticas al sistema patriarcal denunciado por los movimientos feministas, o bien el sistema homofóbico que genera los crímenes de odio que aun persisten incluso en las democracias liberales. Pero también se trata del sistema racista que excluye a los pueblos originarios de sus propios territorios y autonomías; así como del sistema que extorsiona a los migrantes en los países por donde transitan en su peregrinar en busca de trabajo, pan y esperanza.

También han surgido justificaciones supuestamente “teológicas” de dichos sistemas de exclusión, tales como la teología de la prosperidad en Brasil, o la teología del mesianismo político estadounidense en la era de la *pax americana*, ratificada por Obama luego de las guerras estratégicas de los Bush.

Pero en un sentido más profundo de debate teórico, las teologías postsecular y posmoderna se preguntan por el urgente y necesario *desmontaje* de la sacralización del poder de la razón instrumental y de la mediocracia globalizada como una urgente tarea para la teología cristiana en el espacio público posmoderno. Se trata, al fin y al cabo, de un proyecto iconoclasta en clave posmoderna que busca recuperar el sentido místico de las personas en relación, de la creación y de su fuente inagotable de vida en Dios viviente.

Es preciso reconocer que la teología de la liberación ha estado presente en foros sociales y económicos. Pero su ausencia es significativa en otros debates que se realizan, tanto en foros culturales como académicos, por ejemplo en torno a problemas como las culturas urbanas, la migración globalizada, las nuevas subjetividades posmodernas, los derechos de las mujeres y de las minorías sexuales, el diálogo interreligioso con las tradiciones espirituales de los pueblos originarios, la bioética en relación con el biopoder, el arte y el pluralismo cultural y un sin fin de temas propios de las sociedades moderno-tardías. Quizás el lugar donde ha mostrado una vitalidad asombrosa en la última década sea en la praxis

de acompañamiento de procesos de víctimas y excluidos reivindicando sus derechos<sup>9</sup>.

Pero eso no parece suficiente para “dar razón de la esperanza” (1Pe 3,15) que anima a la Iglesia en tiempos posmodernos. Es urgente *repensar la crisis del orden global* que impera hoy en la aldea planetaria desde la opción de Jesús en Galilea por los excluidos de su tiempo, inspirado por el anuncio de la llegada del Reinado de Dios, su *Abba*, como oferta de realización plena de la humanidad y de la creación. Tal vuelta a las fuentes jesuánicas como clave de interpretación de la exclusión de la sociedad global ha sido posible sobre todo gracias a las investigaciones del Jesús histórico surgidas en el contexto anglosajón desde hace un siglo con sus olas sucesivas, así como por la cristología inductiva y contextual que fue elaborada por la teología liberal europea en la segunda mitad del siglo XX, con algunas réplicas en otros continentes.

En este nuevo contexto epocal, ¿qué significa para la teología de la liberación escuchar el clamor de los pobres, ver el rubor de las víctimas y sumarse a las luchas antisistémicas de los indignados de hoy en los inicios del siglo XXI? ¿Cómo dar cuenta de la esperanza sostenible para los pobres y excluidos de la tierra, incluida la Tierra misma, en medio de la creciente violencia globalizada que amenaza al planeta entero en su frágil equilibrio ecológico? ¿Qué mediaciones científicas, hermenéuticas y prácticas son hoy pertinentes para *hablar del Dios de la vida* junto con, ya no sólo en lugar de, las víctimas de hoy quienes ya han tomado su propio lugar en los debates globales? ¿Cómo establecer un diálogo con las religiones de la humanidad que acompañan, radicalizan y apoyan la praxis de solidaridad con los pobres y excluidos de cualquier sistema de totalidad, sea en contexto secularizado, sionista, cristiano fundamentalista o de teocracia islámica?

## El tema transversal de la exclusión

La cuestión de la redención<sup>10</sup> ha sido el *leitmotiv* de las religiones históricas de la humanidad. En sus orígenes, a partir del judaísmo del segundo templo en el siglo VII antes de la Era Común se concretizó como una expectativa *mesiánica*. Fue tomando diversos rostros en la escatología hebrea, sea por medio de la apocalíptica del hijo del hombre que cristalizó el libro de Daniel, o bien por la escatología jesuánica<sup>11</sup> siglos después en Galilea, siguiendo los pasos de Juan el Bautista. La opción radicalmente innovadora de Jesús, apostando por la gratuidad absoluta del amor de su *Abba*, dará origen a la *comunidad mesiánica*, luego de la ejecución del Nazareno en las afueras de la Ciudad Santa, y de los

testimonios de sus discípulas y discípulos acerca de su resurrección en el fulgor matinal de la pascua.

Los milenarismos recurrentes durante la era de la cristiandad fueron un complejo ejemplo, entre otros movimientos apocalípticos, tanto judíos como cristianos, de la persistencia de esta ansiada llegada de la salvación en el corazón de una historia ambigua, marcada por la corrupción y la violencia por una parte, pero también por la santidad y la gracia. Una primera versión moderna más mesurada de mesianismo apareció con la utopía renacentista que marcó la llegada del Evangelio a tierras americanas, animando proyectos de ciudades-escuela creadas como un espejo que reflejara la armonía de la Ciudad de Dios. Así por ejemplo, la predicación pacífica de fray Bartolomé de Las Casas y los dominicos entre los pueblos mayas de Chiapas, Guatemala, llegando su influencia hasta Florida y Venezuela; las aldeas purépechas de Don Vasco de Quiroga en Michoacán; y las admirables reducciones guaraníes de los jesuitas en Paraguay.

Ya en tiempos más recientes del siglo XX, la teología liberal en Europa y la teología de la liberación en América Latina fueron expresiones regionales de esta novedad histórico-política de la redención en su versión moderna. La teología de los signos de los tiempos propuesta por el Concilio Vaticano II se constituyó como el criterio teológico principal que unió ambas propuestas, aunque con sujetos y métodos teológicos diversos, como lo señaló con agudeza crítica en su momento Christian Duquoc<sup>12</sup>. La teología liberal europea quiso ir a fondo del metarrelato de autonomía y emancipación del sujeto individual propio de la Ilustración; la teología de la liberación latinoamericana optó, por su parte, por el sujeto colectivo de los pobres y por la mediación de las ciencias sociales para instaurar prácticas e interpretaciones de la redención intrahistórica desde el reverso de la historia, praxis que llegara a ser un signo creíble del Reino en una historia que aguarda, desde el clamor de los pobres, su plenitud escatológica.

En este contexto, el empobrecimiento creciente de las mayorías resultó un anti signo del Reino de Dios y posibilitó la aparición de una vigorosa Iglesia de los pobres<sup>13</sup>. En ella ya no solamente se practicaba la compasión asistencialista que durante milenios predicó la Iglesia, sino que se preguntaba por las causas estructurales de esa pobreza y se proponían caminos para salir de esos procesos de pauperización producidos por el capitalismo neoliberal, la democracia partidista y la religión mercantil. El desarrollo de las comunidades eclesiales de base y de proyectos de comunidades de autogestión en diversas regiones del subcontinente fueron concreciones históricas de esa primera crítica. En algunos paí-

ses latinoamericanos la “fuerza histórica de los pobres”, como la llamó Gustavo Gutiérrez, se fue perfilando en la década de los años ochenta del siglo pasado hacia un proyecto político de cambio social y, en algunos casos, de movimientos de liberación nacional.

En este contexto, la crítica del pensamiento posmoderno y postsecular a la teología de la liberación y a la teología liberal se concentra en denunciar su estrechez de miras para analizar a fondo el modelo de la razón secular que expulsó a Dios del espacio público y abrió así el paso para la idolatría del capital y del poder político que lo hace posible. Según esta crítica, la teología de la liberación cedió en buena medida a una instrumentalización socio-política de la idea de redención, concediendo así razón al ateísmo fundante de la secularización de la razón instrumental, con la idea de promover una redención intrahistórica que se mostró estéril. Un análisis de esta capitulación del *teocentrismo* propio del cristianismo es la polémica crítica postsecular de John Milbank<sup>14</sup> a la teología moderna, incluyendo a la teología de la liberación. O también la denuncia posmoderna que hace Giorgio Agamben<sup>15</sup> contra la “economiación” de la gloria que hizo posible la teología cristiana en sus versiones clásica, medieval y moderna como parte del proceso de secularización de la economía y la política, la cual nos ha conducido al extravío de una sociedad global amenazada de extinción.

Lo que aparece en el horizonte de los debates posmodernos en teología es, por tanto, el asunto de cómo conciliar el primado del Dios inefable –como *origen sin origen, centro vacío y fondo sin fondo de lo real*– con la mediación de prácticas y representaciones de la vida divina en el corazón de una historia rota y fragmentada de la humanidad. La exclusión y la muerte del inocente aparecen así, como el horizonte común a cualquier teoría y praxis cristiana que desee dar cuenta de cómo Dios revierte la historia de violencia en una contrahistoria de redención. Exclusión que se eleva como clamor de Abel desde los orígenes de la humanidad, pero que adquiere su modelo más radical en la praxis compasiva de Jesús que le lleva a la cruz. Ahí queda desenmascarada la corrupción, tanto de la religión de su tiempo como del poder político imperial en turno. Y con su resurrección abre la historia a una perspectiva inusitada de redención.

Se trata, pues, de pensar hoy en clave *escatológica* la exclusión histórica, a la luz de la cruz de Jesús y de los crucificados de todos los tiempos como prototipo de lo *marginal en el centro* y del *poder-del-no-poder*. Es decir, de la fuerza de Dios que se revela siempre, de manera paradójica, en un centro vacío<sup>16</sup> de voluntad de dominio y de rivalidad, como fuente de donación y de posibilidad de un mundo nuevo, gracias a la vida entregada por los justos de la historia. Tal es la lógica de la

kénosis divina que revela en su radicalidad histórica la cruz de Jesús y que solamente es perceptible a la luz del alba de la pascua como don de sobreabundancia humano-divina.

Pero ¿quiénes son capaces de balbucear hoy, en tiempos del fragmento, ese lenguaje kenótico y de gratuidad con esperanza?

### Los diversos lenguajes de las víctimas

Los sobrevivientes de los holocaustos del siglo XX han levantado la voz. Se trata no solamente del horror que padeció el pueblo judío bajo el nazismo, sino también y sobre todo de la aniquilación que vivieron tantas otras víctimas como las de los gulags soviéticos, de las guerras imperiales de Europa y Estados Unidos en Vietnam e Indochina, de las guerras tribales y del *apartheid* en África, de las dictaduras latinoamericanas y demás historias de exclusión y muerte.

Pero al fin hemos caído en la cuenta, a fines del siglo pasado, de la “potencia de los pobres” y excluidos. Hoy estamos aprendiendo a reconocer el contrapoder de las víctimas que cuentan sus microhistorias para revertir la lógica de muerte que les circunda. De ahí surge la conciencia de promover en la aldea global espacios públicos de mutuo reconocimiento como primer paso para la *conversión* de los procesos de violencia mimética que pululan como espiral de rivalidad y odio en todo el orbe. Se trata de redes de solidaridad de víctimas, de movimientos ciudadanos de indignación, de comunidades agroecológicas, de experiencias de espiritualidad compartida desde diversas tradiciones y un sinnúmero de iniciativas que generan *intersubjetividad*. Pero no desde el poder político, mediático o religioso, sino “desde abajo y desde fuera” como suelen decir los teóricos anti-sistémicos. De esta manera puede irse construyendo una *cultura* de los sobrevivientes<sup>17</sup> que haga sustentables procesos sustentables de inclusión de todas las subjetividades en las democracias participativas de la aldea planetaria<sup>18</sup>.

Pero no todas las víctimas apuestan por la transformación del conflicto. Lo hacen quienes abren la historia al horizonte del perdón por medio de la *memoria dichosa* de quienes fueron aniquilados, por la historia que de sus vidas pueda contarse, y con la memoria abierta al consuelo del olvido por medio de la justicia restaurativa. ¿Será posible “perdonar lo imperdonable” como decía Derrida? Acaso el perdón pueda vislumbrarse como un don que solamente puede proceder de los justos y las víctimas no resentidas.

Para lograr este *salto cualitativo* en la interpretación de la violencia es imprescindible primero un acto kenótico de la propia teología: rein-

terpretar su estatuto teleológico que pretende hacerla el último criterio de verificación de la realidad. No como doctrina sino como hermenéutica desde las márgenes de la historia, “desde abajo y desde fuera”, es decir, desde el clamor de Abel, de Jesús y de los crucificados de todos los tiempos donde surge el murmullo del paso de Dios como consuelo de esperanza.

Pero sobre todo es preciso volver al acto originario de la praxis misma de las víctimas que imaginan y crean, en el seno de la historia rota de la humanidad, procesos de transformación del conflicto. Y, cuando es posible, también de reconciliación. Tal como ha sido el caso de las *Comisiones de la verdad*, luego de terribles experiencias de guerra y odio, como las establecidas en Sudáfrica y Perú a fines del siglo pasado, como un proyecto que incluye la justicia y la retribución para las víctimas pero tendiendo hacia un horizonte de reconciliación. Se trata, sin duda, de una ardua tarea de reconstitución del tejido social y de la memoria colectiva en vistas a un futuro para todos. Al fin y al cabo, un acto de imaginación escatológica inserto en el corazón de la historia rota de la humanidad.

No obstante, tampoco basta con esta deconstrucción del poder ni de los metarrelatos, como actos necesarios para la teología en tiempos de la modernidad tardía, a fin de dar razón de la redención. Es preciso recuperar la “mirada del inocente” de la que hablaba ya el cristianismo antiguo, como un proceso de conversión del corazón y de la inteligencia para volver al *fondo divino* que inhabita a toda creatura. Aquella mirada como la de Abel el justo que permite vislumbrar los caminos de esperanza para las víctimas desde el fondo de la noche y del horror. Ahí es donde la *memoria Iesu* a la luz de su Espíritu que entrega en la cruz, hace posible tal conversión.

Para la teología posmoderna de la subjetividad vulnerable que surge de la teoría mimética, por ejemplo, esa mirada se llama “la inteligencia de la víctima”<sup>19</sup> que nos es dada por la pascua de Jesús retornando como un nuevo Abel, libre de resentimiento. Para la teología postsecular anglicana y católica que propone la ortodoxia radical, la redención se traduce como recuperación del teocentrismo en medio de la *civitas terrena*. Es posible por medio de una trilogía inseparable: contraontología, contraética y contrahistoria, orientadas las tres a recuperar, en el seno de la historia secularizada de nuestros días, la inteligencia y la vivencia de “la paz como ley trascendental de la historia” y como compromiso histórico por construir en cada contexto cultural una correspondencia con la *Civitas Dei*.

Por todo lo anterior, una expresión del talante originario de la teología de la liberación en tiempos posmodernos es la que surge en

diversas latitudes de la región latinoamericana a partir de las víctimas que han iniciado ya el “cambio de mundo”<sup>20</sup> con la gestación de procesos históricos de autonomía territorial, económica, cultural, religiosa y política. Busca hacer política “desde abajo y desde fuera”, vivir la fe desde la “anarquía” de los inocentes y justos, caminar con las víctimas e incluso invitar los verdugos a recuperar su ser profundo. Son traducciones de la opción por los pobres ya no desde una Iglesia clerical y machista, sino desde el pueblo (*laos*) cristiano, en su diversidad de subjetividades, que asume su condición mesiánica sin mesianismos.

Esa diversidad de lenguajes teológicos cristianos es posible apreciarla hoy en la teología india, feminista, mujerista, *queer*, migrante, mestiza, laical, de capacidades diferentes, y demás expresiones identitarias de comunidades de vida y de proyecto histórico, que proponen la afirmación de las diferencias humanas como lugar teológico primigenio.

Balbupear esos lenguajes nuevos, siempre desde la experiencia de los excluidos por cualquier sistema de totalidad, abre un campo inédito y antiguo a la vez. Es un balbuqueo para hablar del *Abba* de Jesús de Nazaret, y de la redención posible para la humanidad y la creación entera, en medio de los escombros de la modernidad, como obra de su *Ruah* divina, actuante en el cosmos y en la historia.

## Dios, las víctimas y los verdugos

Deconstruir las imágenes modernas de un Dios intervencionista, que se buscó encontrar en la historia operando como proyecto político, es tal vez el desafío principal que lanza la posmodernidad a la teología de la liberación. Tal deconstrucción está orientada a delinear imágenes del Dios de la vida que sean creíbles y significativas para las subjetividades posmodernas. Por ejemplo, aquellas que comunican al Dios escondido como *mysterion* que anima la creación y que interactúa con las personas a través de su libertad y razón, su sentimiento y creatividad, su vulnerabilidad y su resiliencia, y también con todas las creaturas que pueblan el cosmos, creando sin cesar un mundo nuevo.

La deconstrucción es necesaria porque, como ya lo mencionamos, tanto la teología moderna liberal en Europa como de la liberación en América latina asumieron, cada una a su modo, el sueño prometeico moderno. Una bajo el signo de la emancipación del individuo. La otra bajo el sueño de la revolución socialista que instauraría mediaciones socio-políticas del Reinado de Dios en la tierra. Ambos espejismos de la historia moderna se evaporaron con el colapso del metarrelato de la modernidad, aquél que simbolizaron de manera estruendosa las catástrofes nucleares de Chernóbil y Fukushima, el calentamiento global produci-

do por la industrialización creciente y la religión sacrificial mesiánica de diverso signo, junto con la expansión del mercado global desde Estados Unidos hasta Europa, China y Brasil. Por eso, hablar de Dios en tiempos posmodernos comienza por deconstruir las imágenes redentoras, utilitarias, pragmáticas y sacrificiales de Dios.

La pregunta teológica que presidió el siglo XX en ambos lados del Atlántico, a saber, cómo hablar de Dios después de Auschwitz y Ayacucho, ha dado paso a un cuestionamiento más radical aún. ¿Es posible recuperar el *vacío kenótico* desde el cual acontece la creación y la revelación del designio divino como *theosis* o realización de la promesa de vida eterna para toda la creación? En otras palabras, ¿cómo hacer teología apofática en la edad de la razón posmoderna? ¿Cómo vivir la espiritualidad en tiempos del fragmento y la crisis de los metarrelatos? ¿Cómo procurar el cuidado de la vida en medio de contextos de sobrevivencia y muerte? Una teología que sea a la vez crítica de los ídolos del metarrelato moderno (mercado, estado, sacrificio), pero que también se revele como *kairós* para volver a las fuentes de la contemplación del *mysterion* que fluye como incesante fuente de la creación y de la historia. *Murmullo inquietante* que han captado siempre las personas justas, los místicos y los poetas de la humanidad, como inicio de un mundo alternativo que adviene en el seno de la ambigüedad de la historia a través de actos de amor de gratuidad.

Como correlato de esta *conversión* del corazón y de la mirada, un tema que parece crucial en el debate posmoderno es la comprensión de la violencia global y de los caminos viables para contener su poder mortífero en la inmanencia de la historia y dar paso a un futuro para todos.

La necesaria conversión ética y epistémica que supone la religión del amor universal predicada por Jesús de Nazaret en la Palestina del siglo I EC surge como el criterio principal para desplegar una teología desde las víctimas. Ésta conlleva la inevitable e incómoda pregunta por los verdugos. ¿Es la justicia retributiva el fin de esa historia violenta? ¿Acaso sería posible y viable históricamente pensar en la reconciliación como el horizonte de la siempre inacabada reconstitución de la intersubjetividad en la inmanencia de la historia? ¿Cómo repensar la trascendencia en clave antropológica, y no sobrenaturalista, de manera que podamos captar su incidencia en la transformación de los conflictos fratricida y sororicida que nos aquejan a todos?

*Comunicar a Dios* en clave posmoderna es entonces vivenciar el vacío como an-arquía, como pre-discurso y como gesto ético mesiánico que adelanta la plenitud graciosa y gratuita del Reinado de Dios. O recuperamos el talante *apofático* de la vida teológica, o caemos de nuevo en

los espejismos de la idolatría de las representaciones humanas y divinas de cualquier signo. Por eso, si la teología de la liberación no se abre a la lógica de la gratuidad del amor asimétrico que se expresa en la “víctima perdonadora”, revelada a la luz de la pascua de Jesús como *Crucificado que vive*, seguirá atrapada en el círculo vicioso de la rivalidad, el resentimiento y los nuevos sacrificios de los opresores.

Esto no significa, de manera alguna, extraviar la radicalidad de la opción por los pobres y excluidos que Dios ha develado desde la muerte del primer inocente, Abel el justo y que reveló plenamente en la pascua de Jesús, su hijo muy amado. Sino que, desde las víctimas sistémicas, esta teología busca caminos para “derribar el muro del odio” (Ef 2,14) y del resentimiento o, al menos, para abrir grietas de esperanza en su aparente inaccesibilidad.

Desde este fondo antropológico de la gratuidad se percibe con mayor radicalidad el testimonio de Jesús liberador y la fuerza del Reino que predicó con la imaginación poética que caracterizó sus dichos y hechos. Al fin y al cabo, la metáfora viva de un *banquete escatológico* que tanto gustaba emplear al Galileo en su tierra, exige conversión del corazón y de la mente, apertura a la inclusión de la pluralidad de identidades y, en su radical novedad, capacidad de comunión con el diferente en tanto hija e hijo de Dios.

### **Conclusión: por una teología de la liberación en el espacio público posmoderno**

Nuevas subjetividades, nuevos lenguajes y nuevas prácticas son pues imprescindibles hoy para seguir reconociendo la llegada del Reinado de Dios que Jesús de Nazaret anunció a todos desde las márgenes de su tiempo.

La teología de la liberación en tiempos posmodernos está siendo enriquecida por las prácticas y las interpretaciones de los excluidos por diversos sistemas de totalidad. Reconocerse en esos retoños que enfatizan nuevas problemáticas y nuevas subjetividades es parte del seguimiento de Cristo en esta hora de la aldea global.

Es preciso seguir insistiendo en la prioridad de una *conversión* personal y eclesial para devenir Iglesia de los pobres y excluidos, de las víctimas no resentidas pero también de los verdugos arrepentidos. Al mismo tiempo es necesaria una *conversión epistémica* en el sentido de una mirada nueva sobre el mundo que sea capaz de dar cuenta de los procesos de resiliencia que viven las víctimas, de su imaginación escatológica para instaurar procesos de justicia y reconciliación ahí donde ha predominado la rivalidad y el resentimiento provocando la muerte de los inocentes.

Es vigente la teología de la liberación que recupera el hontanar de donde mana la esperanza para los crucificados de hoy. Ese *centro vacío* que es el amor de donación que une a Jesús con su *Abba* y que celebramos como don de la *Ruab* divina misma. Aquella que libera a los cautivos y da vida a las creaturas todas rescatándolas de la aniquilación.

Si la teología de la liberación de una nueva generación de mujeres y hombres como discípulas y discípulos del Mesías Jesús, itinerantes en la aldea global, es capaz de tocar la mente y el corazón a estas subjetividades posmodernas, dejándose inspirar también por su experiencia de finitud y esperanza, podrá entonces seguir siendo levadura en la masa. De otro modo, pasará a la historia del pensamiento y la praxis cristiana como un intento caduco de redención sin esperanza.

## Notas

- <sup>1</sup> Fraile dominico mexicano. Doctor en teología con habilitación en teología fundamental por la facultad de teología de la Universidad de Friburgo en Suiza. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México. Académico de tiempo completo de la Universidad Iberoamericana Ciudad de México y profesor invitado en diversas universidades de Brasil y México. Dirección electrónica: [carlos.mendoza@ibero.mx](mailto:carlos.mendoza@ibero.mx)
- <sup>2</sup> Cf. Agenor BRIGHENTI & Rosario HERMANO (eds.), *La teología de la liberación en perspectiva. Congreso Continental de Teología, São Leopoldo, RS, Brasil, 07-11 de octubre de 2012, Conferencias y paneles*, Ediciones Paulinas, Bogotá 2013.
- <sup>3</sup> Cf. Jon SOBRINO, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Trotta, Madrid 1999.
- <sup>4</sup> Cf. Eleazar LÓPEZ HERNÁNDEZ, *Caminos de la teología india*, CENAMI, México 1997.
- <sup>5</sup> Véase como un ejemplo de este debate constructivo: Daniel GROODY (ed.), *The Option for the Poor in Christian Theology*, Notre Dame University Press, Southbend 2002.
- <sup>6</sup> Distinguimos estas dos tendencias como parte del nuevo paradigma teológico en gestación, ambas proponiendo una severa crítica al reduccionismo de la razón instrumental y sus justificaciones ideológicas. La teología posmoderna enfatiza por su parte el pensamiento surgido de la vulnerabilidad; y la teología postsecular subraya la vuelta al teocentrismo como criterio último de verdad y de praxis.
- <sup>7</sup> Remitimos aquí al debate que hemos propuesto hace unos años con el nihilismo posmoderno, en un intento de comprensión de su sentido deconstruccionista y apofático a la vez. Véase en concreto el capítulo III “Le cri du nihilisme” en: Carlos MENDOZA-ÁLVAREZ, *Deus absconditus. Désir, mémoire et imagination eschatologique*, Cerf, Paris 2011, pp. 121-164.
- <sup>8</sup> Una de las críticas a la razón instrumental más pertinentes, a nuestro juicio, que se ha hecho desde América Latina surge de la confluencia entre economía, filosofía y teología. Cf. Franz HINKELAMMERT, *Crítica de la razón utópica*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2002.
- <sup>9</sup> Cf. Jean ROBERT y Majid RAHNEMA, *La potencia de los pobres*, CIDECI, San Cristóbal de Las Casas 2012.
- <sup>10</sup> Cf. Javier SICILIA, “Las trampas de la fe democrática”, en *Letras libres* 158 “Diálogo sobre la democracia” (febrero 2012). URL: <http://www.letraslibres.com/revista/dossier/dialogo-sobre-la-democracia?page=0,1> [Consulta: 25 de octubre de 2013].

- 11 Cf. Enrique Domingo DUSSEL, *Pablo de Tarso en la filosofía política actual. Y otros ensayos*, Ediciones Paulinas, México 2012.
- 12 Sobre la relación entre los discursos apocalípticos de Jesús de Nazaret y la escatología protopaulina se ha investigado mucho en años recientes desde la perspectiva de la Third Quest. Cf. Sean FREYNE, *Galilee, Jesus and the Gospels. Literary Approaches and Historical Investigations*, Fortress Press, Philadelphia 1988.
- 13 Cf. Christian DUQUOC, *Liberación y progresismo. Un diálogo teológico entre América Latina y Europa*, Sal Terrae, Santander 1989.
- 14 Un ejemplo de este modelo de inculturación en contexto de los pueblos mayenses es el proceso diocesano en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas en Chiapas. Cf. Samuel RUIZ & Raúl VERA, *Acuerdos del III Sínodo Diocesano*, Publicaciones Diocesanas, San Cristóbal de Las Casas 1999.
- 15 Cf. John MILBANK, *Teología y teoría social. Más allá de la razón secular*, Herder, Barcelona 2007.
- 16 Su arqueología de la gloria es una obra sugerente para comprender el trasfondo teológico de la economía moderna con sus rupturas y reduccionismos del fondo trascendente que preserva de los excesos de la significación y del poder. Cf. Giorgio AGAMBEN, *El Reino y la Gloria. Por una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, Pre-Textos, Valencia 2007.
- 17 Tal ha sido el núcleo de nuestra investigación en teología fundamental de los últimos años. Cf. Carlos MENDOZA-ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis. Una teología fundamental de la revelación del fin de los tiempos*, Universidad Iberoamericana, México 2014 [en prensa].
- 18 Hablamos aquí de víctimas en su doble aspecto de quienes padecen la afectación de un mal que ha sido provocado por alguna violencia sistémica. Pero también en tanto protagonistas de nuevas prácticas de intersubjetividad a partir de la opción tomada de “vencer el mal a fuerza de bien” (Rom 12, 21). Y distinguimos el término ‘víctima’ del de ‘sobreviviente’ para acentuar con este último el talante *agónico*, como decía Paul Ricoeur, de la existencia de quienes asumen como tarea histórica construir una *memoria dichosa* de las víctimas que han sido aniquiladas.
- 19 El paso de la evolución a la conversión es parte central del argumento de la teoría mimética, desarrollada por medio de un amplio debate interdisciplinario entre la teoría literaria, las ciencias sociales, la antropología y la teología. Cf. René GIRARD, Pierpaolo ANTONELLO & João César DE CASTRO ROCHA, *Evolution and Conversion. Dialogues on the origins of culture*, Continuum, New York 2007. Sobre el concepto de “poética de la emulación” como recepción crítica latinoamericana de la teoría mimética, véase: João César DE CASTRO ROCHA, *Machado de Assis: por una poética da emulação*, São Paulo: Civilização Brasileira 2013.
- 20 Véase el programa de educación en la fe para adultos en tiempos de crisis global, desde una perspectiva mimética, en: James ALISON, *The Forgiving Victim. Listening for the Unheard Voice*, URL: <http://forgivingvictim.com> [Consulta: 24 de octubre de 2013].
- 21 Expresión surgida en el pensamiento anti-sistémico del movimiento zapatista en México. SUBCOMANDANTE MARCOS, *Ellos y nosotros. IV. Los dolores de abajo*, México (24 de enero de 2013). URL: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/01/24/ellos-y-nosotros-iv-los-dolores-de-abajo/> [Consulta: 24 de octubre de 2013].





# Dos aportaciones a la teología de la liberación:

## El paradigma holístico y el paradigma libertario

**Rui Manuel GRÁCIO DAS NEVES**

**Lisboa, Portugal / India**

Este artículo ha sido escrito como parte del número colectivo o Minga para revistas latinoamericanas de teología, animada por la Comisión Teológica Latinoamericana de la ASETT/EATWOT para 2014.

La teología de la liberación (TdL) sigue en pie. Ahora bien, dado que todo se transforma, ella también ha seguido un proceso de transformación y de incorporación de nuevos elementos. Situados en este siglo XXI bien entrado, nos atreveríamos a hacer algunos aportes teórico-prácticos a la TdL.

Nuestra idea es que hay dos paradigmas del pensamiento que deberían ser incorporados para fortalecer la reflexión y la praxis de la TdL. Este nuestro artículo es una modesta contribución a ello. Somos conscientes de que deberían ser desarrollados más ampliamente. Ambos los hemos ido desarrollando en otros escritos a lo largo de estos últimos años (estamos todavía en ello), y ya es hora de que sean propuestos también en el ámbito epistémico de la TdL.

El primer paradigma es el holístico. El segundo, el libertario. Veámoslos.

1. La palabra 'holismo', un neologismo relativamente reciente (introducida en el lenguaje por el intelectual sudafricano Jan Christian Smuts, en 1926, con la publicación de su libro *Holism and Evolution*). Es sin embargo una manera de pensar, sentir y actuar viejísima en la Historia de la Humanidad. Lo central es pensar que el Todo es la referencia primera, no las partes. Las partes son partes de un Todo. O mejor, el Todo está presente en las partes (el Todo se da en las partes).

Se opone así al pensamiento *reduccionista*, de tipo cartesiano. Al fin y al cabo, el Todo es más que la suma de sus partes (no sólo hay que sumar los diferentes elementos constituyentes de un conjunto, sino también todas las *interrelaciones* que se dan entre ellos). Mostrar la amplitud de este pensamiento nos llevaría demasiado lejos ahora. En este artículo, destacaremos un punto específico: la Espiritualidad holística (EH).

En nuestra tesis doctoral de filosofía sobre el paradigma holístico (cfr la bibliografía final), formulamos precisamente diez tesis que, en nuestra opinión, resumían el planteamiento complejo del holismo en nuestros días. Eran ellas las siguientes, expresadas en forma de “decálogo”:

(1) La Realidad es un *Todo fluyente, dinámico, en permanente “actividad”* (“principio heraclíteo”). Y, sin embargo, *hay también ‘reposo’ y ‘quietud’* en otro “ámbito” de la Realidad (“principio parmenídeo”).

(2) *La Realidad es una totalidad unitaria*. El Todo es Uno. Las “partes” son siempre partes *de* un Todo. El Todo es más que la suma de las partes. “El Todo está *en* las partes”.

(3) *Todo está en relación con todo, en interconectividad o interrelacionalidad absoluta* (‘paradigma ecológico’: ‘Hipótesis Gaia’, de Lovelock). Nada se da al margen de dicha interrelacionalidad total.

(4) Lo Macro se da *en* lo micro (‘paradigma hologramático u holográfico’). La única diferencia es la dimensionalidad. Lo Macro-micro, una sola cosa. “Como arriba, así abajo” (“principio hermético”).

(5) El Todo está *estructurado*: al ser unitario, integra las diferencias, que no son eliminadas, sino subsumidas. *Es un Todo “diferenciado”* (la Multiplicidad y la Diversidad están integradas en el Todo). La Realidad es una *totalidad multidiversa*.

(6) *Las identidades particulares o individualidades no son sustantivas, sino provisionales, flexibles, intercambiables* (‘paradigma físico de ‘la danza de Shiva’: F. Capra). Son identidades cambiantes y mutantes. En el mundo fenoménico, “nada es, todo cambia” (“principio heraclíteo”).

(7) *No hay dualidad sujeto-objeto*: el/la observador/a es el/la/lo observado y viceversa (‘paradigma cuántico’). Fin del dualismo epistémico-ontológico. “La Realidad se auto-observa”.

(8) El Todo, de un modo epistémico-ontológico, permite ser abordado de modo *fenoménico-nouménico*. ‘Fenoménicamente’, es diferencia, multiplicidad, espacialidad, temporalidad; ‘nouménicamente’, es ‘uno’. *La visión holística consiste en “ver” ambos aspectos interligados, conjugados (“principio aristotélico”, pero interpretado holísticamente)*. Lo nouménico en lo fenoménico, simultáneamente. Y viceversa.

(9) Utilizando el esquema kantiano, pero en otro contexto epistémico-ontológico, podemos decir que la mente humana ('Entendimiento' en Kant) sólo puede captar (discursivamente) los fenómenos. Para captar el Todo con sus diferencias, el 'noumeno' con sus 'fenómenos', comprensivamente, necesita un *acto intuitivo, transcendental* (una especie de 'Razón intuitiva', utilizando paradójicamente la terminología de Kant, pero con otro sentido).

(10) Este acto intuitivo o *intuición originaria* de la Realidad está más allá (o más acá) del pensamiento discursivo. Es una *experiencia pura, originaria*. Es paradójica, impensable (en categorías lógicas, que funcionan según oposiciones), incommunicable, inexpresable en su mismidad. Es captable de un modo *simultáneo*, espontáneo, ruptural, de una vez por todas (hay diversidad de escuelas: unas más 'rupturistas' y otras más 'gradualistas'). En todo caso, *la experiencia holística es una visión sinóptica de la Realidad*. Es *apofática*, pero vivenciable (una "vivencia absoluta"), en principio, por y para todo ser humano.

Veamos algunos aspectos de un posible diálogo entre la EH y la Espiritualidad de la TdL. Evidentemente deberían ser desarrollados más amplia y profundamente. Aquí sólo apuntamos algunas someras reflexiones.

1.1. En efecto, la Espiritualidad Holística (EH) pretende una integración de los aspectos interiores y sociopolíticos, que debería ser normal en cualquier buena espiritualidad que se precie de tal. No es posible una mera práctica social y política que no parta de una experiencia profunda de Comunión y Unidad del género humano. Podemos decir que ésta es una espiritualidad *de dentro para fuera*.

Al mismo tiempo, la Espiritualidad no puede quedar atrapada en un círculo individualizante, como ha estado muchas veces en el pasado. El siglo XX demostró precisamente que era posible, desde diversas tradiciones espirituales, mostrar una espiritualidad que estuviera presente en la acciones de justicia y paz (Gandhi, Martin Luther King, Monseñor Romero...). De lo que se trata precisamente es que ambas dimensiones, la interior y la sociopolítica, se fecunden dinámicamente en *una única* práctica espiritual. No un dualismo, sino una integración mutua.

En este sentido, la búsqueda de la EH de una actitud contemplativa, del Ser (o mejor, del entre-Ser, pues todos los seres están en conexión), revierte en el Hacer de una praxis de cambio social. Una EH pensaría que la revolución interior es pre-condición para una revolución social y política. Lo mejor sería formular esto de manera simultánea, donde se superen

el antes y el después. Es decir, simultanear una revolución interior con una revolución social, y viceversa.

Desde una perspectiva macro-ecuménica, y específicamente taoísta, diríamos que hay una complementariedad yin-yang. ‘Yin’ es el aspecto contemplativo, el elemento receptivo. ‘Yang’ es el elemento transformador (social), el aspecto dinámico. Aquí podríamos recordar al famoso físico danés Niels Bohr, que inspirándose en el taoísmo, tendía a ver los fenómenos de la naturaleza, especialmente la doble naturaleza de la luz (ondular y corpuscular), como dialécticamente complementarios. De ahí su lema: *Contraria sunt complementaria*.

1.2. Toda transformación interior es ya al mismo tiempo una transformación social. Si tomamos en serio la propuesta del eminente biólogo británico Rupert Sheldrake, todo *campo mórfico* se extiende en el continuo espacio-tiempo. Esto significaría que la creación de micro-experiencias de justicia y paz reverberan a nivel cósmico, reproduciéndose en otros contextos que no tengan contacto físico entre sí. El problema es que también reverberan las experiencias negativas y violentas<sup>1</sup>.

Así, crear una verdadera liberación interior (los clásicos, llamarían a esto “Iluminación”), o más precisamente, dejar que aflore, implica su expansión en el espacio-tiempo. Por ejemplo, favorecer hábitos mentales de positividad, paz y armonía con la Creación, por muy micro e individual que sea, implica de por sí su expansión cósmica. La base física de esto estaría en una realidad totalmente interrelacionada, donde los elementos se van condicionando mutuamente. Y donde el Todo está presente en la parte, por paradójico que ello parezca a una mentalidad cartesiana.

Igualmente, los cambios conscientes hacia un tipo de vida más sencillo, en estrecha relación con la Naturaleza, en mayor comunidad humana, con mayores espacios de igualdad, respeto de género, autogestión, etc., implican necesariamente cambios a nivel global. Esto implica pasar de esquemas mentales (paradigmas) menos mecanicistas a esquemas mentales (paradigmas) más holísticos. Los paradigmas implican siempre determinadas prácticas éticas, sociales, políticas, económicas.

1.3. La visión de una Unidad de la Realidad como tal implica la no discriminación de los derechos humanos, animales y de la Naturaleza como un todo. Si todos y todas somos Uno, no caben divisiones, opresio-

<sup>1</sup> Cfr. RUPERT SHELDRAKE, *Una nueva ciencia de la vida. La hipótesis de la causación formativa*. 4ª. ed., Kairós, Barcelona 2011.

nes, explotaciones, dominaciones. Es verdad que existen diferencias, pero las diferencias no impiden (al contrario, la potencian) ninguna igualdad fundamental.

Filosofías religiosas y experiencias espirituales como el *Advaita Vedanta*, el propio Cristianismo (místicos), el Yoga, el Taoísmo o el Budismo, la Sabiduría Amerindia, entre otras, pueden impulsar una Conciencia Universal, donde todos y todas somos Uno. Las diferencias no son absorbidas y uniformizadas por un Holismo de la multidiversidad, especialmente las culturales, sino que concretizan, amplían, integran una Humanidad más libre, inter-solidaria y participativa. Del mismo modo, una EH permite una democracia más plena y participativa, que vaya más allá de la mera democracia liberal-burguesa, formal y representativa, e incluso de la mera noción de Estado. Pero sobre esto ya volveremos al tratar el paradigma libertario.

1.4. Una visión unitaria de la Realidad permite también una profunda espiritualidad de la identificación con los injusticiados de la Historia. No se trata de mera solidaridad (que implica cierta exteriorización). La unidad en acción permite identificarme/nos totalmente con la persona marginada, con la Naturaleza explotada, con la persona amerindia aplastada por la apisonadora de la “Civilización” (carreteras, embalses, deforestación, envenenamiento de los ríos...), etc. ¡Somos Uno sólo! Lo que le pasa a él/ella me pasa a mí también. Este me parece un grado más profundo de trabajo de liberación, superando un cierto paternalismo y maternalismo de la solidaridad. Esto es fácil de enunciar, pero difícil de vivir, porque requiere mucho desapego del ego, y “vacío interior” para acoger al otro que soy yo mismo. Por más paradójico que parezca.

(Habría más aspectos a señalar aquí, pero dejémoslo. Vayamos ahora con el segundo aspecto de este trabajo nuestro: los aportes a la TdL desde el paradigma libertario).

2. En cuanto al *paradigma libertario*, en primer lugar, conviene señalar que éste es un tema espinoso y muy polémico. Hablar de ‘anarquismo’ es hablar de un tabú, de algo sobre lo que se piensa ya tener una idea clara de una frontera que no hay que saltar. Anarquismo es sinónimo de caos, violencia, “basismo”, desorganización... En realidad, es sólo un pre-supuesto, un pre-concepto no analizado ni reflexionado, muchas veces por ignorancia de la rica y plural expresión de la praxis y del pensamiento libertarios.

Si analizamos esto más despacio descubriremos que estas críticas al pensamiento-praxis libertarias provienen más bien de un pensamiento-

praxis autoritarios, *tanto de derecha como de izquierda*, incapaces de pensar lo diferente-alternativo. Y es una pena y una pérdida, tanto para el pensamiento como para la praxis de liberación. A continuación damos aquí sólo algunos breves elementos caracterizadores del anarquismo, o mejor, neo-anarquismo. Evidentemente no se pretende dar aquí un breve curso de teoría política anarquista, ni de discutir todos los problemas prácticos aquí implícitos. Aquí sólo aportamos las ideas generales que nos parecen más importantes del Anarquismo (o mejor, de los anarquismos). Posee unos ciertos *principios fundamentales*, que caracterizamos a continuación (a partir de otros estudios que ya venimos realizando al respecto):

### (1) Autogestión

Probablemente sea la categoría más típica del pensar y actuar anarquista. A veces incluso se habla de 'socialismo autogestionario' como sinónimo suyo. La autogestión global (económica, social, política, cultural, humana) es un proceso amplio, integral, complejo y que requiere mucha formación y conciencia ética y "política". Creer en la autogestión significa pensar que los grupos humanos poseen en sí mismos suficiente capacidad para hacer las cosas y que éstas deben ser hechas desde los miembros del grupo y con los demás, sin esperar instancias superiores o "desde fuera" que resuelvan los problemas. Significa creer en las propias capacidades humanas, personales y grupales/societarias.

La *metodología* que se utiliza es de abajo hacia arriba, siendo lo de arriba la expresión de lo que ya se ha decidido desde la base. En definitiva, significa buscar los recursos en uno mismo y/o en la propia comunidad.

Esto es todo lo contrario de una pedagogía vertical, que está esperando siempre órdenes, consignas, mandatos e incluso sugerencias "desde arriba". En realidad, en una pedagogía autogestionaria no existe el concepto como tal de "arriba", tal como es entendido tradicionalmente: como un poder decisorio sobre nosotros. Más bien es "abajo" (empleando este esquema dualista tradicional) donde se "cucen" las responsabilidades, los compromisos y las verdaderas tomas de decisiones.

'Autogestión' significa entonces la capacidad de auto-organizarse, sin poderes externos, superiores o separados, que dicten "desde fuera" lo que hay que hacer. Es, además, un principio que abarca todos los ámbitos de la vida humana (holístico) y que resulta muy exigente. Su eficacia depende siempre de lo que los grupos (sus miembros) están dispuestos a sacrificar por ese ideal. No es un dogma, sino una metodología de acción.

En este sentido, el anarquismo cree en el espíritu de cooperación y llega a pensar incluso que éste está presente, con tanta o más fuerza que el competitivo, en la evolución natural de las especies<sup>2</sup>. Ciertamente, el principio de autogestión (y de autarquía) lleva de por sí, de manera dialéctica, a la noción de *federación libre*, es decir, a la necesidad de unirse a otros/as libremente, con los que poder intercambiar recursos, experiencias, metodologías, etc.

## (2) *Acción Directa*

Este principio entronca con el anterior y representa la otra cara de la misma moneda. Significa no delegar las cosas, sino acostumbrarse a hacerlas por uno mismo, directamente, sin intermediarios. Priman las acciones de contacto directo con la realidad empírica, incidiendo preferentemente en grupo sobre ella, a todos los niveles que se quieran o se puedan realizar.

Desde sus comienzos en la Modernidad, la noción de 'acción directa' fue sinónimo de actividad opuesta a la parlamentaria y buscaba que la agitación generada por una determinada cuestión se transformase en participación activa en una campaña. Posteriormente vino a ser equivalente de huelga general o parcial, de desobediencia civil o de determinadas formas de no-violencia activa<sup>3</sup>.

El anarquismo no cree tanto en el discurso en sí, sino en la eficacia del contacto directo con la realidad y en la acción transformadora. Cree en el poder educativo de la acción reivindicativa. No necesariamente tiene que llevar esto a un *anti-intelectualismo* ni a un *hiper-activismo*, sino a una reflexión profunda de que una conciencia crítica que no parta de la experiencia y que no esté siempre acompañada de experiencia vital directa, carece de contenido: es una especulación vacía. Y lo normal es que favorezca más bien la dominación.

En definitiva, el anarquismo es un defensor acérrimo de la propia experiencia y experimentación, y de la enseñanza a través de lo experimental y lo experiencial. Desconfía de una tradición "teórica". Busca el contacto directo con las cosas. Igualmente a nivel social. Eso es la 'acción directa'.

---

<sup>2</sup> Quien abordó este asunto de manera más constante fue PIOTR KROPOTKIN, en su obra *La moral anarquista*. Júcar, Madrid 1978.

<sup>3</sup> Por consiguiente, no es correcto identificar 'anarquismo' sin más con 'terrorismo revolucionario'. Aunque hubo algunos excesos en este sentido o acciones individuales de anarquistas asesinando reyes o príncipes, es decir, acciones anti-monárquicas ('monarquía' como símbolo de 'tiranía'), no es esto lo que caracteriza necesariamente el Anarquismo. En gran parte, nos atreveríamos a decir que ha sido más no-violento que violento. Y posiblemente menos violento, en general, diríamos, que otras opciones de izquierda.

### (3) *Asambleísmo*

El anarquismo es antagonista de la democracia formal, que está basada en la idea de la 'representatividad'. En la concepción libertaria, en principio, nadie representa a nadie. Cada uno es adulto y responsable para representarse a sí mismo. El anarquismo critica la concepción que dice que él sólo es válido para contextos pequeños y limitados. Por el contrario, se piensa que la realidad de la *delegación* (no la 'representación') permite superar los problemas de cuando, por extensión de número, se tiene que dejar en manos de otro el voto.

Pero 'delegación' y 'representación' no son lo mismo, ni se trata de una mera cuestión semántica. La persona a quien se delega el voto sólo hace con él lo que se le indica: meramente traslada la opinión de alguien o de un grupo a otro ámbito más amplio (es decir, el voto delegado no es un voto en blanco). Y para tomar otras decisiones necesita consultar nuevamente con sus votantes de base. Es simplemente un transmisor, un intermediario provisional que se pone en un lugar donde de hecho no estamos. Por supuesto, los cargos delegativos son provisionales, rotativos, intercambiables y destituibles (en caso de que no cumplan lo acordado) en cualquier momento (hay una fiscalización permanente).

Sin embargo, desde la óptica libertaria, en la democracia formal nosotros depositamos nuestro voto y enajenamos el poder que poseemos. Es realmente un voto en blanco. Supuestamente, el representante tiene que gobernar de acuerdo con el voto que le damos. Pero, en principio, nadie le puede impedir hacer lo que quiera con nuestro voto, pues le hemos cedido nuestros derechos, nuestro poder. Como mucho, hay que esperar otros cuatro años o más para "castigarle" por su desobediencia, pero para entonces es posible que este poder ya "quemado" sea sustituido por otro tan engañoso como el anterior (los diversos mecanismos fiscalizadores que se van introduciendo en las democracias avanzadas, aunque no son decisivos, muestran al menos este espíritu de base del anarquismo).

El anarquismo moderno no cree en partidos políticos, porque representan organizaciones jerárquicas de poder y son consustanciales a este sistema de democracia formal, que entronca con el capitalismo dominante. Sobre todo, el anarquismo es enemigo del Estado, entendido éste, por la mentalidad libertaria, como la suprema de las opresiones. Al fin y al cabo, los anarquistas piensan que los partidos terminan decidiéndolo todo en la cúpula y actuando de manera diferente y contradictoria a lo que en teoría proclaman, aunque por supuesto pudiera haber partidos (más bien, partidos-movimientos) más democráticos y participativos que

otros. Pero terminan absorbidos por la lógica del Sistema en el que se mueven.

El problema es que, para el pensamiento-praxis libertarios, los partidos están encerrados en la misma lógica del sistema "democrático-formal" y terminan cayendo en sus mismas trampas electorales o electoreras, en el dualismo cúpula-bases, en el culto de la personalidad del Secretario General correspondiente, en las tomas de decisión de la cúpula, más que cumpliendo las decisiones de la base (si es que las hay). Posiblemente, el problema de la falta de transparencia y de la corrupción arranca de aquí y es un tema más estructural que ético (aunque también).

A nivel anarquista o ácrata, ningún cargo es, pues, fijo, sino rotable, renovable y fiscalizable en cualquier momento, bajo ciertas condiciones acordadas. Es la asamblea, donde todo el que quiera participar puede hacerlo, quien toma las decisiones. Se han preferido históricamente las metodologías de consenso a las de establecer mayorías-minorías mediante voto decisivo o deliberativo, aunque pudiera haber otras maneras de llevar adelante en la práctica esta cuestión (por ejemplo, negociación entre los diversos intereses, buscando un interés colectivo).

En todo caso, en la experiencia anarquista el espíritu asambleario no está reñido con el trabajo en comisiones, siempre que la soberanía la tenga en último término la asamblea general, lugar donde se discuten y toman las decisiones (para grupos humanos grandes funcionarían las asambleas locales con sus respectivas personas delegadas, en la línea de lo que se expresó anteriormente)<sup>4</sup>. Cada uno/a tiene su lugar y su vez, no está excluido/a de la deliberación y de la toma de decisiones.

#### *(4) Libertad igualitaria*

El espíritu de libertad e igualdad es sinónimo de anarquismo. Aquí se entiende en el sentido de crear y promover siempre espacios de libertad con igualdad, o igualdad con libertad. La filosofía liberal y neoliberal hablan de libertad por encima de todo, pero se olvidan de la igualdad. El anarquismo, que se sitúa en la izquierda más radical, proclama libertad y emancipación, pero con igualdad. Libertad sin igualdad no es libertad, sino opresión real. Es alienación.

Así, el anarquismo sería idéntico a anti-autoritarismo. Pese a lo que se dice y malcomprende del anarquismo, éste no es contrario a toda autoridad, sino al autoritarismo. Reconoce la importancia de una autoridad,

---

<sup>4</sup> Evidentemente no se pretende dar aquí un breve curso de teoría política anarquista, ni de discutir todos los problemas prácticos aquí implícitos. Aquí sólo aportamos las ideas generales más importantes del anarquismo.

pero una autoridad moral y racional, mostrada desde la práctica, desde la experiencias transformadoras históricas, revolucionarias, y no impuesta meramente por mecanismos institucionales-formales. Es una autoridad "probada", una autoridad racional-moral.

No habla sólo de libertad individual, sino que también es libertad colectiva<sup>5</sup>. Hay una desconfianza innata ante las estructuras fijas, las instituciones fuertes, las macro-instituciones. Se buscan articulaciones más vivas, blandas y flexibles, donde la participación de todos es la clave. Esto no tiene que estar reñido necesariamente con la eficacia, pero sí con cierta manera tecnocrática, burocrática y verticalista de llevar adelante los asuntos.

Esta libertad da siempre algo de carácter espontáneo a la práctica anarquista. Es verdad que existe un marcado espontaneísmo en el anarquismo. Pero esto no significa improvisación ni falta de organización. El espontaneísmo es relativo y subraya la posibilidad de "no controlar" en absoluto los procesos desde vanguardias iluminadas, sino de creer más en el pueblo y en la base. 'Espontaneidad' significa aquí algo semejante a creatividad libre de la gente, especialmente de los más humildes y excluidos. Significa tener confianza en la creatividad y capacidad de la gente, en no minusvalorarla, sino en actuar con ella.

Libertad e igualdad, pero dentro de las diferencias. Hay una pasión en el anarquismo por la diversidad creativa, por la "biodiversidad", tanto a nivel físico como cultural. Este espíritu libertario está reñido con el autoritarismo y el verticalismo, aunque sea de "izquierda". Emplea una pedagogía de base, que pretende ser verdaderamente democrática (=dominio del pueblo), comunitaria, participativa, tratando de respetar y promover la creatividad personal. Concede un acento muy fundamental a la *metodología*, a la manera de hacer las cosas, y no sólo al qué hay que hacer. El espíritu libertario tiene una gran tradición de pedagogía alternativa, mayéutica.

El anarquismo no pretende, pues, ser un dogma, sino una filosofía, una metodología de llevar adelante los asuntos humanos. Como tal no garantiza el éxito de su gestión (todo depende de cómo se enfocan y resuelven los problemas concretos planteados), pero aporta una manera de hacer las cosas de gran participación, creatividad, libertad, igualdad

---

<sup>5</sup> La tendencia más anarco-individualista, tipo Max Stirner, que tanto influenció en Nietzsche, es la que insiste en el aspecto individual de la libertad. Nadie puede ser amo de otra persona, ni siquiera el grupo. Libertad individual total. Pero otras corrientes anarquistas no piensan exactamente así, y tratan de integrar la libertad individual dentro de la libertad colectiva, o al menos, de encontrar espacio para ambas.

y conciencia de justicia social. Implica tener una confianza suficiente en la gente y en lo que ella es capaz de hacer. Y ciertamente no existe una “ortodoxia libertaria”, sino posibilidad de pensar, sentir y vivir diversos tipos de anarquismo. Porque el ser humano es antropológicamente colectivo, participativo y con conciencia de libertad y justicia.

En definitiva, pensamos que el encuentro del neo-anarquismo (un anarquismo renovado y enriquecido en los días de hoy con la cuestión ecológica, feminista, espiritual, etc.) con la TdL sería un óptimo estímulo para ambos y, sobre todo, para la liberación total de la Humanidad y del Planeta Tierra. Es una tarea abierta, libre y creativa.

## Bibliografía elemental

### 1. Para el holismo

DAVID BOHM, *La totalidad y el orden implicado*. Kairós, Barcelona ²1992.

FRITJOF CAPRA, *El Tao de la física*. Sirio, Barcelona ²2000.

MARILYN FERGUSON, *La conspiración de Acuario. Transformaciones personales y sociales en este fin de siglo*. Kairós/Troquel, Buenos Aires 1989.

RUI MANUEL GRÁCIO DAS NEVES, *Filosofía de la vivencia holística*. UCA, San Salvador 2005 (tesis doctoral, inédita).

PIERRE WEIL, *Holística: Una nueva visión y abordaje de lo real*. San Pablo, Santafé de Bogotá 1993.

### 2. Para el pensamiento-praxis libertarios

PAUL AVRICH, *Los anarquistas rusos*. Alianza Editorial, Madrid 1974.

MIJAIL BAKUNIN, *Dios y el Estado*. Terramar, La Plata 2003.

PIOTR KROPOTKIN, *El apoyo mutuo. Un factor de la evolución*. Ediciones Madre Tierra, Móstoles ³1989.

FRANK MINTZ, *Autogestión y anarcosindicalismo en la España revolucionaria*. Traficantes de sueños, Madrid 2006.

RAÚL RUANO BELLIDO, *Sociología y anarquismo. Análisis de una cultura política de resistencia*. FAL, Madrid 2009.



# AUNQUE NO HAYA UN DIOS AHÍ ARRIBA

Vivir en Dios, sin dios

ROGER LENAERS

Colección «Tiempo Axial»: <http://tiempoaxial.org>

AUNQUE NO HAYA UN DIOS AHÍ ARRIBA

Roger LENAERS

16



# Experiencia religiosa y nuevos paradigmas

**Simón Pedro ARNOLD**

**Lima, Perú**

Este artículo ha sido escrito como parte del número colectivo o Minga para revistas latinoamericanas de teología, animada por la Comisión Teológica Latinoamericana de la ASETT/EATWOT para 2014.

Lo que se suele llamar los “nuevos paradigmas” es un hecho vigente y creciente, en la civilización occidental, desde más de quinientos años. Sin embargo, la resistencia férrea que se les opone de parte de las instituciones e ideologías religiosas, absorbe casi todas las energías de su discurso desde entonces.

En lo que concierne el catolicismo, recién en el Concilio se intentó, aunque tímidamente, abrir el diálogo con las nuevas cosmovisiones. Pero hay que reconocer que esta relativa abertura mental y espiritual estuvo bastante detenida en los últimos 35 años.

Pareciera, desde algunos meses, que estamos saliendo, por fin, de este largo invierno eclesial. El nuevo Pentecostés anunciado hace cincuenta años se está inaugurando recién. Aprovechemos esta primavera.

## Una lectura de fe de los “signos de los tiempos”.

Todos los desafíos de civilización son, para el creyente, signos de los tiempos, es decir actos donde está implicado el Espíritu. Pero, para acogerlos de esta manera, hay que renunciar a una fe que pretende dar respuestas, para optar por una fe que es riesgo de Cristo y de Reino más allá de toda creencia, en el corazón del mundo actual.

El viejo debate entre racionalidad mítica y racionalidad científica sale recién de los cenáculos teológicos y exegéticos, para volverse el espacio público donde tiene que moverse la pastoral, la mística, la vida

creyente cotidiana. La desmitologización a lo Bultmann, por dolorosa que sea, es, en adelante, una condición y una labor heroica de cada creyente. Feuerbach, Marx, Freud y Nietzsche, a la par con Copérnico y Darwin, son verdaderos libertadores indispensables de los creyentes en camino pascual de duelo y recreación de su fe. Con ellos se acabó, como lo decía ya Max Weber, el encantamiento religioso-mágico del mundo. Estamos urgidos a dejar atrás el universo mental de las creencias para atrevernos al desierto y a la desnudez de la fe.

En el contexto de América Latina, el postconcilio fue dedicado esencialmente a una toma de conciencia y a una denuncia, desde la fe, de situaciones sociales intolerables, en un contexto cuyo carácter religioso, masivamente católico, no se ponía en tela de juicio. Esta veta profética de la Teología de la Liberación sigue siendo la inspiración específica de nuestro continente. Sin embargo, la América Latina de hoy ya no es la de los años 70-80 y es urgente reconocer que, aquí también, se acaba el tiempo de la Cristiandad y que se nos exige una nueva palabra. Este nuevo reto, como lo veremos, lo podemos asumir, en parte, sacando del tesoro de las culturas originarias y mestizas lo nuevo y lo viejo.

Se trata de una verdadera crisálida espiritual. Estamos entrando en “la era de la mariposa” donde nos toca liberarnos del arrastro mental del gusano mítico y su ilusoria seguridad, para emprender el vuelo libre, aunque frágil y efímero, de la mariposa posmoderna.

Definitivamente, lo religioso, también en América Latina, ya no puede pretender explicar la realidad. Esta función la tiene que ejercer la ciencia en sus diversas modalidades. Si lo religioso conserva en post-modernidad alguna legitimidad, es exclusivamente en el campo de la búsqueda y de la construcción simbólica de sentido dentro de esa misma realidad.

## **Las diversas dimensiones de la experiencia religiosa**

El debate sobre lo religioso y el futuro de las religiones es antiguo. Varias veces en la Historia, y especialmente desde el siglo XIX, se predijo el fin de las religiones. Estas profecías pecaron de ingenuidad y de superficialidad. Las religiones nunca han sido tan presentes y tan poderosas, para bien y para mal, en el escenario político y cultural. La muerte de Dios, anunciada por Nietzsche, no significó, ni mucho menos, la muerte de las religiones.

Hablemos primero de lo que llamaremos la “religiosidad”. Abordamos este concepto, en estas páginas, como una capacidad humana, casi universal, más o menos intensa según las culturas, de entrar, sub-

jetiva o colectivamente, en relación con el misterio, lo simbólico, como dimensión constitutiva de la realidad. Esta capacidad puede referirse o no a un dios, y este mismo puede revestir una multitud de formas.

Cuando hablemos, aquí, de “religión”, en cambio, nos referiremos a una representación cultural e institucional histórica de esta capacidad antropológica, a través de un discurso de creencias míticas, de gestos rituales, de contenidos doctrinales y éticos con fundamentos religiosos. En esta misma línea, hablaremos también de religión a propósito del sistema de poder clerical que se sustenta en el control de esas representaciones.

En contraste con estos conceptos, quiero privilegiar la experiencia mística como acontecimiento fundador, irrupción del misterio y de lo simbólico en la experiencia personal y/o colectiva. Este acontecimiento puede ocurrir o no en el mismo seno del sistema religioso como poder o como discurso. De toda manera, será siempre una experiencia conflictiva, dialéctica, entre el discurso aprendido desde la autoridad y la tradición a la que pertenece el sujeto y la novedad escandalosa y transformadora de este acontecimiento. Es en este terreno místico que, personalmente, veo el futuro de la fe en el contexto de los nuevos paradigmas.

### La fe: lo que queda cuando no queda nada

En la perspectiva cristiana, la fe es el más allá de la experiencia religiosa tal como acabamos de presentarla, “lo que queda cuando no queda nada”, en absoluto, de las creencias.

Para el discípulo de Jesús de Nazaret, la fe brota de la crisis religiosa de la cruz. En el Gólgota, Jesús denuncia y desbarata definitivamente las creencias religiosas que ya había empezado a cuestionar durante su vida de rabí, incluyendo las creencias mesiánicas de sus propios discípulos. En tal sentido, la cruz es, literalmente una crisis mística, un escándalo religioso, como diría Kierkegaard.

El discipulado es la única escuela de esta fe que entra, primero, por los pies, en una onerosa caminata de seguimiento, hecha de escándalos, fascinación, dudas, perplejidades y seducciones. Acontecimiento histórico por excelencia.

Como lo constata la pareja de Emaús, esta caminata a ciegas se transforma en momento afectivo de “ardor” compartido del corazón. La fe es entonces comunión afectiva.

Recién después de estas dos primeras etapas esenciales, podemos hablar de convicciones de fe, de teología propiamente dicha. Esta dimen-

sión recoge, en el contexto intelectual y simbólico del entorno, las herramientas siempre nuevas para comprender y dar “razón” de la experiencia vivida, personal y comunitariamente en un momento y un contexto histórico específico. Es en este plan teológico-intelectual que la fe evoluciona.

En estas tres fases de la fe como aventura mística, histórica y teológica, el creyente es testigo de una experiencia de la que sabe que “es”, pero de la que ignora también “qué” es. De allí su referencia siempre recreada a los instrumentos que le brinda su cultura propia, para intentar un balbucear algo de dicha experiencia. Hoy estos instrumentos son, necesariamente, para el creyente occidentalizado que soy, los nuevos paradigmas. Mi fe va más allá del pensamiento moderno, pero no puede estar en contradicción con él.

Paradigma post-religional y nueva identidad de lo religioso.

Dietrich Bonhoeffer anunciaba ya en los años 40 una fe moderna liberada del yugo religioso. A la luz de los acontecimientos, no estoy convencido por su predicción. Más bien, el discurso y las instituciones religiosas son, bajo muchos aspectos, determinantes en el mundo de hoy. Sin embargo, este discurso y estas instituciones atraviesan, a la vez, por una crisis de legitimidad y de función sin precedente. Lo que está en cuestión, actualmente, no es tanto la existencia futura de lo religioso y de las religiones, como su lugar y su sentido en la nueva cultura.

En tal caso, no hablaría de una postmodernidad “post-religiosa”, lo que implicaría el fin de las religiones, sino, como lo hacen varios autores contemporáneos, de una cultura “post-religional”, en el sentido de transformación radical del rol social, cultural e histórico de lo religioso y de las religiones.

## Jesús y la Religión

Esta transformación, a mi parecer, está ya en germen en el mensaje y la práctica de Jesús, y llega a su madurez en la primera comunidad post-pascual. Desgraciadamente, muy pronto, prácticamente desde las Cartas Pastorales, el discurso y las instituciones religiosas retoman el poder, hasta que este proceso de recuperación religiosa del cristianismo llegue a su culmen en la Cristiandad, inaugurada con el edicto de Milán.

La actitud de Jesús ante la religión es, a primera vista, ambigua. Por una parte, sobre todo para el pagano san Lucas, Jesús, con su medio familiar, es presentado como un judío ortodoxo, cercano a la espiritualidad de los Anawims. En este sentido, la judeidad religiosa de Jesús no es dudosa.

Pero, en ese contexto, llama poderosamente la atención la increíble

libertad religiosa de Jesús sobre puntos, no menores sino esenciales, de la doctrina, como es el sábado, el sistema legal de pureza o la legitimidad de las normas mosaicas en cuanto al divorcio etc.

Este contraste entre la ortodoxia y la libertad religiosa de Jesús me lleva a comprender el evangelio como una crítica profética radical de la religión desde la religión. En esta dialéctica, el escándalo mayor está en la tensión del discurso en la montaña, entre el “se les dijo” de la religión oficial y el “yo les digo” de la nueva Tora de las bienaventuranzas. Esta tensión firma, de hecho, la ruptura entre cristianismo y religión, en particular religión judía.

La primera comunidad fundada por Jesús se presenta, claramente, como laboratorio del Reino en cuanto a experiencia no tanto “a-religiosa” como “post-religiosa” y escatológica. La comunidad de Reino, con su composición escandalosa de hombres y mujeres, casados o no, con igual responsabilidad de toma de palabra pública, con la centralidad simbólica del niño y la cohabitación de ideologías y de clases en conflicto, constituye una verdadera revolución.

Algunos episodios fundantes del evangelio explicitan esta ruptura religiosa radical: la higuera seca que simboliza el pueblo de la ley; la confrontación del templo con los vendedores de animales para el sacrificio; el diálogo con la samaritana sobre los adoradores en Espíritu y Verdad, más allá de las montañas rituales de Jerusalén y de Garizím etc. No hay duda: el Reino es el fin y el más allá del templo de la religión.

Esta amenaza, explicitada por Caifás en Juan 18, es el verdadero y definitivo motivo de la crucifixión. Al poner la inauguración de la fe en la cruz, afirmo, por lo tanto, este carácter post-religioso de la misma.

Finalmente, Jesús es un anticlerical feroz, que nunca habla explícitamente de Dios. Sólo da testimonio de su propia relación con su Abba y propone esta relación como icono de la fe. Por el resto, el Dios de Jesús aparece a través de la parábola múltiple de lo humano.

El único título cristológico que Jesús parece haber asumido es Hijo del Hombre: humano, sólo y plenamente humano. Y este humano, además, fue Nazareno hasta en la cruz, es decir perfectamente marginal e insignificante. Esta manera propia de ser humano se vuelve, para los discípulos, Felipe en particular, la única imagen de Dios.

Finalmente, en la polémica a propósito de Cesar, Jesús despolitiza la religión y, a la vez, seculariza le relación a Dios.

El cristianismo post-pascual como propuesta post-religional.

La gracia por excelencia, aunque imprevista, del cristianismo primi-

tivo fue la doble persecución religiosa, tanto de parte del templo como de parte del imperio romano. Marginada y excluida de todo espacio religioso oficial, la Iglesia se entendió a sí misma, no como religión alternativa sino como una comunidad pluri-religiosa, pluricultural y escatológica. Privada de toda ritualidad pública, se construyó, como lo describe tan bellamente la Carta a Diogneto, como una fraternidad de mesa, de comensalidad, forjada en la memoria viva de Jesús.

Esta nueva conciencia interreligiosa se plasmó en el Concilio de Jerusalén donde el fundamento de la Iglesia se sitúa no en las formas religiosas (circuncisión) sino en la experiencia carismática común (“El Espíritu y nosotros”), en la polifonía de formas religiosas y culturales.

De esta toma de conciencia brota la prioridad de la libertad del creyente (“Hemos decidido no imponer nada”). Sólo quedan cuatro condiciones de pertenencia a la comunidad: el rechazo de la idolatría, la coherencia ética (evitar la fornicación), la comensalidad (abstenerse de las carnes con sangre, para poder compartir la mesa entre paganos y judíos), y la solidaridad con los pobres (según Gálatas). Estas condiciones mínimas son consecuencia de la experiencia carismática de la fe fundada en el bautismo. Ninguna tiene un carácter explícitamente religioso. Pero tampoco excluye la cohabitación, en el seno de la comunidad, de las simbólicas religiosas de diversas tradiciones. La Iglesia post-pascual es interreligiosa de nacimiento y, por lo tanto, tiene su fundamento más allá de toda religión particular.

### Un nuevo camino de teología negativa

La tradición de la Cábala judía habla de cuatro dimensiones y, por lo tanto, de cuatro interpretaciones de la Tora. La primera, que corresponde a la parte más superficial, es la lectura literal del texto. La segunda implica la interpretación de la tradición oral. La tercera es la simbólico-alegórica, o la dimensión filosófica. Pero el corazón de la Tora, su fundamento eterno y definitivo es la interpretación mística.

El discurso religioso participa claramente de las dos primeras lecturas, sujetas a las variaciones de la historia y de la cultura. Pero la fe se refiere, al contrario, a las dos últimas. En el contexto de los nuevos paradigmas, estoy convencido que nos toca volver a este lenguaje simbólico y místico.

En todas las grandes tradiciones espirituales, la cima de la montaña se identifica, de una manera u otra, con el silencio místico, lo que llamaríamos aquí la teología negativa, donde se renuncia absolutamente a hablar de Dios. Como dice Maestro Eckhart, “hay que hacer todo como

si Dios no existiera para escucharlo respirar detrás de la puerta”. Es la misma intuición que encontramos en la “Nube del No Saber”, Dionisio y en tantos otros textos místicos, cristianos o no.

En esta subida al “Carmelo” de Juan de la Cruz, las religiones, sus tradiciones y simbólicas, aparecen como caminos de herradura que abordan la montaña por lados diferentes de sus faldas. A medida que estos caminos suben, se acercan los unos a los otros y hasta, a veces, se encuentran. Pero, en su aproximación progresiva de la cumbre, sus trazos propios se borran insensiblemente y, como dice el poeta, ya no hay camino.

Esta es la etapa espiritual a la que estamos rendidos en este tiempo de nuevos paradigmas. Pero qué sorpresa: al vislumbrar la cumbre de lejos en la nube espesa del “no saber”, encontramos entre las nuevas respiraciones místicas, la misma ciencia y sus contemplaciones.

Confieso, por mi parte, que los avances extraordinarios del conocimiento humano del universo se me han vuelto una fuente constante y gozosa de adoración contemplativa del misterio indecible. Por esas sendas místicas imprevistas, intuyo cada vez más lo que Maestro Eckhart llama la “deidad”, más allá de todo dios y toda imagen de lo divino.

Es lo que Richard Kearney llama la fase del “anateísmo”<sup>1</sup>. Después del “teísmo” pre-moderno, y más allá del indispensable “ateísmo” moderno, estamos entrando en una nueva era de la fe que él llama anateísta y que, bajo muchos aspectos, se parece a esta intuición universal de la teología negativa.

## Un aporte desde las religiones originarias

Quiero concluir estas reflexiones volviendo a nuestra América Latina. Estas últimas décadas, en nuestro continente, han sido marcadas por reflexiones teológicas que van más allá de la Teología de la Liberación. Quiero hablar aquí de la corriente de la Teología India, en la cual estoy personalmente comprometido a partir del mundo andino, desde muchos años.

Indudablemente, las espiritualidades originarias que subsisten entre nosotros son claramente a-regionales, en el sentido ideológico e institucional evocado más arriba. Como para el cristianismo primitivo, la gran oportunidad de la espiritualidad originaria fue su persecución de parte del cristianismo colonial.

<sup>1</sup> Richard KEARNEY: *Anatheism*, Colombia University Press, 2010.

Refugiada en la clandestinidad durante muchos siglos, esta espiritualidad carece de doctrina, de discurso ideológico y de códigos morales escritos. Su vigencia se concentra en una ritualidad no-institucional extremadamente flexible y creativa, en profunda comunión con las realidades cósmicas. Su proyecto no va más allá de una armonía preservada o restaurada entre historia inmediata y cosmos. La utopía inspiradora de esta mística es lo que se suele llamar el “Buen Vivir”.

Desde la coyuntura boliviana reciente, trabajamos mucho, últimamente, el tema de la “descolonización” mental bajo todas sus formas. Para la teología, este esfuerzo implica, precisamente, repensar un cristianismo liberado de sus prejuicios religiosos coloniales y occidentales. De cierta manera, nos urge volver a una fe de “alturas”. En este reto, el Buen Vivir indígena representa una verdadera oportunidad y una palabra original desde este continente, para el camino hacia el “anateísmo” y de la post-religionalidad. Pero recién iniciamos los primeros balbuceos de este diálogo interreligioso e intercultural entre intuición originaria y nuevos paradigmas. Estamos en plena era de la mariposa, en plena crisálida.





# Teología y Política

## Desafíos a la teología de la liberación

### Pensamientos en voz alta

**Manuel TREJO**  
**Santiago del Estero, Argentina**

Este artículo ha sido escrito como parte del número colectivo o Minga para revistas latinoamericanas de teología, animada por la Comisión Teológica Latinoamericana de la ASETT/EATWOT para 2014.

#### Introducción

En este último tiempo se ha podido observar – y participar – en un gran número de eventos donde los planteos decididamente se orientan hacia los nuevos quehaceres y desafíos de la teología de la liberación; sobre todo, frente a un abanico de actuales sujetos intervinientes desde sus escenarios de exclusión, marginación o invisibilización.

Un gran esfuerzo manifestado en congresos, jornadas, conferencias y artículos, etc., tan válido como abrumador. Todo ello es exquisito y deleitable, tanto como haber encontrado la gran feria de recursos y necesidades. Hay mucho y variado; al punto que no se sabe por dónde empezar, cómo seguir; y ciertamente, a veces se vuelve sin adquirir “el café para la mañana”.

Por todo esto, inicialmente me retro-traeré “ad originem” para luego pro-yectarme con algunos pensamientos en voz alta.

#### I. Cerca del pobre, cerca de Dios

Con una memoria cordial, refrescada en el Congreso Continental de Teología (Unisinós – Brasil, 2012) la veta fundante de la teología latinoamericana volvió a brillar. “Cerca del pobre, cerca de Dios”, afirmaba Gustavo Gutiérrez, y “El absoluto es Dios y el pobre como co-absoluto” en la preocupación ética y teológica fue el eje reflexivo de Jon Sobrino. Dos axiomas cristianos que traccionan la experiencia de ser “Iglesia de los pobres y una Iglesia martirial”.

Intuiciones maestras que se desplegaron en una praxis eclesial latinoamericana notable, marcaron impronta en muchos teólogos y teólogas e impactaron en sus distintos quehaceres teológicos. Un camino (meta-odos) de seguimiento de Jesús, el Señor, que despierta en el corazón sentiente un pathos solidario. Primicia de espiritualidad cristiana que requiere por dinámica propia samaritana un “cargar, hacerse cargo, encargarse de la realidad lacerada y del pobre vulnerado”.

Por ello, esta inteligencia del *Misterium Liberationis* nunca se ajustó a los cánones de ser una teología de genitivo. La complejidad de la pobreza como “*connato iniustum*”, y el afán de liberación de dicha trama, desafiado por el prístino axioma cristiano: “*Caritas Christi, urget nos*”, no permiten tales simplificaciones.

## II. Liberación de la teología

Por otro lado, se trata de un método que pone en jaque a la inteligencia latinoamericana en su afán: «¿cómo decir al pobre que Dios lo ama, cuando su vida de marginación y de olvido parece negar esa afirmación?, ¿de qué manera hablar de un Dios que se revela como amor en una realidad marcada por la pobreza y por la opresión?... ¿con qué lenguaje decir a los que no son considerados personas, que son hijos e hijas de Dios?» (G. Gutiérrez).

Para ello, Juan Luis Segundo desafió a la misma teología predominante a liberarse de sus propios entramados autoreferenciales y trampas ideológicas. Una experiencia que sólo es posible desde una opción de liberación asumida.

En este nuevo contexto, la teología de la liberación se presenta como aquella reflexión de la fe acompañante de la praxis de liberación de los pueblos latinoamericanos. Un logos que, ante el mundo sufriente e injusto, reacciona a modo de *intellectus misericordiae*; y como se trata de un logos atravesado por un el amor que obra por la caridad eficaz, dicha inteligencia se dinamiza y se expresa también como *intellectus iustitiae et liberationis*, al decir de Jon Sobrino.

Un *intellectus amoris* que acompaña los procesos históricos políticos del Continente y se desafía a re-flexionar sobre estos mismos a la luz de la caridad, la esperanza y la fe. Pues, si la teología se hacía presente como “*fides quaerens intellectum*” con Agustín, Anselmo y la escolástica, y más recientemente, con J. Moltmann, como “*spes quaerens intellectum*”, ahora la teología de la liberación aporta este nuevo aspecto: la teología como “*caritas quaerens intellectum*”.

Con todo lo dicho hasta ahora, queda claro que la inteligencia teológica latinoamericana cuando se plantea su praxis y su consecuente teoría lo hace desafiada por la irrupción de los empobrecidos, como el hecho mayor y el anhelo de la militancia por una liberación integral.

### **III. Teología de la liberación y militancia política popular**

Si es razón conveniente reafirmar la relación intrínseca entre “fe y liberación”, también es necesario realzar el nexo entre “teología de la liberación y militancia política popular”.

La teología de la liberación nace desafiada por una crisis de hecho en los militantes cristianos de los años 70. Un momento gnóstico y práctico donde se percibe que la teoría y ética católica preponderante entonces, poco o nada podía aportar a los compromisos históricos de liberación en Latinoamérica; comprimiendo a una necesidad de optar por la fe o la liberación.

En América Latina, no se generó una teología explayada en la política; contrariamente, hubo una acción política como proceso de transformación social que traccionó a la teología; convirtiéndola en “compañera de camino”.

De allí se afirma que, el carácter propio de la teología latinoamericana de la liberación no se originó en el ámbito teórico teológico sin más, sino en los procesos práticos políticos; y ello le proporciona un cáliz distinto. Una nueva especificidad dada no tanto por la temática, cuanto por la comprensión de la teología misma y de su método.

Un proceso metanoico que no sólo se ubica en el nivel del método sino en el pathos de los teólogos. La “simpatía” con la causa popular constituye el elemento “sine qua non” en la construcción teológica latinoamericana. Un escenario epistémico que tiene que ver con la praxis de los pueblos en su afán de liberación y los sujetos comprometidos con la misma en su quehacer teológico.

Por lo cual, no se trata sólo de patentizar el objeto material y formal de esta teología sino también de evidenciar su “objeto formal quo”; y ello tiene que ver con las subjetividades de quienes aprecian; la empatía de los teólogos/as con los procesos políticos populares.

### **IV. Teología de la Liberación y los nuevos procesos socio-políticos.**

En América Latina, después de tantos años, muchos grupos y organizaciones de la sociedad civil han vuelto a usar el término “revolución”. Un concepto resignificado en el sentido de Caio Prado Júnior, sociólogo brasileño de la primera mitad del siglo XX:

*todo conjunto de transformaciones capaces de reestructurar la vida de un país de acuerdo con sus necesidades más generales y profundas, así como las aspiraciones de la gran masa de población que, en su estado actual, no son debidamente atendidas (...) Algo que lleve al país a un nuevo rumbo.*<sup>1</sup>

Profundos cambios verificados por la Organización de Naciones Unidas (ONU) que actualmente declara: América Latina es el único continente del mundo donde, en esos últimos diez años, la pobreza absoluta ha efectivamente disminuido. Hace poco más de diez años, en el continente había 48% de personas que vivían en la miseria. Ahora se calcula en 31% el número de personas empobrecidas.

Procesos de cambio que nada tienen que ver con adecuaciones económicas redistributivas bajo modelos económicos neo-liberales adoptados y adaptados en varios países. Se trata de verdaderas transformaciones socio-culturales basadas en profundas mordientes políticas. Procesos variados en el Continente orientados hacia un nuevo socialismo democrático, construido desde los pueblos latinoamericanos y sus culturas sapienciales.

«El socialismo es más relevante para la construcción de la humanidad del siglo XXI que cualquier otra idea», ya lo expresaba don Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca, en la Universidad Iberoamericana (9 de abril de 1978).

Un pensamiento más tarde reafirmado en Cuba por Fidel Castro, donde incorpora también lo religioso como factor político: «No existen contradicciones entre los propósitos de la fe religiosa y del socialismo. No existen. Tenemos que hacer una alianza estratégica entre religión y la revolución».<sup>2</sup>

Don Sergio Méndez Arceo podía confirmar esa intuición, tanto por su gran apertura espiritual y humana como también por la realidad eclesial militante de entonces; sobre todo por la existencia de teólogos y teólogas latinoamericanos dedicados con todo vigor a la inteligencia de la fe en marcos de diálogo con distintas ciencias alternativas y con experiencias de inserción en contextos socialistas y campos populares. Si por caso, actualmente los obispos quisieran decir lo mismo con los procesos socio-políticos de Bolivia, Ecuador o Venezuela, si quisieran orientar el camino en un nuevo tipo de socialismo, ¿en qué reflexión teológica o experiencia pastoral podrían apoyarse?

<sup>1</sup> Cf. PRADO JR., C., "Revolução Brasileira", São Paulo, Civilização Brasileira (1966), citado por L. BOFF, "Responder Florindo", Garamond (2004), 47.

<sup>2</sup> Cf. GIRARDI, G., "El movimiento subversivo de Jesús en la sociedad capitalista", Nueva Utopía, (Madrid 2002) 89 y 93-94.

Aunque de manera incipiente y todavía frágil, en varios países del Continente se están produciendo procesos de cambios estructurales, tal como soñaba Simón Bolívar, a principios del siglo XIX. Ejes políticos articuladores capaces de convocar-unir a los pueblos y naciones. Nuevas formas de liberación instaladas desde las distintas subjetividades socio-políticas culturales, en aquello que, José Martí, profeta y poeta cubano, llamaba «Nuestra América».

Procesos con ritmos y escenarios distintos que ahora toma más forma en América del Sur sobre todo con sus estados articulados políticamente en la Región. Venezuela lo denomina: «revolución bolivariana», Ecuador lo llama «proceso ciudadano», y Argentina: «modelo nacional y popular». Bolivia y otros países lo expresan de otra manera, pero siempre bajo esta común sintonía. Afirma el profesor Boaventura de Souza Santos: «América Latina ha sido el continente donde el socialismo del siglo XXI entró en la agenda política».<sup>3</sup>

## V. Una necesaria empatía teológica

Ante esta realidad y fieles a la tradición teológica latinoamericana, el *intellectus liberationis* y sus sujetos teologizadores tendrán que vérselas con estas sendas nuevas. Para ello, no hay otro modo que el insertarse en estos procesos políticos y, desde allí, construir una palabra teológica “compañera de camino”.

Un quehacer teológico “simpático” que, si bien se ubica primeramente en el plano de sensibilidades y encuentros, por aquello que “nadie ama lo que no conoce”, fundamentalmente es una opción de la inteligencia sentiente del teólogo que se reposiciona en su manera de pensar. Se trata entonces de un pathos cuya “fe busca y sabe entender” las pasiones populares (*fides sapiens intelligere*) y una “inteligencia que busca y sabe creer” en el Dios de la historia (*intellectus sapiens credere*).

Un ejercicio de cambio para determinada forma *mentis* teológica acostumbrada a lo claro y distinto cartesiano en el camino, proyecto y resolución. Un pensamiento pulcro desde donde se acerca o se aleja de los vaivenes de los pueblos. Por ello, hay que revisar fundamentalmente los modos de percepciones gnoseológicos del teólogo acostumbrado a separar lo que está ligado (disyunción) o a unificar lo que es diverso (reducción). Un modo mutilante de organización del conocimiento, incapaz de reconocer y de aprehender la complejidad de lo real y la

---

<sup>3</sup> Cf. DE SOUSA SANTOS, B. “La izquierda tiene el poder político, pero la derecha continúa con el poder económico”, *Caros Amigos* (2010) 42.

ambigüedad intrínseca del sujeto histórico. (Cf. Morin, E., Introducción al pensamiento complejo).

Este mismo sentido, afirma Bruno Forte:

*«Asumir la complejidad significa conocer la mundanidad del mundo en todo el juego inaferrable de las relaciones históricas que lo caracterizan. Asume esta complejidad el que no lee la historia a partir de un esquema ideológico preestablecido, el que acepta soportar el peso de no tener diagnósticos ya hechos y terapias predeterminadas. [...] Si la historia... es historia abierta, no hay ningún evolucionismo del progreso que resista, no hay optimismo de la voluntad que pueda ignorar el juego tan complejo de las libertades finitas y de las contingencias, la presencia cruel de la pasión, las limitaciones de la esperanza, los sueños y las caídas del amor». (cf. FORTE, B., La teología como compañía).*

Una perspectiva confirmada por el Papa Francisco cuando advierte: «la luz de la fe no disipa todas nuestras tinieblas, sino que, como una lámpara, guía nuestros pasos en la noche, y esto basta para caminar... La fe se presenta como un camino de la mirada, en el que los ojos se acostumbra a ver en profundidad (cf. Francisco, papa, *Lumen fidei*).

## VI. Teología en política de la liberación

En este gran marco descripto, es bueno preguntarse: no es una nueva hora de acceso político de algunos pueblos latinoamericanos y no sólo fuerza de resistencia social? “Acaso no se ven ya los brotes en las plantas...” y al Espíritu liberador de Dios provocativo en acontecimientos presentes? No se percibe acaso que se avecina una nueva primavera?

Se parafrasea el evangelio porque allí está el desafío teológico y teológico: descubrir y seguir las huellas de Jesús, el Señor y enunciarlo: “el Señor hizo grandes maravillas en su pueblo”. Por esa razón, también es un nuevo tiempo para la teología en Latinoamérica.

En 1925, el gran pensador latinoamericano José Carlos Mariátegui, escribía en un ensayo:

*«La inteligencia burguesa se ocupa con la crítica racionalista del método, la teoría, la estrategia de los revolucionarios. ¡Qué mal entendido! La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia, sino en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual... La emoción revolucionaria... es una emoción religiosa. Las motivaciones religiosas se desplazaron del cielo a la tierra. Ellas no son divinas sino humanas y sociales».<sup>4</sup>*

<sup>4</sup> MARIÁTEGUI, J.C., *El Hombre y el Mito. El alma matinal*, (Lima, 1970) 22.

Mariátegui desarrolló esta tesis a partir del análisis de las sociedades peruanas y latinoamericanas. Él sabía que en la historia de nuestro continente, los grandes movimientos populares de insurrección contra la tiranía y búsqueda de más justicia e igualdad para las comunidades indígenas o campesinas, siempre comenzaron o vinieron entrelazados con motivaciones espirituales. Por ello, es importante “percibir los signos de los tiempos”; “escuchar lo que el Espíritu dice a las Iglesias y al mundo” y, entonces, dar la contribución específica teológica que nos compete.

Para ello, “Teología en política”. Una expresión semántica y pragmática. Una inteligencia teológica que, ya no sólo anuncia proféticamente los advenimientos esperados de Dios y la resistencia social de los pueblos, tan propios de las últimas decenas. Anuncia también la validez de ciertos procesos políticos latinoamericanos, bajo el prisma hermenéutico de “ambigüedad y múltiple significatividad” otorgado por la encarnación histórica del Hijo, Jesús de Nazaret.

Una inteligencia teológica que adquiere esa mirada no sólo en mojonés del camino popular, sino en las construcciones políticas de algunos estados democráticos actuales que, por otro lado, actúan como dinamizadores de esperanzas para otros latinoamericanos y caribeños.

“Teología en política de la liberación” por las razones expresadas anteriormente; pero también porque es diferente a la “teología de la política” de antaño. Se trata de un paso mayor epistémico que parte desde su experiencia fundante: “compañera de camino de la praxis política de los pueblos”, reinterpreta su formalidad en el núcleo evangélico de la Encarnación y reafirma la necesaria conversión empática de sus sujetos teologizadores, teniendo en cuenta estos nuevos márgenes.

Una teología que pretende cabalgar en los avatares de los nuevos estados socialistas populares y democráticos. Procesos en cursos y modelos iniciales que procesan construcciones políticas, tanto estructurales como institucionales, frente a las demandas sociales y a las dignificaciones económicas de sus pueblos.

Las “necesidades son las mismas de siempre”, se decía en el Congreso de Teología en São Leopoldo de octubre de 2012; yo agregaría: pero los modos de responder son nuevos y no los mismos.

Una teología con encarnación política; y esto es “en la construcción institucional política”. El Estado y lo institucional, sin duda alguna, representa la mayor expresión del quehacer político y público. Por mucho tiempo esos espacios estuvieron vedados a las clases populares; y cuantas

veces las luchas tuvieron que estar por fuera y en contra del mismo. Ya no lo es tanto. Tendrá que haber metanoia para no quedar aferrado a otrora, para poder descubrir, en clave de complejidad y ambigüedad, el afán de sus agentes políticos constructores de nuevos estados y acompañar tales procesos.

“Teología en política” porque es un modo de encarnarse críticamente en este tiempo latinoamericano y en el conato histórico verdadero de la construcción política. De otra manera sólo sería sólo un “coqueteo teológico”. No será la primera vez en la historia de la teología de antes y actual que sólo se merodee en torno a la naturaleza humana-histórica sin llevar a cabo una verdadera mordiente en la misma. Docentismos teológicos de ayer y de hoy.

En fin, teología en política de liberación es asumir en verdad la historia de los pueblos, no para aclararla o quitarle su propia ambigüedad y complejidad, sino para entretejer gnoseológicamente y práxicamente esa historia real y popular en la que también ella está colocada.





# Além do teísmo

## Falar de Deus no limite dos tempos

### A partir da teologia de Paul Tillich

**Etienne A. HIGUET**

**São Paulo, SP, Brasil**

Este artigo foi escrito para o número colectivo sobre «Teologia da libertação e novos paradigmas», escrito em mutirão para as revistas latinoamericanas de teologia, animado pela Comissão Teológica Latino-americana da ASETT/EATWOT para 2014.

#### Introdução

Pretendemos apresentar, neste breve artigo, um desses desafios novos com os quais a TL tem que se defrontar, depois dos seus 40 anos de caminhada. Percebe-se na sociedade e na cultura um movimento de revisão e de crítica à tradicional imagem teísta de Deus. Isso parece anunciar que o marco inquestionavelmente teísta no qual foi elaborada a TL deve abrir alguns caminhos para «além do teísmo», não necessariamente para toda a teologia, mas so menos para quem se sentir em sintonia com essa virada cultural que parece se estar produzindo. Assim, nossa reflexão será também uma resposta parcial à convocação de EATWOT em vista da elaboração de uma teologia para uma época “pós-religiosa” ou, melhor, “pós-religional”, talvez no limiar de um novo tempo axial. Seguindo a “Proposta teológica”, procuramos uma teologia que esteja enraizada na espiritualidade como dimensão humana transcendente constitutiva, que pode ser vivida em ou fora das religiões. Para isso, “deveríamos passar (a espiritualidade e a teologia) escrupulosamente pelo crivo da distinção entre o religioso (que tem a ver com a dimensão misteriosa do ser humano) e o religional (o que simplesmente pertence ao âmbito das configurações socioculturais e institucionais) (EATWOT, 2012, p. 296).”

Pensamos que a teologia de Paul Tillich, através da sua superação do teísmo, da generalização da linguagem simbólica na teologia e da superação parcial da “onto-teo-logia” antecipou de certo modo o abandono de formas de linguagem e pensamento vinculadas a uma época domi-

nada pela leitura literal dos mitos e símbolos – isto é, sua transformação em conceitos – e pela autoridade dogmática irrecusável. Tillich contribuiu assim à reinterpretação e re-estruturação do patrimônio simbólico das religiões, na nova situação de conhecimento e dos novos parâmetros de interpretação, facilitando assim o “trânsito” inevitável em que nos encontramos (EATWOT, 2012, p. 301).

O ingresso de Tillich para uma nova linguagem sobre Deus se fez através da “dimensão da profundidade”, ou “dimensão religiosa”, que teria entrado no esquecimento na situação do ser humano ocidental. Isto é, o ser humano esqueceu a resposta às perguntas fundamentais, particularmente as perguntas sobre o sentido da sua vida (TILLICH, 1969, p. 48). O ser humano de hoje não tem mais consciência de “estar tocado por uma preocupação última e incondicionada”, por um *Ultimate Concern*. No mundo domesticado pela ciência e explorado por meio da técnica, a vida humana não se realiza mais na direção da profundidade, mas na única dimensão horizontal. Para Tillich,

*A ideia de Deus e os símbolos usados para descrevê-lo expressam a preocupação mais profunda do ser humano. Reduzidos ao único plano horizontal, fazem de Deus um ser entre outros cuja existência ou não-existência precisa ser provada. Talvez a disputa a respeito da existência de Deus – disputa na qual as duas partes estão erradas - seja o sintoma mais claro do esquecimento da dimensão da profundidade; pois a questão é falsa e só pôde ser colocada em razão de um singular desprezo pela dimensão de profundidade (TILLICH, 1969, p. 55).*

Num dos seus mais famosos sermões, Tillich afirmou: “O nome da profundidade inexaurível e do fundamento infinito de todo ser é Deus. A palavra Deus expressa essas profundezas. (...) Quem possui alguma ideia das profundezas possui alguma ideia de Deus (TILLICH, 1969, p. 81-82).” É da ideia de Deus que pretendemos tratar.

Assim como indicado no resumo, o presente texto divide-se em três partes: O Deus acima do Deus do teísmo, linguagem simbólica e não simbólica sobre Deus, Tillich e a concepção pós-moderna de Deus: com e além da ontoteologia. Na conclusão, procuramos mostrar a antecipação, no pensamento de Tillich, do projeto de uma espiritualidade leiga, sem crenças, sem religiões, sem deuses (Marià Corbí).

## O Deus acima do Deus do teísmo

Em Tillich, a crítica do teísmo acompanha a crítica do supranaturalismo. O supranaturalismo é uma teologia que afirma a existência de um mundo supranatural ao lado ou acima do mundo natural, um mundo no qual o incondicionado ocupa um determinado espaço – ou seja, Deus

torna-se um objeto mundano, a criação um ato no começo do tempo e a realização definitiva uma situação futura das coisas. Quando criticamos essa transformação do incondicionado em condicionado, mesmo se a crítica tiver consequências ateístas, somos mais religiosos que o teísmo que confina Deus num domínio supranatural, pois reconhecemos mais corretamente o caráter incondicionado do divino (TILLICH, 1961, p. 106).

O supranaturalismo separa Deus como um ser, o ser supremo, dos demais seres, ao lado e acima dos quais ele tem a sua existência. Esta interpretação transforma a infinitude de Deus em finitude dependente das categorias de espaço, tempo, causalidade e substância. Ao contrário, precisamos afirmar que Deus não seria Deus se não fosse o fundamento criativo de tudo o que tem ser, e que, de fato, ele é o poder infinito e incondicional do ser ou, utilizando uma abstração ainda mais radical, que ele é o ser-em-si. Neste sentido, Deus não está ao lado das coisas nem “acima” delas, mas está mais próximo das coisas do que elas de si mesmas. Dizer que Deus é transcendente não significa que se deva estabelecer um “supermundo” de objetos divinos. Significa que, em si mesmo, o mundo finito aponta para além de si mesmo, isto é, é autotranscendente ou “extático”. O termo “extático” remete à experiência do sagrado, experiência que transcende a experiência comum sem anulá-la (TILLICH, 2005, p. 301-304).

A afirmação fundamental sobre Deus, que ele é o ser-em-si ou o poder do ser, exclui que ele seja um ente. Um Deus que é um ente ao lado de outros entes e não é o ser-em-si, o poder do ser, o fundamento ou o sentido do ser, é simplesmente um ídolo. É uma coisa cósmica ao lado de outras (TILLICH, 1970, p. 229-230).

Em *A Coragem de Ser*, Tillich fala em “teísmo transcendido” pela “fé absoluta”, cujo conteúdo é o “Deus acima de Deus” (*God above God*). Por um lado, o teísmo significa o encontro divino-humano, designando os elementos da tradição judeu-cristã que focalizam a relação de pessoa a pessoa com Deus. Por outro lado, o teísmo propriamente teológico procura provar a necessidade de afirmar Deus de qualquer modo. Além de desenvolver os pretensos argumentos a favor da existência de Deus, procura sistematizar teoricamente o encontro pessoal com Deus como encontro de duas pessoas que possuem uma realidade independente uma da outra.

Precisamos superar o teísmo, sobretudo, no sentido teológico. É que o Deus do teísmo teológico é um ser ao lado dos outros, isto é, uma parte do conjunto da realidade, submetida à estrutura do real, por mais que seja a parte mais importante do real. Submetido à estrutura sujeito-objeto, ele se torna objeto para nós sujeitos e, enquanto sujeito, faz de nós seus objetos. Deus aparece como o tirano invencível que poda a

nossa subjetividade e a nossa liberdade. Encontramos aqui a raiz mais profunda do ateísmo, do desespero existencialista e da angústia do absurdo. “O teísmo, em todas as suas formas, é superado pela experiência que chamamos de fé absoluta. Esta é o poder do ser-em-si, que aceita e dá a coragem de ser” (TILLICH, 1952, p. 222).

O ser-em-si absorve e transcende, ao mesmo tempo, tanto o misticismo quanto o encontro de pessoa a pessoa. É somente si o Deus do teísmo for superado que a angústia da dúvida e do absurdo poderá ser integrada à coragem de ser. O Deus acima do Deus do teísmo torna paradoxais toda afirmação, todo perdão e toda oração.

*A fé absoluta, ou o estado de ser possuído pelo Deus além de Deus (God beyond God) (...) é sempre um movimento presente em, com e subjacente aos outros estados do espírito. É uma situação na fronteira das possibilidades humanas. Ela é essa fronteira. (...) Ela é sem nome, sem igreja, sem culto e sem teologia. Mesmo assim, é ela que opera na profundidade de todas estas realidades. Ela é o poder do ser, do qual cada uma destas realidades participa e do qual elas são expressões fragmentárias (TILLICH, 1952, p. 229)."*

É o que Tillich diz também na *Teologia Sistemática*:

*A fonte de que emana a afirmação de um sentido dentro da ausência de sentido, de uma certeza dentro da dúvida, não está no Deus do teísmo tradicional, mas no “Deus acima de Deus”, no poder de ser que atua através das pessoas que não têm um nome para designá-lo, nem mesmo o nome Deus (TILLICH, 2005, p. 308).*

## Linguagem simbólica e não simbólica sobre Deus

O conhecimento do Deus que é, ao mesmo tempo, fundamento do ser e de todos os entes, e o “totalmente outro” ou o “extaticamente transcendente”, é analógico ou simbólico. Embora use o material da experiência cotidiana para falar de Deus, todo símbolo religioso se nega a si mesmo em seu sentido literal, mas se afirma em seu sentido autotranscendente. O símbolo representa o poder e sentido daquilo que simboliza através de sua participação nele. Tudo o que a religião afirma sobre Deus, inclusive suas qualidades, ações e manifestações, tem um caráter simbólico (TILLICH, 2005, p. 304-305).

Vejamos, por exemplo, o símbolo do Deus pessoal: a teologia personalista rejeita o uso do conceito de ser para falar de Deus porque, especialmente na piedade cristã, o ser humano vive uma relação de pessoa a pessoa com Deus. Mas, para Tillich, uma concepção personalista de Deus deve ser equilibrada por uma concepção transpessoal ou suprapessoal da presença do divino.

O nosso autor desenvolve essa ideia numa reação a uma palestra de Albert Einstein de 1940, publicada na *Teologia da Cultura*. Einstein tinha desferido um ataque contra a ideia do Deus pessoal, alegando, sobretudo, que esta ideia contradiz a visão científica da natureza. A isso, Tillich responde, reconhecendo que a ideia deformada de Deus, que é uma mistura impura de elementos mitológicos, precisa ser criticada, pois “o conceito do Deus Pessoal, e de sua interferência nos eventos e seres naturais, como se fosse mero objeto entre outros, faz de Deus um ser entre os demais seres, talvez superior, mas, não obstante, um ser (TILLICH, 2009, 180).”

Para o teólogo, o primeiro e básico elemento de qualquer ideia de Deus é a manifestação multiforme do fundamento, sentido e abismo do ser, o que a teologia moderna chama de “experiência do ‘numinoso’ ou sagrado” (Ibid., p.181). A religião é obrigada a expressar essas experiências por meio de símbolos, posto que são inacessíveis a qualquer conceito objetivo. No caso do símbolo do Deus pessoal, a teologia sempre afirmou que o predicado “pessoal” só pode ser dito em relação à divindade, simbolicamente ou por analogia, afirmando e negando ao mesmo tempo. Precisamos manter o símbolo do Deus pessoal porque a profundidade do ser não pode ser simbolizada por objetos inferiores ao pessoal ou sub-pessoais. Para simbolizar o suprapessoal, que é ao mesmo tempo acima da coisa e do ser, precisamos do pessoal. O que está abaixo do pessoal não poderá acabar com nossa solidão, com nossa angústia e com nosso desespero. Em outras palavras, o ser humano não pode estar ultimamente preocupado por algo que seja menos do que ele, por algo impessoal. A relação de pessoa para pessoa – de igual para igual – entre Deus e o ser humano é constitutiva da experiência religiosa.

O uso da expressão “Deus pessoal” não remete a Deus como a uma pessoa, mas significa que Deus é o fundamento de tudo que é pessoal e carrega em si mesmo o poder ontológico da personalidade. Compreende-se o protesto do ateísmo contra a pessoa suprema, celeste e perfeita, que reside acima do mundo e da humanidade, na qual o teísmo ordinário transformou Deus.

O fato de que todo conhecimento de Deus tem um caráter simbólico leva à questão de saber se o termo “Deus” é também um símbolo. Tillich responde pela presença simultânea, no conceito de Deus, de uma dimensão concreta e de uma dimensão última:

*Seria completamente errado perguntar: então, Deus é apenas um símbolo? Porque a pergunta seguinte seria: um símbolo de que? E a resposta seria: de Deus! Deus é um símbolo de Deus. Isso significa que, na noção de Deus, precisamos distinguir dois elementos: o elemento últi-*

*mo, que é objeto de uma experiência imediata e não é simbólico em si mesmo, e o elemento concreto, que é tirado da nossa experiência cotidiana e é aplicado simbolicamente a Deus (TILLICH, 1987, p. 252).*

Surge então a questão da existência de um ponto em que devemos fazer uma afirmação não-simbólica sobre Deus: “Precisamos dizer que há um elemento não simbólico na nossa imagem de Deus – isto é, que ele é a realidade última, o ser-em-si, o fundamento do ser, e mais, que ele é o ser mais elevado no qual cada coisa existe do modo mais perfeito (Ibid., p. 399).” A afirmação de que Deus é o ser-em-si não é simbólica porque não aponta para além de si mesma. É só nesta base que podemos produzir todos os outros enunciados sobre Deus. “No momento em que se afirma que Deus é ou que ele tem ser, surge a questão de como se entende sua relação com o ser. A única resposta possível parece ser que Deus é o ser-em-si, no sentido de que é o poder de ser ou o poder de vencer o não-ser (TILLICH, 2005, p. 307).”

### Tillich e a concepção pós-moderna de Deus: com e além da ontoteologia

Numa época agora considerada como pós-moderna e até pós-secular, haveremos de condenar ao esquecimento o esforço de Tillich de produzir teologia em diálogo com a modernidade secular? É a pergunta colocada por John Thatamanil no ensaio que encerra o *Cambridge Companion to Paul Tillich* (2009, p. 288-303). A questão diz respeito, antes de tudo, à concepção de Deus como ser, rejeitada veementemente por filósofos como Heidegger, Lévinas, Derrida e Jean-Luc Marion. Eles caracterizam como “ontoteologia” as pretensões da razão metafísica de pensar sobre Deus, em toda a história do pensamento ocidental, de Platão a Hegel. A ontoteologia determinou os limites dentro dos quais Deus podia se manifestar, priorizando a mesmidade e desprezando a alteridade, o que beira a idolatria.

É considerado “ontoteológico” todo pensamento, *na medida em que* procura estabelecer um fundamento ontológico absolutamente seguro, ao descrever Deus como o ser primeiro, o ser que é a causa de todos os outros seres e causa de si mesmo (*causa sui*) e, enquanto tal, é o princípio último de inteligibilidade, que torna o mundo compreensível e sujeito ao controle da razão calculadora. Para o autor, inspirado em Jean-Luc Marion, nem toda tentativa de pensar a relação entre Deus e o mundo recorrendo à ontologia é ontoteológica. Se não houver uma aplicação unívoca do conceito de ser a Deus e às criaturas, assim como a submissão de ambos a um princípio de causalidade, não se poderá falar em ontoteologia. “Se, ao contrário, o Ser permanece um inconcebível esse, sem analogia..., então o simples fato de tratar do Ser não é suficiente

para estabelecer uma onto-teo-logia (MARION, 1999, p. 30-I).”

Como avaliar, com esses critérios, o pensamento ontológico de Tillich, sua concepção de Deus como ser e sua noção de Deus como o ser-em-si? Ele seria culpado de ontoteologia? Ele preservaria um espaço para a alteridade divina? John Thatamanil responde em duas etapas. Em primeiro lugar, o termo não simbólico de ser-em-si usado para se referir a Deus não carrega nenhum conteúdo conceitual – não aumenta o nosso conhecimento de Deus - e seu significado permanece envolto de mistério. É por esse motivo que só a linguagem simbólica serve para falar de Deus. A consciência que Tillich tem do problema expressa o desejo dele de evitar cair na ontoteologia. Mas Tillich sabe que, na linguagem teológica, precisamos falar de Deus como objeto da nossa aspiração – à reunião com aquilo do qual estamos separados, mas ao qual continuamos pertencendo - e distinguir o que dizemos de Deus do que falamos a respeito de outros referentes. Quando Deus se torna referente num discurso conceitual, precisamos falar de Deus do modo mais não-simbólico possível, por motivos de clareza e precisão. Isso, para tornar explícito o que está implícito na nossa experiência religiosa: que Deus é a origem do nosso ser e do ser do mundo, a nossa fonte.

Na realidade, a afirmação que Deus é o ser-em-si é apenas um ponto de partida para um discurso que vai tratar de Deus como Vida e Espírito. Lembrando que para Tillich Deus está além de todos os nomes, o autor cita:

*Deus está além até dos mais altos nomes que a teologia lhe deu. Ele está além do espírito, além do bem. Deus é, como disse Dionísio, super-rencional... Ele não é o ser mais elevado, mas está além de qualquer ser mais elevado. Ele é supra-divindade, além de Deus, se falamos de Deus como um ser divino... Logo, todos os nomes devem desaparecer, depois de terem sido atribuídos a Deus, até o santo nome “Deus”. Talvez seja isso a fonte – inconscientemente – do que disse no fim do meu livro A coragem de ser, a respeito do “Deus acima de Deus”, isto é, o Deus acima de Deus, que é o fundamento real de tudo o que é, que está acima de qualquer nome específico que possamos dar até ao ser mais elevado (TILLICH, 1968, p. 92).*

Em segundo lugar, a teologia de Tillich faz questão de falar de Deus ao mesmo tempo como fundamento e abisso, como *Grund* e *Ungrund*. Ele é enfático ao rejeitar toda concepção da divindade como *actus purus*: “O Deus que é *actus purus* não é o Deus vivo (ST I, 246)”. O nosso teólogo coloca-se aqui ao lado de pensadores como Duns Scott, Boehme e Schelling, preocupados em preservar um elemento negativo, potencial, dinâmico na divindade. Para Tillich, o ser-em-si inclui o não-ser. Isso significa que Deus é tanto *Grund* quanto *Ungrund*, profundida-

de rica em sentido e abisso dinâmico. Ele não pode ser identificado com a imutável *causa sui* dos filósofos.

*O Deus de Tillich é, ao mesmo tempo, o fogo de Pascal e o ser-em-si. O Deus de Tillich não é apenas a base das estruturas racionais da realidade, mas também Aquele que desestabiliza e rompe ordens subsistentes à procura de riqueza e novidade, novidade carregada pelo caminho escatológico em vista do Reino de Deus. Desse modo, o Deus de Tillich não pode, de modo algum, ser reduzido a uma fundação ontoteológica sobre a qual pudesse ser construído um conhecimento absolutamente seguro de tipo cartesiano (THATAMANIL, 2009, p. 299).*

Podemos perceber que o Deus de Tillich não é simplesmente o Deus ontoteológico rejeitado por Heidegger. Não é um ser, não é o ser supremo, não é *causa sui*, não pode ser designado univocamente como causa do mundo, mas apenas simbolicamente, e, finalmente, o ser-em-si não pode ser aplicado univocamente a Deus e ao mundo.

Uma última observação: Tillich afirmou, no fim da vida, que a sua teologia sofria de certas limitações por ter sido elaborada em diálogo com a modernidade secular, e que deveria entrar também em diálogo com a história das religiões. A teologia do futuro precisará de encontros genuínos com outras religiões do espírito concreto, assim como foi o encontro de Tillich no Japão com tradições orientais, especialmente o Zen Budismo. A teologia precisa praticar outros idiomas que o grego, o hebraico e o inglês. A pós-modernidade precisa abrir-se a um “pós-ocidentalismo”, levando em conta a crítica pós-moderna do Iluminismo e dos discursos coloniais que se fundam nele e, ao mesmo tempo, construindo um espaço cultural baseado em intuições locais e orientações vindas do mundo não ocidental, em encarnações que não sejam nem modernistas nem pós-modernistas. É preciso também considerar as mudanças na política internacional, a globalização e o diálogo inter-cultural, em vista de facilitar um “interculturalismo” pós-colonial, em vista de pôr um fim à hegemonia política, econômica e filosófica do mundo ocidental. Tillich foi, com certeza, um pensador que antecipou o pós-ocidentalismo, pela sua contribuição à superação da hegemonia da reflexão iluminista.

Com estas reflexões, não pretendemos negar o enraizamento de Tillich na tradição metafísica ocidental, platônica (dualismo essência-existência) e aristotélica (substância e acidentes). Tampouco queremos negar o quadro ontoteológico do seu pensamento, isto é, a fundamentação ontológica da sua teologia. Contudo, é também inegável que a obra de Paul Tillich abriu muitas portas ao pensamento pós-moderno, filosófico e teológico, especialmente nos Estados Unidos.

## Conclusão

Tratamos, nesse artigo, de uma perspectiva além do teísmo com a ajuda de Paul Tillich, isto é, como expressão da preocupação mais profunda do ser humano ou da dimensão de profundidade. O Deus do teísmo teológico é um ser ao lado dos outros, isto é, uma parte do conjunto da realidade, submetida à estrutura do real, por mais que seja a parte mais importante do real. O teísmo é superado pela experiência que chamamos de “fé absoluta”. A fé absoluta, ou o estado de ser possuído pelo Deus além de Deus, é sem nome, sem igreja, sem culto e sem teologia, mas ela é o poder do ser, do qual estas realidades participam.

O conhecimento do Deus que é, ao mesmo tempo, fundamento do ser e de todos os entes, e o “totalmente outro” ou o “extaticamente transcendente”, é analógico ou simbólico. Contudo, a afirmação de que Deus é o ser-em-si não é simbólica porque não aponta para além de si mesma, mas ela é a base de todos os outros enunciados – todos simbólicos – sobre Deus.

Perguntamos, também, se Tillich seria culpado de ontoteologia. Chegamos à conclusão de que o Deus de Tillich não é simplesmente o Deus ontoteológico rejeitado por Heidegger. Não é um ser, não é o ser supremo, não é causa sui, não pode ser designado univocamente como causa do mundo, mas apenas simbolicamente, e, finalmente, o ser-em-si não pode ser aplicado univocamente a Deus e ao mundo. Enfim, Tillich pode ter antecipado um “pós-ocidentalismo” e um “interculturalismo” pós-colonial, pela sua contribuição à superação da hegemonia da reflexão iluminista.

Com Tillich, estamos a caminho de uma teologia secular e, talvez, de uma espiritualidade leiga.

Nesse sentido, gostaríamos de destacar alguns pontos de afinidade com o projeto de Mariah Corbí, em vista de uma espiritualidade leiga, sem crenças, sem religiões e sem deuses. Em primeiro lugar, o autor observa que, simultaneamente ao enfraquecimento profundo das religiões clássicas, ocorre um forte ressurgir do interesse pela dimensão profunda e absoluta da existência – uma dimensão que está muito ausente de nossa vida cotidiana. Por outro lado, para quem vive em sociedades plenamente industrializadas, as riquezas do passado religioso da humanidade devem ser apenas formas simbólicas que apontam para a dimensão absoluta do real, que ultrapassa toda forma, todo sistema de interpretação e avaliação. “A experiência espiritual é a experiência imediata de uma presença, não de uma formulação; é a presença da realidade absoluta, “do que é”, libertando por isso de toda fórmula” (CORBÍ, 2010, p. 168-169).

Como deveria caracterizar-se o nosso falar sobre a dimensão absoluta da realidade? Mariah Corbí, inspirada na corrente hinduísta *Advaita*, aproxima-se significativamente das formulações de Tillich, afirmando que nenhum termo que pretenda referir-se a “Isso que é” pode efetivamente descrever sua maneira de ser. Ao usar um termo par nos referir ao Absoluto, fazemos dele um referente, o que é impossível, pois não é um objeto, nem um sujeito. Não sendo objetivável, nem delimitável, ele não é ser, nem é não ser. Outras expressões, segundo Corbí, como “Ser-Consciência-Beatitude”, são antes símbolos do que conceitos, que apenas apontam para o Absoluto, sem querer descrevê-lo. É uma presença vazia, pois é absolutamente incategorizável. Há aqui uma afinidade com o conceito místico de abisso ou *Ungrund*, usado por Tillich a partir de Jakob Boehme.

Podendo ser simbolizado, o Absoluto pode ser apontado por toda realidade. Inclusive, está aberto a possíveis símbolos teístas. O Absoluto é um “não conhecimento”, porque nele ninguém conhece nada. É um conhecimento vazio da dualidade sujeito/objeto. “É um conhecimento ‘super-essencial’, como dizia o Pseudo-Dionísio (CORBÍ, 2010, p. 208).” Como vimos, tudo isso já estava em Tillich.

## Bibliografia

- CORBÍ, M. *Para uma espiritualidade leiga sem crenças, sem religiões, sem deuses*. São Paulo: Paulus, 2010.
- COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL DA EATWOT. *Rumo a um Paradigma Pós-Religional? Proposta teológica*. In: *Voices*, vol. XXXV, nº 1, janeiro-março de 2012, p. 289-302.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL DE LA EATWOT. *Propuesta Práctica de Trabajo. Posibles proyectos de investigación*. In: *Voices*, vol. XXXV, nº 1, janeiro-março de 2012, p. 337-343.
- MARION, J.-L. In the Name: *How to Avoid Speaking of “Negative Theology”*. In: CAPUTO, J. D. & SCANLON, M. J. (Eds.) *God, the Gift, and Postmodernism*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1999, 30-1.
- THATAMANIL, J. *Tillich and the postmodern*. In: MANNING, R. R. (ed.) *The Cambridge Companion to Paul Tillich*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 288-303.
- TILLICH, P. *The Courage to Be*. New York: Yale University Press, 1952.
- TILLICH, P. *La dimension perdue*. Paris: Desclée De Brouwer, 1969.
- TILLICH, P. *Les fondations sont ébranlées*. Paris: Robert Morel, 1967.
- TILLICH, P. *Gläuber Realismus II*. In: *Philosophie und Schicksal*. Gesammelte Werke, vol. 4. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1961, p. 88-106.
- TILLICH, P. *A History of the Christian Thought*. New York: Harper & Row, 1968.
- TILLICH, P. *Das Neue Sein als Zentralbegriff einer christlichen Theologie*. In: *Offenbarung und Glaube*. Gesammelte Werke, vol. 8. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1970, p. 220-239.

TILLICH, P. *Teologia da Cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

TILLICH, P. *Teologia Sistemática*. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2005.

TILLICH, P. *Writings in the Philosophy of Religion/Religionsphilosophische Schriften. Main Works/Hauptwerke*, vol. 4. Berlin-New York: Walter de Gruyter-Evangelisches Verlagswerk, 1987.



# TEOLOGÍA CUÁNTICA

Implicaciones espirituales  
de la nueva física

TEOLOGÍA CUÁNTICA

Diarmuid O'MURCHU

DIARMUID O'MURCHU

17 TA

Colección «Tiempo Axial»: <http://tiempoaxial.org>



# Teología de la Liberación y Pensamiento Poscolonial

**Héctor LAPORA**

**Brooklin, NY, Estados Unidos**

Este artículo ha sido escrito como parte del número colectivo  
o Minga para revistas latinoamericanas de teología,  
animada por la Comisión Teológica Latinoamericana de la ASETT/EATWOT  
para 2014.

Los aires de cambios convulsionaron al mundo en la década de los sesentas. En Europa la primavera de Praga y las huelgas en Francia prometían liberación. La presidencia de Patricio Lumumba en el Congo se convertía en la esperanza de un África autónoma en momentos en la mayoría de las naciones africanas obtenían su independencia. En Asia Vietnam se libera de Francia y comienza su lucha hacia el socialismo. En Latinoamérica Fidel Castro emprende la lucha socialista y antimperialista en una Cuba que emerge triunfante de la Sierra Maestra.

Sin embargo los aires de cambios sucumbieron ante los poderes que se enfrentaban durante la Guerra Fría. Estados Unidos y la Unión Soviética se encargaron de destruir los sueños en Checoslovaquia, Congo, Vietnam y Latinoamérica. En nuestra región las dictaduras militares arrancaron el sueño de raíz con muertes y desapariciones. A pesar de las independencias, esfuerzos de autonomía y deseos de libertad de los pueblos los poderes de Occidente continuaron ejerciendo su poder y control.

En este escenario de esperanzas muertas surge la pregunta sobre el legado occidental (Europa y Estados Unidos) en los países pobres o del “tercer mundo.” Desde varios escenarios geográficos y políticos poetas, sociólogos, historiadores, críticos culturales, antropólogos de los países pobres comienzan a cuestionar las formas de dominación del occidente en términos de identidad, raza, género, conocimiento y gobernabilidad. Se inicia entonces un proceso acelerado de producción de conocimiento

alternativo. Sin lugar a dudas que la teología de la liberación tiene una base epistemológica alternativa que surge en Latinoamérica y coloca la liberación del hombre a través del cambio social como eje central de su proposición teórica y práctica.

Ahora bien, ¿se puede catalogar a la teología de la liberación dentro del pensamiento pos-colonial? Inequívocamente la teología de la liberación es la producción del subalterno donde clérigos católicos y protestantes Latinoamericanos ponen de cabeza la teología europea, lo cual lo inscribe dentro de este movimiento pos-colonial. Sin embargo, es mi argumento que existen diferencias entre ambos. Mientras el pensamiento poscolonial cuestiona las ideologías criollas en las que se construyen nuestras identidades nacionales que oprimen al indígena, al negro y a la mujer, la ecología; la teología de la liberación sólo cuestiona el modelo económico y lo coloca como la fuente de la desigualdad social.

En este trabajo contrasto las diferentes vertientes del pensamiento poscolonial con la teología de la liberación, con el objetivo de examinar a ambos y encontrar puntos complementarios y puntos divergentes.

### Teología de la Liberación

Julio de Santa Ana cuenta la anécdota de que cuando se celebró en 1969 una consulta organizada por SODEPAX (organismo conjunto del Vaticano y del Consejo Mundial de Iglesias) que intentaba plasmar el desarrollo y superar la pobreza de los pueblos, invitaron a participar a dicho evento a Gustavo Gutiérrez y a Rubem Alves. Ambos no se conocían, nunca antes habían hablado el uno con el otro. Ocuparon la misma habitación del Centro de Encuentros de Cartigny, lugar muy cercano de Ginebra, Suiza. Los organizadores les pidieron, por separado, que reflexionaran teológicamente sobre el tema de la reunión. ¡Cuál no sería la sorpresa de todos al constatar que tanto Alves como Gutiérrez convergían de su pensamiento! No eran los únicos que tenían ese discurso; ellos, junto con otros teólogos, católicos y protestantes, dieron testimonio de compartir una misma manera de hacer teología porque la práctica a partir de la cual elaboraban su pensamiento era la de comunidades que se comprometieron por la liberación de los oprimidos de América Latina.<sup>1</sup>

Tres años antes de esta reunión en Ginebra el sacerdote Camilo Torres cae abatido en las montañas de Colombia luchando por la liberación de los oprimidos. El movimiento sacerdotal en el Perú ONIS (Oficina

---

<sup>1</sup> De Santa Ana, J. Entrevista a los 50 años de ISAL por Leopoldo Cervantes-Ortiz (ALC, noviembre 2013)

Nacional de Investigación Social, Perú), los movimientos juveniles y universitarios de origen católico y protestante en toda América Latina, así como el movimiento ecuménico de origen protestante Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL), que nace en 1961, forman parte de los diversas iniciativas y esfuerzos que surgen en las iglesias en América Latina.

En 1967 Pablo Friere publica su libro “Pedagogía del Oprimido” el cual se inscribe como el texto por excelencia para convertir la educación en arma liberadora. Pablo Freire fue el artífice de la metodología de “ver, juzgar y actuar” que posteriormente sería retomada por Comisión de Educación Latinoamericana de Educación Cristiana (CELADEC) y por las comunidades cristianas de base en toda América Latina.

Todos estos movimientos, sacerdotes, pastores, educadores y teólogos pasarían a formar parte de la vanguardia de un pensamiento y una práctica profética en América Latina. Muchos de estos organismos y líderes fueron expulsados de sus iglesias, locales allanados, perseguidos, desaparecidos y asesinados. El aporte de todos estos esfuerzos, que incluyó a mártires, significó un pensamiento que se fue gestando en compromiso social y en práctica profética de la Iglesia en América Latina.

A diferencia de otras corrientes teológicas, la Teología de la Liberación no surge como un pensamiento teórico de un teólogo individual en su escritorio, sino que parte de la experiencia práctica de la lucha y represión en todo un continente durante más de dos décadas. Por eso, como bien subraya Gustavo Gutiérrez “la teología no es lo primero, lo primero es el compromiso... la teología viene después”.<sup>2</sup>

Cabe destacar que los primeros que lograron articular teológicamente estas luchas serían: Rubem Alves, teólogo presbiteriano brasileiro en su tesis doctoral: “Religión: ¿opio o instrumento de liberación? (1968), quien argumentaba que una teología que no conduzca a un cambio social sería una reflexión estéril, y Gustavo Gutiérrez sacerdote diocesano peruano en su obra “Teología de la Liberación – Perspectivas” (1971) donde plantea un método de hacer teología donde el sujeto de referencia es el pobre.

## Rubem Alves

La contribución mayor, a mi entender, que realiza Alves es desestructurar el pensamiento teológico europeo dominante, el cual se encuentra atrapado en un monergismo que crea una separación entre el

---

<sup>2</sup> Gutiérrez, G. conferencia en Chimbote (citado por García Maestro 2013:57)

tiempo y la eternidad, entre trascendencia e historia.<sup>3</sup> A Alves, el lenguaje de la teología y de la Iglesia, el lenguaje de muchos cánticos, liturgias y sermones, le suenan al hombre secular, quien esta comprometido con la tarea de generar un mundo nuevo, como la voz de una esfera extraña y remota.<sup>4</sup> Por lo tanto muchos se ven obligados a abandonar el lenguaje de la teología.<sup>5</sup>

Bajo esta lógica de cuestionamiento al lenguaje teológico europeo Alves se aboca a des-estructurar el lenguaje teológico de Karl Barth y de Jürgen Moltmann para finalmente sugerir un nuevo lenguaje teológico. Para Alves, “teológica y bíblicamente no existía ningún fundamento para la mesianización de la historia y del ser humano. La posibilidad de la liberación humana se hallaba en el lado de Dios.”<sup>6</sup> Para Barth entonces, la revelación no es un predicado de la historia. Por lo tanto, todo lo que el mundo y la historia nos presentan “en ultima instancia no nos señala a Dios, sino a nosotros mismos, a nuestras almas enajenadas de Dios”.<sup>7</sup> Entonces para Barth, señala Alves, Dios no puede ser aprehendido mediante los sentimientos piadosos (Schleiermacher), ni por la historia (Hegel, Bauer), ni por la consciencia moral (Kant, Ritschl). Él está escondido, mas allá de la historia, como el «totalmente otro».<sup>8</sup> Para Alves, el problema en Barth reside en su concepto de “trascendencia” docética que niega el mundo y la acción humana.<sup>9</sup>

En el caso de Moltmann, en la “revelación” ocurren dos cosas básicas: El ser humano es confrontado con las contradicciones del mundo, y segundo, la revelación contradice la realidad existente e inaugura un espacio libre de la historia.<sup>10</sup> Si Dios es futuro en su naturaleza esencial no podemos encontrarnos con él ni como realidad «intra-mundana» ni como realidad «extra-mundana».<sup>11</sup> Para Alves, esta discontinuidad entre el futuro y el presente es una postura muy extraña. La trascendencia es siempre dialéctica e histórica, y es procurada por un acto de la cons-

<sup>3</sup> Alves, R. *Cristianismo: ¿Opio o Liberación?* (1973:56)

<sup>4</sup> *Ibid.* p. 57

<sup>5</sup> Alves en sus citas va a mencionar a pensadores fuera de la teología como Kant, Nietzsche, Marcuse, Fanon, Freire, entre otros.

<sup>6</sup> *Church Dogmatics* I/2, 58 (citado por Alves 1973: 81)

<sup>7</sup> *Church Dogmatics* II/1, 76 (citado por Alves 1973: 81)

<sup>8</sup> Alves, R. (1973:81)

<sup>9</sup> *Ibid.* p. 85

<sup>10</sup> *Teología de la Esperanza* (1972:111) citado por Alves 1973:97

<sup>11</sup> *Idem.*

ciencia a medida que ésta reflexiona sobre un cierto acontecimiento del pasado.<sup>12</sup>

A partir de esta crítica se hace evidente, según Alves, que no podemos seguir repitiendo ese mismo lenguaje. Si bien es cierto que Alves señala que algunos han decidido olvidar el lenguaje teológico; otros en cambio “descubrieron escondido bajo lo que era helado y paralizaba en él, un espíritu muy similar al de ellos”.<sup>13</sup> ¿Significa entonces que el lenguaje de la fe es simplemente un eco de su medio ambiente? ¿Es el lenguaje de la adaptación? Se pregunta Alves y se contesta:

*“su lenguaje debe expresar consecuentemente el espíritu de la libertad para la historia, el espíritu del gusto por el futuro, el espíritu de la apertura de lo provisional y relativo. Por esa razón, el lenguaje de la comunidad de la fe no puede estabilizarse. Si el el espíritu de la fe esta en constante apertura hacia la historia, su lenguaje debe de estar marchando continuamente a través de un proceso de muerte y resurrección a medida que abandona lo viejo y avanza hacia lo nuevo. Cuando el lenguaje de la fe en virtud de preservarse así mismo, rebúsa morir y queda como la repetición de un lenguaje del pasado, entonces deja de ser histórico. En este caso es semejante a la presencia de un cadáver helado, semejante a la presencia de lo que un día estaba vivo pero que ahora después de muerto, sigue aun en el mundo de los vivos.”*<sup>14</sup>

La tarea que tienen entonces los cristianos comprometidos con la liberación histórica del ser humano es la creación de un nuevo lenguaje que exprese su “interés primario” y que esté al servicio de su cumplimiento.<sup>15</sup>

El método no se impone artificialmente. Sigue simplemente la dialéctica de la vida de la comunidad cristiana en su búsqueda de un lenguaje que exprese su compromiso con la liberación del ser humano.<sup>16</sup>

## Gustavo Gutiérrez

Alves desestructura el pensamiento teológico europeo de Barth y Moltmann y Gustavo Gutiérrez le pone ruedas y hecha andar la nueva teología de la liberación con bases bíblicas, de la tradición (Padres de la Iglesia), teológicas contemporáneas (cita teólogos protestantes como

<sup>12</sup> Alves (1973:110).

<sup>13</sup> Alves, R. (1973:116).

<sup>14</sup> Ibid. p. 118.

<sup>15</sup> Ibid. p. 121.

<sup>16</sup> Ibid. p. 122.

católicos), así como documentación conciliar, forjando con ello sólidas bases a su quehacer teológico. Veamos los aportes iniciales de Gutiérrez.

Usualmente a los seminaristas, siguiendo la tradición escolástica, se les enseña primero teoría (dogma, tradición, ética, etc.) y luego la aplican a la realidad. Para Gutiérrez, la teología es acto segundo, lo primero es el compromiso y la práctica. La teología entonces no es una recitación de verdades sino es una inteligencia del compromiso.<sup>17</sup> Por lo tanto, a diferencia de la manera usual de hacer teología, para Gutiérrez “la teología no engendra la pastoral, es más bien la reflexión sobre ella”.<sup>18</sup>

Un segundo aporte de Gutiérrez es que “la teología debe ser un pensamiento crítico de si mismo, de sus propios fundamentos”.<sup>19</sup> Entendiéndose esta función crítica no únicamente en el orden epistemológico sino también en “una actitud lúcida y crítica respecto de los condicionamientos económicos y socioculturales de la vida y reflexión de la comunidad cristiana.”<sup>20</sup> La reflexión teológica será entonces, necesariamente, una crítica de la sociedad y de la iglesia, en tanto que convocadas e interpeladas por la palabra de Dios, una teoría crítica, a la luz de la palabra aceptada en la fe, animada por una intención práctica e indisolublemente unida por consiguiente a la praxis histórica.<sup>21</sup>

Adicionalmente a estas delimitaciones en que debe enmarcarse la teología, su contribución inicial va a estar centrada en dos aspectos relevantes: método y referencia del pobre.

En cuanto a su método, Gutiérrez precisa que la teología reflexiona a partir de la praxis histórica liberadora: es reflexionar a la luz del futuro en que se cree y espera, es reflexionar con vistas a una acción transformadora del presente.<sup>22</sup> Nuestro punto de partida estará dado por las cuestiones que plantea la praxis social en el proceso de liberación y la participación de la comunidad cristiana en él, dentro del contexto latinoamericano. Todos los recursos a la Palabra del Señor, todas las referencias a la teología contemporánea estarán hechos teniendo en cuenta esa praxis.<sup>23</sup> Para Gutiérrez “la praxis social se convierte, gradualmente, en

<sup>17</sup> García Maestro, J.P. (2013:57).

<sup>18</sup> Gutiérrez, G. *Teología de la Liberación – Perspectivas* (1981:29).

<sup>19</sup> Ibid. p. 28

<sup>20</sup> Idem.

<sup>21</sup> Idem.

<sup>22</sup> Ibid. p.34

<sup>23</sup> Ibid. p.178

el lugar mismo en el que el cristiano juega –con otros- su destino de ser humano y su fe en le Señor de la historia. La participación en el proceso de liberación es un lugar obligado y privilegiado de la actual reflexión y vida cristiana”.<sup>24</sup> Con ello, Gutiérrez no pretende anular la reflexión; como bien anteriormente hemos subrayado, la reflexión (la teología) es como acto segundo. Para el autor, la ortodoxia y la ortopraxis se dan en una relación circular y de alimentación recíproca.

Ahora bien, ¿quién es el sujeto de esta labor? Porque, como señala Gutiérrez, no se trata de un “luchar por otros”, de resabio paternalista y objetivos reformistas, sino de percibirse a sí mismo como un ser humano no realizado, que vive en una sociedad alienada; y, consecuentemente, de identificarse radical y combativamente con quienes –seres humanos y clase social- sufren en primer lugar el peso de la opresión.<sup>25</sup> En sus escritos Gutiérrez va siempre a subrayar la “opción preferencial” por los pobres. Para el teólogo peruano el término "preferencial" rechaza toda exclusividad y subraya quiénes deben ser los primeros –no los únicos- en nuestra solidaridad.<sup>26</sup> A diferencia de otras teologías que van a tocar el tema de la pobreza, para Gutiérrez el sujeto del quehacer teología es el pobre. Se trata del “Evangelio leído desde el pobre, desde las clases explotadas, desde la militancia en sus luchas”.<sup>27</sup>

En sus escritos posteriores abordara temas como Reino de Dios/ Dios de la Vida y de espiritualidad liberadora.

## Pensamiento Poscolonial

La teología de la liberación enfatiza el espíritu de la libertad, la creación de un lenguaje comprometido con la liberación histórica del ser humano y la reivindicación del pobre. El pensamiento pos-colonial enfatiza la crueldad de Occidente, la resistencia ideológica, cultural y política a las potencias occidentales. ¿Cuáles son las convergencias y diferencias entre la teología de la liberación y el pensamiento pos-colonial?

El poeta y político de Martinica Aimé Césaire y precursor del pensamiento pos-colonial en su obra *Discurso sobre el Colonialismo* (1958) va a catalogar a Europa como barbárica y moralmente enferma por infligir dolor, explotación, abuso, a través de la esclavitud, la destrucción de la cultura y la institucionalización del racismo en sus colonias. Otro de

<sup>24</sup> Ibid. p. 69.

<sup>25</sup> Ibid. pp. 180-181.

<sup>26</sup> García Maestro, J.P. *El Dios que nos lleva junto a los pobres* (2013:247).

<sup>27</sup> Gutiérrez, G. *La fuerza histórica de los pobres* (1979:36).

los pioneros del pos-colonialismo es Frantz Fanon quien participó en la Revolución de Argelia e influyó con sus ideas de políticas raciales a través de sus escritos: *Black Skin, White Masks*, *The Wretched of the Earth*, *Toward the African Revolution*. Su trabajo se ve influenciado por dos fuentes principales: la dialéctica Hegel-Marx y el psicoanálisis del inconsciente. Su hegelianismo restablece su esperanza en la historia; su evocación existencial del “yo,” restaura la presencia del marginado y el uso del psicoanálisis le ayuda a mostrar la sinrazón del racismo, el placer frente al dolor y la fantasía agónica del poder político.<sup>28</sup> La idea central en su trabajo es confrontar al mundo colonizado con la pregunta: ¿qué es lo que el hombre negro desea? Con ello Fanon no sólo busca esclarecer las demandas políticas sino también la importancia de la identidad para despojarse de la condición colonial. Para Fanon, la tensión entre lo político y la psiquis es donde surge la transgresión y la subversión.

Otro de los pioneros en articular el pensamiento poscolonial es Edward Said, crítico literario de origen palestino quien en su obra *Orientalism* (1978) no parte de un análisis económico o de los grupos de resistencia al poder imperial, sino más bien se concentra en analizar los discursos y textos sobre cómo los europeos representan Asia. Va a desestructurar cómo Occidente construye una imagen de Oriente con el fin de legitimar su agresión colonial y la supremacía del mundo occidental. Según Said existen tres fenómenos que se interrelacionan: 1) Orientalistas son todos aquellos que enseñan, escriben, e investigan sobre el Oriente, sean antropólogos, sociólogos, historiadores o lingüistas; en otras palabras: todos aquellos expertos que buscan interpretar las culturas orientales. 2) Orientalismo es el tipo de pensamiento que establece una distinción ontológica y epistemológica entre el “Oriente” y el “Occidente.” 3) El Orientalismo como una herramienta de Occidente para dominar, reestructurar y tener autoridad sobre el Oriente.

Otra persona importante en esta corriente de pensamiento es la pensadora nacida en India Gayatri Spivak quien en 1985 escribe un texto provocativo: “¿Pueden los subalternos hablar?”. Aquí levanta preguntas sobre legitimidad de quien habla por los subalternos.<sup>29</sup> Siguiendo la pre-ocupación de Gramsci de ‘clases subalternas’ con el fin de diferenciar la

<sup>28</sup> Bhabha, H. “Remembering Fanon: Self, Psyche and the Colonial Condition” en Williams, Chrisman (194:114).

<sup>29</sup> Por “subalterno” Spivak se refiere al sujeto oprimido, rescatando la categoría gramsciana de “clases subalternas.” Al respecto es importante señalar que a diferencia de los teólogos de la liberación que usan el término “pobre” generalmente un término que identifica al oprimido como único factor económico el uso del término “subalterno” implica una mayor y amplia comprensión del oprimido.

posición de clase se contrasta de la consciencia de clase. Y el papel de los intelectuales en la cultura de los subalternos. Spivak levanta una crítica a la concepción de ‘subalterno colonial.’ Su análisis se ubica desde la mujer asiática subalterna que vive en contradicción por un lado frente a una autoridad tradicional y patriarcal, y por otro lado frente a el colonialismo inglés, propiciando con ello un crítica seria a los análisis empíricos e idealistas de la noción del sujeto ‘subalterno.’

Finalmente existe un trabajo importante escrito por varios autores latinoamericanos que buscan explorar y abrir el diálogo con el pensamiento poscolonial y lo que históricamente representa el colonialismo en América Latina.<sup>30</sup> En la colección de artículos publicado bajo el nombre de “Coloniality at Large” (2008) los editores, siguiendo las ideas de Frantz Fanon, quien precisa la importancia de tener en cuenta el efecto de la colonización en la subjetividad social, se plantean el origen traumático que tuvo el sujeto en América Latina. Cuando desde el comienzo de la Conquista, el encuentro entre el Europeo conquistador y los Nativos indígenas fue profundamente violento. Desde devastaciones territoriales, esclavitud, genocidio, saqueos, y explotación van a ser sólo marcas de la expansión colonial en América Latina.<sup>31</sup> Ahora bien, la aplicación analítica del pensamiento poscolonial a nuestra región, mencionan los editores, exigiría una revisión exhaustiva de los argumentos teóricos e ideológicos en la región. Desde trabajar las nociones de hibridación cultural, las intersecciones entre el poder y el discurso colonial; estudios lingüísticos e institucionales, análisis de tradición oral (mitos, cantos, historias locales) iconografía, arqueología y revisión de la literatura posterior a la independencias donde revisemos críticamente los conceptos de nación, identidad, ideología y hegemonía.<sup>32</sup>

Ahora bien, la historia colonial de América Latina, no sólo es más antigua sino también mucho más compleja, debido al largo período que tanto España como Portugal estuvieron en las Américas desde el siglo XVI hasta comienzos del siglo XIX. Ello contribuiría a un largo proceso político, económico y cultural. El pensador peruano Anibal Quijano muestra en sus estudios que el pensamiento político y filosófico que surge de la época colonial es la del concepto de “raza”, que va a contribuir a la clasificación social y distinción de las personas. Para Quijano,

---

<sup>30</sup> Moraña, Dussel, Jáuregui (eds.) *Coloniality at Large – Latin America and the Poscolonial Debate* (2008).

<sup>31</sup> *Ibid.* (2008:2-3).

<sup>32</sup> *Ibid.* (2008: 5 – 6)

la “raza” se torna en la racionalidad usada para justificar y perpetuar la práctica y dominación imperial.<sup>33</sup> Por otro lado, Quijano va a acuñar el concepto “colonialidad” para describir la continuidad y perpetuación del colonialismo aun en el tiempo presente.<sup>34</sup>

### Teología de la Liberación y pos-colonialismo

Es necesario reconocer que la Teología de la Liberación abrió la puerta a que nuevas generaciones de teólogos latinoamericanos enriquecieran este nuevo lenguaje teológico, incluyendo asuntos de género, cultura y orientación sexual.<sup>35</sup> La teóloga argentina Marcella Althaus-Reid sintetiza el sentir de estas nuevas generaciones al subrayar que “enfáticamente reconocemos la validez de la teología de la liberación en el proceso de transformación de las teologías idealistas del Atlántico norte. Sin embargo a mismo tiempo reconocemos que la teología de la liberación tiene que ser vista en un continuo proceso de re-contextualización y del permanente ejercicio de la duda en el quehacer teológico.”<sup>36</sup>

En ese sentido el pensamiento poscolonial contribuye a este ejercicio de revisar nuestros discursos teológicos.

La pregunta de Spivak sobre la voz del subalterno la responde claramente la teología de la liberación, ¡claro que sí! Los subalternos hemos producido conocimiento propio con la teología de la liberación. Pero esta respuesta es relativa. Spivak también habla de las mujeres atrapadas en el patriarcalismo de sus compatriotas y el colonialismo. Fanon también habla de los dammes del mundo o pobres y desposeídos. Sin embargo también reconoce las diferencias raciales que forman parte de las desigualdades sociales. Said por otro lado centra su argumento acerca de la construcción del otro por parte de Occidente. ¿Pudo la teología de la liberación de-construir la construcción europea/estadounidense de Latinoamérica?

La Teología de la Liberación, partió, como hemos visto anteriormente, desde una crítica a la crisis de políticas de dependencia desarro-

<sup>33</sup> Ibid. (2008:9)

<sup>34</sup> Idem.

<sup>35</sup> En 1995 en Medellín, Colombia se realizó el encuentro Teología de Abya-Yala en los albores del siglo XXI, donde nos juntamos representantes de 17 países y 27 instituciones teológicas donde se presentaron 45 ponencias. Entre sus representantes estaba un sector de los “padres” de la Teología de la Liberación, católicos y protestantes, además de una amplia gama de nuevas generaciones del Caribe y de América Latina. Duque, J. *Por una sociedad donde quepan todos* Costa Rica: DEI (1996)

<sup>36</sup> Althaus-Reid, M. *Indecent Theology* (2000:5)

lística de los años sesenta y no desde luchas independentistas del siglo XIX, dejando de lado a los indígenas, afro descendientes, mujeres y medio ambiente y los lleva a sólo cuestionar el modelo económico; mas no a poner en cuestión las ideologías criollas en que se construyeron nuestras identidades nacionales, en la cual la religión católica romana jugó un papel importante en la construcción de estas identidades hegemónicas. Es importante advertir que cuando llegan las primeras misiones protestantes a América Latina, debido a que no encuentran cabida en las élites dominantes, se ubican en los grupos marginales, jugando, sin querer queriendo, un papel contra-hegemónico en los grupos indígenas.<sup>37</sup>

Casi en la mayoría de los casos en América Latina las aristocracias y burguesías nacientes se asociaron a proyectos neo-coloniales con potencias mundiales (mayormente Inglaterra, Francia y Estados Unidos) fundando los cimientos para políticas y economías de dependencia creando una marcada desigualdad en las sociedades latinoamericanas sobretodo discriminando a los más de quinientos pueblos indígenas que existen registrados en América Latina. Los efectos de la colonialidad en las políticas de desarrollo se ven hoy reflejados en el otorgamiento de concesiones territoriales a empresas extranjeras petroleras, mineras, madereras, narcotraficantes, operadores turísticos quienes han tomado por asalto la Amazonía afectando a los pueblos indígenas como también en la destrucción del medio ambiente. Los efectos de la colonialidad en la identidad se van a ver reflejados en cultura dominante de las élites nacionales donde la cultura europea y religión y moral católica romana son la referencia.

En este sentido el pensamiento poscolonial nos invita a partir nuestra reflexión crítica desde lo que ocurrió en las Américas a mediados del siglo XIX desde las revoluciones independentistas nacionales. Como las identidades nacionales fueron construidas imitando al colonizador: en su lengua, en su vestido, en su educación y en el racismo como mecanismo de control social a los grupos indígenas, tanto Quijano como Dussel van a proponer que el punto de partida para construir un conocimiento propio en América Latina va a ser concentrarse en analizar críticamente las diferencias coloniales y no tanto en el desarrollo de la civilización Occidental.<sup>38</sup>

Por esta razón, el pensamiento poscolonial nos invita a descolonizar nuestras epistemologías, lo cual parte por reconocer que teología cristiana en América Latina forma parte del conocimiento hegemónico y

<sup>37</sup> Véase Gutiérrez, T (ed.) *Protestantismo y Cultura en América Latina* (1996)

<sup>38</sup> Mignolo, W. "The geopolitics of knowledge and the colonial difference" en Moraña, Dussel, Jáuregui (2008: 251).

necesita constantemente ser revisada dese y con los grupos marginados no únicamente económicamente, sino también social y culturalmente, como las mujeres, los afro-descendientes, grupos étnicos, indígenas, minorías sexuales entre otros.

Existen importantes esfuerzos de vincular la teología con el pensamiento postcolonial. En el área de la Biblia el pensamiento postcolonial ha contribuido a despojar de valoraciones coloniales a la interpretación bíblica.<sup>39</sup> Otro importante esfuerzo nos viene de las mujeres teólogas en analizar la dimensión de género en la relación religión y colonialismo.<sup>40</sup>

Finalmente trabajos teológicos que con una lectura postcolonial buscan des-estructurar las grandes narrativas cristianas coloniales que se han hecho sobre devociones populares en América Latina.<sup>41</sup>

A modo de conclusión, diremos que, como Gutiérrez señala la teología debe ser un pensamiento crítico de sí mismo, incluso de sus propios fundamentos, en ese mismo sentido Ada María Isasi-Díaz va a sugerir que las pensadoras y pensadores latinos debemos constantemente mirar hacia los grupos de base como una fuente para decolonizar/liberar nuestras epistemologías.<sup>42</sup>

---

<sup>39</sup> Véase Sugirtharajah, R.S. *The Postcolonial Bible* (1993); Segovia (ed.) *Interpreting Beyond Borders* (2000); Segovia, Sugirtharajah (eds.) *A Postcolonial Commentary on the New testament Writings* (2009).

<sup>40</sup> Pailan, K. *Postcolonial Imagination & Feminist Theology* (2005);

<sup>41</sup> Laporta, H. *Rethinking Theology with Our Lady of Guadalupe*. Tesis Doctoral (2013)

<sup>42</sup> Isasi-Díaz, Mendieta (ed.) *Decolonizing Epistemologies* (2012:8)

## Bibliografía

Althaus-Reid, M. *Indecent Theology – Theological perversions in sex, gender and Politics*. Londres y New York: Routledge, 2000.

Alves, R. *Cristianismo, ¿opio o liberación?* Salamanca: Ediciones Sígueme, 1972.

Bhabha, H. *The Location of Culture*. New York: Routledge, 1994.

Duque, J. *Por una sociedad donde quepan todos*. Costa Rica, DEI, 1996.

García Maestro, J.P. *El Dios que nos lleva junto a los pobres – La teología de Gustavo Gutiérrez*. Salamanca: Editorial San Esteban 2013.

Gutiérrez, G. *Teología de la Liberación - Perspectivas*. Lima: CEP, 1981. Tercera Edición.

\_\_\_\_\_. *La Fuerza Histórica de los Pobres* Lima, CEP, 1979.

Gutiérrez, T. *Protestantismo y Cultura en América Latina* Quito: CEHILA/CLAI 1996

Isasi-Díaz, Mendieta (eds.) *Decolonizing Epistemologies* New York: Fordham University Press, 2012.

Laporta, H. *Rethinking Theology with Our Lady of Guadalupe*. New York: Union Theological Seminary, PhD. Dissertation (2013)

Moraña, Dussel, Jáuregui (eds.) *Coloniality at Large – Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham & London: Duke University Press, 2008.

Prado, Hughes (eds.) *Libertad y Esperanza a Gustavo Gutierrez por sus 80 años*. Lima: CEP/Bartolomé de las Casas, 2008.

Pui-lan, K. *Postcolonial Imagination & Feminist Theology*. Louisville: Westminster John Know Press, 2005

Said, E. *Orientalism*, New York: Vintage Books, 1979

Segovia, F. (ed.) *Interpreting Beyond Borders*. England: Sheffield Academic Press, 2000

Segovia, Sugirtharajah (eds.) *A Postcolonial Commentary on the New Testament Writings*. New York/London: T & T Clark Publishers, 2009.

Sugirtharajah, R.S. *The Postcolonial Bible*. Scheffield: Academic Press, 1998

Williams, v. New York: Columbia University Press, 1994.



# POR QUÉ EL CRISTIANISMO TIENE QUE CAMBIAR O MORIR

La nueva Reforma  
de la fe y de la práctica de la Iglesia



**JOHN SHELBY SPONG**

18 John Shelby SPONG POR QUÉ EL CRISTIANISMO TIENE QUE CAMBIAR O MORIR

18 John Shelby SPONG

18



# O futuro do presente da leitura bíblica latino-americana

Nancy CARDOSO PEREIRA  
Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Publicado originalmente em inglês na *Semeia Studies* este artigo foi incorporado ao número colectivo sobre «Teologia da libertação e novos paradigmas», escrito em mutirão para as revistas latinoamericanas de teologia, animado pela Comissão Teológica Latino-americana da ASETT/EATWOT para 2014.

A Bíblia na América Latina é muita coisa ao mesmo tempo. Como “livro” da religião imposta historicamente, a Bíblia participa da polifonia religiosa e cultural latino-americana de modo conflitivo e marcado por ambigüidades. Como religião imposta o cristianismo não tem contribuição positiva. Não há maneira de mudar esta avaliação sem comprometer os dados e as interpretações da história já conhecida por todos/as.

*Después de 500 años de conquista y colonización, los pueblos indígenas de América Latina aún están vivos! Han sido fundamentalmente las religiones indígenas las que han permitido a los pueblos indígenas resistir y sobrevivir, muchas veces a pesar y en contra de la «evangelización cristiana». La Biblia, a menudo, fue utilizada como instrumento de conquista espiritual.<sup>1</sup>*

A imposição também deve ser histórica e culturalmente considerada na experiência do povo negro escravo na América Latina:

*La Biblia es una herida porque no fue neutra. En el período colonial fue llamada como testigo de que Dios estaba del lado del Rey, del señor de esclavos, del rico, del obispo, del blanco, del hombre. Una herida, y una herida mortal que procuró matar la libertad, la dignidad, la fe y la identidad del pueblo negro... fue usada para legitimar la condición de sufrimiento del negro y 'maldecir' su raza. El texto más usado fue el de Gén 9,18-27, donde se identificaban los africanos con los malditos hijos de Cam.<sup>2</sup>*

O cristianismo deixa de ser religião imposta quando finalmente olha nos olhos do continente, nas muitas caras de muitos povos... quando

aceita ser uma religião entre outras, uma possibilidade salvadora entre outras. O processo de inculturação do cristianismo na América Latina exige a quebra da hegemonia dos modelos de cristandade trazidos de fora (católico e protestante) e inaugura um complexo e ininterrupto processo de formatação eclesial. Assim... o cristianismo pode deixar de ser religião imposta para ser religião acolhida. Este é um processo complexo e exuberante que tem sua explicação mais desenvolvida nos esforços da teologia da libertação, mas não pode ser resumido a esta expressão<sup>3</sup>.

O mesmo se pode dizer sobre a Bíblia.

*En América Latina la Biblia está siendo redescubierta. Este redescubrimiento muestra una nueva manera de comprender la Escritura. Se experimenta una nueva aproximación a los textos. La nueva lectura es, en primer lugar, profundamente litúrgica. Está enraizada en la convivencia de la comunidad, en su canto, en su oración, en su eucaristía. No fue concebida en el academicismo o en el mundo racional. Su cuna es la liturgia comunitaria.. Proviene de la práctica de la comunidad y a ella se dirige. Son las luchas por la tierra y por el techo las que, entre nosotros, empujan y animan a redescubrir la historia bíblica. Es la opresión de la mujer pobre y la expoliación de la clase trabajadora las que dirigen la óptica de lectura. Ellas reivindican una interpretación que parta de lo concreto y de lo social, de los dolores y utopías de la gente latinoamericana.*<sup>4</sup>

Assim é que a Bíblia está em toda parte! por todo o lado! Importante e desimportante: sempre presente! do uso mais simples do senso comum como nos pára-choques de caminhão, na porta das casas, no nome das lojas e até nas igrejas! no uso e no estudo sistemático e plagiado dos seminários de teologia e igrejas... e no tratamento desconfiado e reticente por parte da investigação universitária.

Os caminhos desta recepção libertadora do texto bíblico na América Latina e seus alcances e tendências nos últimos 25 anos poderiam ser apresentados de diversas maneiras<sup>5</sup>. Aqui apresento uma possibilidade entre outras. Eu queria que fosse um exercício de polifonia - nas palavras dos zapatistas – um exercício interpretativo no qual cabem muitos mundos. Minhas chances de uma visão de totalidade são pequenas.

*A interpretação está situada historicamente; está radicada em seu próprio ponto de vista e seu perspectivismo é inevitável. Só que o intérprete deve saber que ele tampouco está protegido e disparates e erros, cuja exposição dá sentido a sua crítica. O papel é paciente, a história em devir não é.*<sup>6</sup>

Por isso espero poder apresentar como construo minha avaliação sobre a leitura bíblica latino-americana (1985-2010), a partir da assim chamada leitura popular latino-americana suas variações, objeções e crises<sup>7</sup>.

O texto organizado por Raúl Vidales de 1982: *Volveré... y seré millones*<sup>8</sup> apresenta uma reflexão sobre “El sujeto histórico de la Teología de la Liberación” e abrem para o debate com Enrique Dussel, Hugo Asmann, Jürgen Moltmann, Luis Rivera Pagan e outros (num tempo em que as teólogas ainda não existíamos, eles diriam!). As perguntas e debates são extremamente honestas, quase severas, difíceis. Nada fica intacto! Tudo pode ser criticado!

Dussel dispara:

*“si la teología parte de la teología, entonces yo tomo el Worterbuch de Kittel. Si la teología parte de la comunidad cristiana, entonces yo parto de la historia de la iglesia. Pero si la teología quisiera partir de la realidad concreta de la acción de esas mayorías oprimidas el problema es mucho más complejo y exige una precisión categorial mayor también.”*

Neste diálogo se pode perceber as inquietações da Teologia da Libertação e as implicações metodológicas para a investigação bíblica: a Bíblia mesmo não é o ponto de partida, nem a motivação. Mas então deveria haver um suposto de que o “camponês/sujeito popular” é cristão e lê a Bíblia. Seria então necessário estabelecer que a Bíblia é central na religiosidade(s) do “camponês/sujeito popular”.

Enuncio meu exercício lembrando que:

*Aprendemos com Marx e Engels que as idéias não têm história. Naturalmente não se discute que haja uma história das idéias, mas o que se quer dizer é que a força impulsionadora dessa história não são de novo idéias, e sim que a história material forma o subtexto da história ideal.*

A leitura popular da Bíblia na América Latina não tem uma história própria, mas se move na história como parte de um campo teórico maior que se pode chamar de pensamento crítico latino-americano<sup>9</sup>, como práxis de produção de conhecimento a partir da educação popular<sup>10</sup> e da experiência plural de participação de comunidades cristãs nas lutas e movimentos populares<sup>11</sup>. Mesmo reconhecendo não ter a leitura popular uma hegemonia hermenêutica, seus impactos e deslocamentos nos últimos 30 anos podem sustentar um exercício avaliativo e suas contradições.

Escolho algumas materialidades da leitura latino-americana da Bíblia nos últimos 30 anos que têm como característica a mística do coletivo de estudo e reflexão e o esforço comum de socialização e publicação. De modo especial quero me referir ao Projeto do Comentário Bíblico Latino Americano e à Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana (RIBLA)<sup>12</sup>.

## A leitura popular da Bíblia (1985-2005): quem é o povo?

*“Um camponês achava estranho que o padre da paróquia lia um trecho da Bíblia cada domingo, e cada domingo a Bíblia lhe dava a razão. O camponês dizia: “Não pode ser que a Bíblia sempre dê razão ao padre e nunca a nós, os camponeses. Acho que o padre não lê tudo, mas escolhe o que lhe convém”. E assim foi: os textos propostos pela liturgia eram textos selecionados e os pregadores comentavam o que lhes convinha. Ora, o que interessava aos camponeses era justamente o resto, aquilo que os clérigos não liam e muito menos comentavam”.* **13**

Esta pequena narrativa apresentada por José Comblin faz parte da Introdução Geral do Comentário Bíblico Latino Americano de 1985. O texto inicia afirmando: *Este é um comentário latino-americano da Bíblia*. Na forma de parábola o autor apresenta a identidade e as motivações do Comentário Latino-Americano.

De um lado o “camponês” e sua desconfiança. Do outro lado o “padre da paróquia” e seu controle sobre o texto bíblico. Este encontro entre a desconfiança do camponês e o poder do padre acontece “cada domingo” no espaço da “liturgia”. O poder de seleção e comentário dos textos bíblicos pertence ao “padre” que exerce sua leitura com autoridade de “escolher o que lhe convém”. O “camponês” tem o poder da suspeita, de ouvir a leitura e identificar as lacunas de sentido, identificar o texto atrelado às “razões do padre” e desautorizar a Bíblia por seu desinteresse com a “razão camponesa”. A desconfiança do “camponês” se expressa na fórmula: “não pode ser!” como intuição de que a Bíblia não está sendo comunicada na sua inteireza - “o padre não lê tudo” - e como reivindicação de que da Bíblia se leia o que “interessa aos camponeses”.

Este texto traduz bem o momento da leitura bíblica latino-americana em 1985 no âmbito das lutas de libertação que atravessavam o continente, dos movimentos de resistência contra a violência de ditaduras militares e na radicalidade evangélica da teologia da libertação. Os conflitos da luta de classes se expressam também no espaço eclesial, nos “domingos” e suas “liturgias”, no poder desigual entre o “padre” e o “camponês”, na leitura bíblica marcada por interesses contrários, na luta pelo processo de produção, gestão e socialização de significados de crença.

A leitura da Bíblia controlada por um corpo burocrático sacerdotal-intelectual impede que leigos tenham acesso ao processo hermenêutico e participem da produção dos significados teológicos. Mais do que a oposição clero-leigo, o Comentário assume a contradição de classe no âmbito da leitura bíblica na oposição entre um segmento de controle de saber versus o saber “camponês”.

Nos últimos 30 anos esta percepção do campo de leitura, estudo e interpretação da Bíblia como campo de poder e de conflito foi vital no desenvolvimento e no trabalho crítico e criativo de metodologias, procedimentos e estratégias que constituíssem a “desconfiança do camponês” como lugar epistêmico e de espiritualidade que marcam a leitura bíblica latino-americana.

O projeto do Comentário Bíblico assumia assim a parcialidade hermenêutica como um valor inviabilizando qualquer tentativa e pretensão de universalidade e objetividade de qualquer comentário outro. Os conhecimentos produzidos, também no campo das ciências bíblicas, são historicamente e politicamente engendrados, vinculando os conceitos e as formulações teóricas e interpretativas às relações sociais de poder vividas e experimentadas.

*“Este comentário tenciona recolher a interpretação da Bíblia vivida pela prática do povo cristão na América Latina neste fim do século XX. Está consciente da parcialidade do sentido assim recolhido. Mas, mesmo sendo parcial, tem a vantagem de ser vivido. Não se trata de um sentido puramente abstrato, mas de algo experimentado.*

*Pode-se dizer que todos os comentários fazem a mesma coisa. Há, contudo uma diferença. Os comentários acadêmicos nem sempre explicitam a prática da qual procedem, e não formulam a prática que querem fundamentar. Este faz questão de explicitar tanto a prática da qual procede, como a prática à qual tende. Não esconde nem as suas origens, nem a sua trajetória.”*

Neste sentido a leitura bíblica latino-americana que se expressava no projeto do Comentário Bíblico Latino Americano refletia as práticas políticas e pastorais comprometidas com os movimentos sociais e lutas de libertação no continente no período pós-ditaduras militares. (1960-1985). O Comentário reunia (ainda reúne!) biblistas das universidades, igrejas e das pastorais criando um espaço comum de reflexão, estudo e produção.

A pretensão de recolher a interpretação da Bíblia vivida pela prática do povo é apresentada como um projeto assumidamente “parcial”, “vivido” e “experimentado” que se insere numa prática real, numa trajetória. Esta explicitação do caráter de conflito da produção de conhecimento e de significados é vital nas formulações metodológicas e implica num reconhecimento do campo religioso latino-americano marcado pela luta de classes e por interesses de classe.

## Os lugares sociais da leitura popular da Bíblia

Este posicionamento de 1985 não está restrito ao espaço e personagens do Comentário Bíblico Latino-Americano, mas se explicita também

de modo vigoroso no projeto da RIBLA (Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana), nos processos de articulação do movimento de leitura bíblica popular seus cursos e publicações (que hoje se organiza em REBILAC – Rede Bíblica Latino-Americana e Caribenha), no projeto da Bibliografia Bíblica Latino-Americana<sup>14</sup> e num sem número de iniciativas de leitura popular da Bíblia que atravessaram o continente nos últimos 30 anos (1985-2013).

Estas iniciativas foram gestadas coletivamente por um grupo de teólogos biblistas que se identificavam com a teologia da libertação e que tinham uma visão estratégica e política muito clara: as idéias não fazem história! São novas práticas que alteram as formas de leitura da realidade e do mundo.

Estas questões foram devidamente enfrentadas em diversos momentos da caminhada Latino-americana. O primeiro número de Ribla já propunha como título: “A leitura popular da Bíblia na América Latina”; o terceiro número de Ribla deixava claro: “A opção pelos pobres como critério de interpretação.”

A exigência de partir da realidade concreta das maiorias exige maior precisão de categorias de análise, mas não substitui a “ação das maiorias oprimidas” que era assumida como o lugar da experiência. A leitura bíblica latino-americana assume a experiência de vida das maiorias oprimidas como ponto epistêmico e hermenêutico. Uma distinção entre ponto de partida e motivação pode ser importante aqui. Tomar a experiência das maiorias oprimidas como ponto de partida pode reduzir a experiência da realidade a casos exemplares sem intervenção real na construção do conhecimento mesmo.

Assim será possível identificar nos textos e leituras do período (1985-2013) que assumem a realidade das maiorias oprimidas como prólogo de estudos exegéticos e hermenêuticos sem interferência efetiva nos procedimentos de crítica e análise dos textos, limitando-se muitas vezes à delimitação do tema. Temas populares, introduzidos por relatos da vida do povo seguidos de procedimentos exegéticos tradicionais.

Se entendermos a realidade das maiorias oprimidas como motivação deveríamos identificar a materialidade desta experiência interferindo e modificando o método, subordinando os procedimentos exegéticos às materialidades da experiência das maiorias oprimidas. Nesta perspectiva os procedimentos científicos não ficam intactos e o/a biblista já não está interessado na manutenção do lugar da Bíblia na cultura e na eclesialidade.

Mas, se são as maiorias oprimidas que fazem a leitura e a interpretação, o lugar das categorias científicas precisam se deixar persuadir por

elementos da ação mesmo destas maiorias, modificando o quadro confortável e pré-formatado do estudo da Bíblia e sua autoridade na cultura..

Uma reflexão que pretenda se ocupar das religiosidades populares deve aceitar o desafio de revisão da forma do discurso. Na afirmação da reflexão construída a partir das falas e narrativas das práticas religiosas das classes populares - especialmente mulheres pobres - se contraria o discurso competente de ordenação da realidade de domínio exclusivo dos dominantes - especialmente homens - e seus instrumentais de controle da ciência, da história, do documento, dos sentidos. A pluralidade de falas não deve ser vistas como obstáculos à objetividade da reflexão, mas como matéria prima fundamental para a produção de um conhecimento do real que reconhece o tecido social como malha complexa de relações.

A emergência de novos atores sociais até então negligenciáveis e o reconhecimento da multiplicidade dos processos e dos agentes constitutivos das práticas sociais populares trazem a necessidade da crítica das metodologias desenvolvidas e a construção de instrumentais que dêem conta da presença de agentes como mulheres, crianças, minorias, raças, trabalhadores da economia informal e suas expressões culturais e religiosas.

Este processo de concretização da razão camponesa/das maiorias oprimidas vai se diversificando na difícil articulação entre classe – gênero – etnia e que se expressa de modo evidente nos números de Ribla nestes 20 anos.

Também os Cursos Intensivos de Bíblia<sup>15</sup> fortaleceram os movimentos bíblicos em toda América-latina reunindo entre 40 e 50 pessoas para um período de 6 meses de estudo da Bíblia sempre a partir de realidades concretas. Os intensivos de Bíblia são ecumênicos, estimula, a participação de leigos e leigos e de agentes de movimentos populares. O curso já aconteceu em mais de 10 países reunindo pesquisadores e pesquisadoras com as lideranças locais da leitura bíblica em torno a desafios da realidade das maiorias oprimidas: indígenas, negros, camponeses, mulheres, trabalhadores, crianças como também a ecologia e a arte a partir das culturas do continente. Estes cursos tiveram um impacto significativo na socialização dos conhecimentos bíblicos e na apropriação dos procedimentos exegéticos (inclusive o hebraico e o grego).

A articulação dos movimentos bíblicos é feita por REBILAC<sup>16</sup> que desenvolve cursos de curta duração, estimula leituras específicas (“economia solidária”, “tribalismo urbano”, “masculinidade”<sup>17</sup> e organiza assembleias continentais. Em El Salvador se destaca a ação do BIPO (biblistas populares) e demais movimentos da rede centro-americana.<sup>18</sup> No Brasil

o CEBI tem sido o espaço de diversos processos de leitura popular, com uma significativa produção de materiais populares e de espaços de formação<sup>19</sup>. Outras iniciativas tratam de oferecer formação e materiais bíblicos na perspectiva popular criando mediações com a formação acadêmica e a produção de recursos áudios-visuais como o Centro Bíblico Verbo Divino no Brasil<sup>20</sup> e em outros países.

Nos últimos anos as características formais e os arranjos institucionais do que se chama “movimento bíblico latino-americano” passou por mudanças cruciais: a primeira geração de biblistas que tão ativamente animou e impulsionou o movimento já não está entre nós ou já não tem condições de intervenção ampliada como nos inícios. O esgotamento das fórmulas de articulação se deve tanto a problemas internos mas especialmente ao realinhamento de igrejas e confissões com um perfil mais fundamentalista e conservador, atingindo diversos núcleos de leitura popular que resiste nas pastorais sociais, nas experiências ecumênicas e em alguma eclesialidade de base persistente entre nós.

Entendendo o Movimento Bíblico Latino-Americano como parte do processo de empoderamento das maiorias oprimidas, de movimentos sociais de caráter classista que se expressam hoje no perfil político de governos eleitos com agendas políticas de centro esquerda, poderíamos reconhecer a significativa contribuição destes processos de leitura bíblica na vida política do continente. Esta não é uma relação mecânica, nem desprovida de contradições mas boa parte de novas lideranças políticas dos novos movimentos comunitários e sindicais tiveram uma formação de base nas comunidades de base e foram alfabetizados na hermenêutica da libertação. Neste processo, ler a Bíblia se dá a partir da leitura da realidade e se expressa na leitura das condições objetivas e subjetivas da comunidade.

Quando o camponês estranhava a leitura do padre nas liturgias dominicais, expressava um estranhamento cultivado na leitura comunitária e militante da Bíblia. Um aprendizado de instrumentos de análise e interpretação que formatou e continua formatando um sem número de comunidades que lêem a Bíblia a partir da realidade. O método e curva diante da vida material, da vida cotidiana e faz da hermenêutica bíblica um exercício comunitário de construção de significados existenciais e sociais. A Bíblia é livro de religião. A Palavra de Deus não está no Livro... mas no encontro da vida no texto com a vida na realidade. Eu sou e muitos somos herdeira e aprendiz deste processo nos últimos 20 anos na América Latina. A consciência é material.

Na conversa registrada no livro de Raul Vidales há um diálogo interessante. Jurgen Moltmann pergunta:

*“por qué tenía que llegar a ser cristiano? Si comienzo por este método no veo razón de hacerme cristiano.”*

Responde o jovem Hugo Assmann:

*“Aquí sí me vuelvo materialista. Se trata de la última instancia material de la vida real. Ni Marx ni yo jamás hemos dicho otra cosa: la vida, la producción de la vida real, la reproducción de la vida real, la reproducción de las condiciones de la vida real... La consciencia es material. El funcionamiento de todo lo que implica la capacidad de la alegría, la capacidad de pensar, la capacidad real de gustar la belleza, todo eso es material porque se inscribe en el ser material de los hombres. Esa última instancia de la vida para mí... no puede ser contestada sin la intromisión de una transcendentalidad en el seno de la vida real... en el encuentro entre el materialismo histórico y los reclamos más originales de la tradición judeo-cristiana.”*

Mas nós não estávamos sozinhos! A Bíblia é muita coisa ao mesmo tempo na América Latina: falemos da leitura “não-lida” da Bíblia.

## O agrafismo bíblico e a cultura popular

Mas de que maneira se pode dizer que estes esforços, estudos e práticas do movimento bíblico expressam/objetivam a razão camponesa ou a razão das maiorias oprimidas? De que maneira a leitura popular da Bíblia participa do esforço emancipatório da construção da razão dos oprimidos na América Latina e seus projetos revolucionários?

O cristianismo é uma religião de livro, de leitura, de alfabetizados... tanto no modelo fundamentalista de repetição literal como no modelo crítico-histórico de interpretação. Na América Latina as maiorias oprimidas, em especial o campesinato participam de maneira limitada das oportunidades de educação. As maiorias oprimidas são sub-alfabetizadas e mais importante, pertencem a um mundo ágrafo, isto é um mundo de representação cultural e que a escrita/leitura não são hegemônicas.

Se for verdade que houve/há um sistemático e criativo processo de “alfabetização” nas experiências das comunidades e base e das pastorais sociais na expressão de processos de educação popular de interpretação da realidade, interpretação do texto bíblico e das comunidades como agentes de intervenção e espiritualidade, este modelo não pode ser idealizado nem silenciar outras formas culturais das maiorias oprimidas.

Se por um lado existe o esforço de tradução da Bíblia para línguas indígenas ou a produção de traduções na linguagem de hoje mais acessíveis, o grande desafio – por outro lado - continua sendo não deixar que a centralidade/autoridade da leitura/escrita bíblica continue sendo elemento de destruição das formas culturais que não dependem da leitura/escrita.

Bruna Franchetto, por exemplo, aponta alguns dos pontos principais da preocupação dos lingüistas quanto a situação de “comprometimento lingüístico ou línguas em perigo de extinção:

- “nos quinhentos anos que se seguiram a chegada dos europeus, aproximadamente 85% das línguas indígenas do Brasil foi perdido”

- “o Brasil continua sendo um país com a mais alta densidade lingüística (muitas línguas diferentes em um mesmo território) e uma das mais baixas concentrações demográficas por língua (muitas línguas e poucos falantes).”<sup>21</sup>

A leitura popular da Bíblia também deve ser identificada no avesso dos grupos de base organizados nas formas dos movimentos sociais, isto é, no complexo mundo das pentecostalidades latino-americanas. Esta pentecostalidade tem como característica comum a relação autônoma com formações do cristianismo histórico (católico romano ou protestante). A Bíblia funciona como objeto de poder sem exigir tratamento histórico-crítico, curvando-se a um uso simples, narrativo, alegórico e imagético. Carrega-se a Bíblia. Canta-se a Bíblia. Repete-se a Bíblia... sem precisar estudar, sem precisar do especialista e do tradutor. O perigo real de leituras fundamentalistas e rasteiras é relativizado pela extrema fluidez do texto e os excessos de interpretações. Tal fluidez evidencia um acelerado processo de des-normatividade do texto e um movimento constante de deslocamento da autoridade bíblica. Sem os instrumentos de poder e de autoridade eclesiástico e científico, o livro é facilmente acessado e usado inviabilizando hegemonias interpretativas.

Outra variação variadíssima e antiga é a presença do texto bíblico nas festas populares brasileiras onde é muito difícil dizer onde começa e onde termina o religioso.

*as maiores contribuições da Bíblia à cultura nacional foram: construção de acervo para as diferentes narrativas da literatura brasileira; narrativas e enredos bíblicos começaram a servir de tema para muitas expressões da arte; as religiosidades passaram a usá-la como devoção particular; narrativas e personagens fazem parte do imaginário nacional.*<sup>22</sup>

A presença das narrativas e imagéticas bíblicas nas festas populares brasileiras também desafiam as lógicas discursivas e controladoras das igrejas tradicionais. Numa apropriação laica, não dogmática mas sim performática, as festas populares dialogam com as tradições bíblicas nos espaços híbridos do sagrado e profano e na ambigüidade do calendário religioso latino-americano. Assim nas festas de junho associadas a São João e os cantos de cururu no centro-oeste brasileiro re-interpretam a

vida e morte de João Batista mesclando informações bíblicas com elementos da cultura religiosa local<sup>23</sup> ; também na Festa de Sairé:

*Promovida há cerca de 300 anos pela comunidade de Alter do Chão, em Santarém no Pará; o Sairé é um semicírculo de madeira, que contém o relato bíblico do dilúvio: o grande arco representa a arca de Noé, os espelhos a luz do dia, os doces, as frutas, a abundância de alimentos existentes na arca, o algodão, o tamborim, a espuma e o ruído das ondas durante os 40 dias de dilúvio. Os três semicírculos simbolizam a Santíssima Trindade.*<sup>24</sup>

Também nos festejos da Folia de Reis que acontece entre o Natal e o dia 6 de janeiro, onde grupos de cantadores e músicos trajando fardamento colorido percorrem as ruas de pequenas cidades brasileiras, entoando cânticos bíblicos que relembram a viagem a Belém dos três Reis Magos (Baltazar, Belchior e Gaspar) para dar boas-vindas ao Menino Jesus. Do lado de fora, os palhaços vestidos a caráter e cobertos por máscaras, representando os soldados do rei Herodes, de Jerusalém, dançam ao som do violão, do pandeiro e do cavaquinho, recitando versos.

Estas festas populares são vividas simultaneamente com as práticas eclesiais e as normatividades bíblicas escapando dos olhares teológicos e exegéticos e sendo melhor estudadas no campo da antropologia cultural<sup>25</sup>.

*Para uns é superstição, mas, para os foliões, apenas a fidedignidade à narrativa bíblica. É assim que eles são rigorosos às normas e rituais, sempre lembrados e estudados, antes de seguirem o trajeto. O jovem Reinaldo Pessoa, de 24 anos, é um dos mais emocionados e comprometidos. Pudera. Sua função – a de embaixador – requer improviso, agilidade, oralidade e, sobretudo, conhecimento da tradição. "Dentro da folia, narro a história cantando... Só que não tem nada decorado. É tudo no improviso mesmo. O que precisa saber é a história dos Reis Magos."*<sup>26</sup>

Assim, a referência à razão camponesa ou às maiorias oprimidas não pode ser reduzida a formas eclesiais de organização mas precisa ser expressão abrangente e complexa das formas religiosas das classes populares na América Latina. O reducionismo às formas consagradas das comunidades eclesiais de base ou a outros processos eclesiais de leitura da Bíblia restringe e atrofia a dimensão vital da presença da Bíblia nas múltiplas formas das culturas populares latino-americanas como resistência, apropriação autônoma e disputa dos imaginários de poder da religião imposta<sup>27</sup> . Nas palavras de Humberto Cholango:

*La vida nos ha enseñado que al “árbol se lo conoce por sus frutos”, como dijo el Cristo, y sabemos distinguir quien le sirve en los pobres y quien se sirve de ellos. Cabe comunicar al Pontífice que nuestras religiones JAMAS MURIERON, aprendimos a sincretizar nuestras creencias y símbolos con las de los invasores y opresores.*<sup>28</sup>

Para além de sistemáticas teologias, para além das dogmáticas e metafísicas, para além do texto emoldurado por metodologias, a leitura popular da Bíblia escapa das tentativas de controle e se realiza como linguagem, descosturando as intencionalidade de um projeto de evangelização/colonização opressor e se misturando com outras figuras, outros mitos, outras possibilidades e rituais diversos.

Mais do que uma teologia da hermenêutica do símbolo – dizia Dussel<sup>29</sup> – que se esgota na identificação da cultura popular como forma de resistência, o desafio de uma teologia da libertação continua sendo o de dissolver as fronteiras eclesiológicas e cristológicas, recusando qualquer triunfalismo cristão latino-americano e re-colocando a Bíblia em relação. Não se trata do sincretismo aseado e sutilmente violento das inculturações que perpetuam a conversão e inserção do sagrado dos outros na ordenação tolerante da cristandade. Significa perceber a religião da Bíblia como uma religião entre outras, de forma plural, descentrada, fragmentada e conflitual<sup>30</sup>.

Estes desafios foram e continuam sendo enfrentados no espaço de estudo e produção de RIBLA de modo especial no volume 26: La Palabra se hizo india. Este número de Ribla trata de investigar as relações das relações da Bíblia com as culturas indígenas em sua contemporaneidade na América Latina, não como registro do passado mas como interlocução cultural e teológica atual. De modo muito especial este esforço pode ser encontrado no artigo de Severino Croato Simbólica Cultural e Hermenêutica Bíblica e no artigo de Victória Carrasco Antropología Andina y Bíblica - Chaquiñan Andino y Biblia<sup>31</sup>.

O esforço de tomar as realidades e as leituras das maiorias oprimidas teve um impacto significativo nas formas de interpretação e estudo da Bíblia na América Latina. Novas mediações hermenêuticas se impõem a partir das práticas de leitura e vivência dos pobres com a Bíblia. Na Ribla 28 se apontam algumas destas possibilidades.

*El cuerpo (la palabra, los gestos, las danzas, los sentidos, la sexualidad, el placer, etc.), los sentimientos, la cultura (la tierra, los símbolos, mitos y ritos religiosos, las tradiciones religiosas y culturales, lo festivo y lo lúdico, la solidaridad, etc.), la comunidad, el significado del tiempo y del espacio, etc. Hay un desplazamiento de lo meramente objetivo a lo subjetivo, de lo exclusivamente racional a lo corporal y afectivo, de*

*lo puramente político a lo cultural, del lenguaje escrito a los símbolos y mitos. Este desplazamiento implica un enriquecimiento y no una negación de las mediaciones anteriores.*

*Hay nuevos criterios o herramientas para poder entrar en la Biblia y escarbar en ella los sentidos de vida para nosotros hoy: La sospecha, la imaginación, los sueños, las intuiciones, las preguntas específicas, el juego, la danza, los cantos, la poesía, etc. Es evidente el desplazamiento de lo objetivo a lo subjetivo, de lo científico a lo artístico.*

*Esta experiencia de contacto directo con el texto y con la vida ha comenzado a ser el nuevo criterio pedagógico de autoridad que fundamenta la exégesis y la hermenéutica bíblica. En este sentido hay un desplazamiento muy significativo. Ya no es la autoridad que nos brindan los grandes métodos exegéticos (y los exégetas) del "primer" mundo, lo que justifica la validez, la seriedad, la pertenencia y la profundidad de la exégesis que hacemos.<sup>32</sup>*

De modo muito concreto a leitura feminista da Bíblia na América Latina vem conseguindo dialogar de modo positivo, crítico e criativo com os movimentos de mulheres e feministas no continente fazendo da maioria feminina dos oprimidos o ponto hermenêutico e epistêmico como pode ser conhecido em diversos números de RIBLA. Nestas duas décadas as mulheres e a leitura feminista deixaram de ser minoria nas reuniões e números de Ribla e passaram da estratégia de números temáticos específicos (Ribla 15 e 25) para a presença de mulheres em todas as Riblas<sup>33</sup>. Na Ribla 25 e na Ribla 50 o coletivo de mulheres da RIBLA apresenta o resultado de encontros específicos buscando concretizar a caminhada comum.

## A leitura popular da Bíblia vai à universidade

Muitos problemas e desafios foram se apresentando ao longo desse tempo exigindo crítica, auto-crítica, radicalidade e redimensionamento de estratégias e metodologias. Estava claro que não se queria ser cópia de processos de investigação da Europa ou dos Estados Unidos mesmo muitos dos biblistas tendo feito fora do Brasil seu estudos. De modo concreto a partir de finais dos 80 já era possível fazer estudos de especialização, mestrado e doutorado em Bíblia na América Latina mesmo sem precisar emigrar física, emocional e epistemicamente.

Institutos como o Isedet (Buenos Aires, Argentina), UESP (São Paulo, Brasil), UBL (San Jose, Costa Rica), PUC (Rio de Janeiro, Brasil), EST (São Leopoldo, Brasil) entre outros organizaram as primeiras possibilidades formais de estudo científico da Bíblia gerando um crescente número de estudantes e pesquisadores – homens e mulheres!

Enfim! A Bíblia vai à universidade.

O final dos anos 90 na América Latina apresenta transformações significativas de consolidação dos processos de redemocratização do continente marcados por intensas negociações/violências das elites burguesas com as novas formas sociais de resistência e luta popular. Esse momento se dá simultaneamente ao processo de desmantelamento do chamado "socialismo real" e a vitória do modelo capitalista ocidental. A América Latina ocupa lugar periférico na globalização do capitalismo convivendo com um crescente processo de acumulação de riqueza e a ampliação e consolidação da exclusão das maiorias.

Este novo quadro que se consolida na década de 90 e no início de 2000 tem um impacto significativo nos movimentos sociais/sindicais como também nas pastorais sociais. Os novos arranjos da democracia burguesa vão anunciar o fim da utopia e o fim da história, insistindo que não há rupturas políticas e econômicas possíveis. Os arranjos institucionais do capital vão tratar de destruir formas populares e diretas de participação na vida política através de processos de cooptação, corrupção, criminalização e burocratização das demandas das maiorias oprimidas.

O significado desses mecanismos na vida acadêmica e universitária foi de desmobilização do conceito de "práxis" (prática, teoria, intervenção), assim como também perderam importância a reflexão sobre "trabalho" e "política". A universidade foi chamada ao pragmatismo, ao realismo funcional da sociedade possível: esta do capitalismo ocidental com pretensões globalizantes.

As faculdades de teologia e os centros de estudo bíblico não foram poupados desta pressão. Se ainda no final dos anos 90 havia um diálogo difícil mas criativo entre as universidades e o movimento de leitura popular da Bíblia, o novo milênio vai exigir que os/as teólogos/teólogas da academia recusem a ingenuidade e o espontaneísmo da leitura popular. Com muita facilidade – o que demonstra a fragilidade e o caráter inorgânico das relações entre universidade e movimentos/pastorais sociais, o especialistas e pesquisadores da Bíblia se tornaram realistas, espíritos de mudança, democratas da temperança, artistas da negociação e críticos abstermios, Assumiram o comando de neutralização dos instrumentais de crítica social e da pesquisa voltada para transformações sociais.

As perguntas e desconfianças do camponês exigiam sim o fim da história e das utopias mas, ao contrário do que entenderam e desenvolvem os teólogos/teólogas da burocracia acadêmica é que se tratava do fim da história ocidental e sua razão, seu modelo e racionalidade, seu sistema produtor de valor e de mercadorias e sua utopia do progresso. As

leituras feitas pelas maiorias oprimidas da realidade-Bíblia-comunidade exigiam uma outra relação de poder e saber, novos sujeitos plurais, o descentramento da razão econômica para uma razão ecológica. Um outro mundo possível.

Este quadro faz parte da luta de classes e seus novos significados na América Latina que atualizam os desafios da teologia da libertação e sua espiritualidade que insiste em denunciar as formas de dominação e exploração e a anunciar as alternativas populares de um outro mundo possível. Quem continua a “fazer” Bíblia e teologia assim não é pragmático nem realista... logo, não tem lugar nas instituições teológicas.

Aqui as avaliações são divergentes: eu sei! Outros caminhos interpretativos poderiam ser apresentados como por exemplo a contribuição do professor e amigo Erhard S. Gerstenberger no livro *The Blackwell Companion to the Bible and Culture*<sup>34</sup> que a partir de uma compreensão ornamental da luta de classe a nível mundial, uma visão liberal burguesa e uma pressa na acomodação dos processos latino-americanos responde a esta pergunta sobre a Bíblia na América Latina na forma disciplinada de quatro fases: a descoberta da Bíblia; vinte anos de oposição (1965-1985); a Bíblia nas Igrejas Tradicionais; vinte anos de acomodação (1985-2005).

O que o professor Gerstenberg chama de acomodação precisa ser entendido como expressão da luta de classes no campo religioso na América Latina, seus processos de censura, interdição e interrupção por parte das hierarquias eclesiais e burocracias teo-exegéticas. Expressa também a vitalidade da leitura da Bíblia (lida e não lida!) nos espaços de construção da consciência, do imaginário e da luta das maiorias oprimidas. Aqui eu também me afirmo materialista!

Sim! o “padre” da parábola (poderia ser o pastor) continua com suas leituras dominicais que expressam fidelidade ao ordenamento litúrgico, eclesial e à formação teológica que recebeu no seminário. É verdade que os esforços e práticas, a espiritualidade e a mística da leitura popular da Bíblia teve influência em processos de formação teológica e impactou currículos e programas de faculdades de teologia e pós-graduação. No entanto estes esforços e impactos foram devidamente desmobilizados e deslocados a partir de dois mecanismos de controle exercido pelas hierarquias patriarcais cristãs: o estímulo ao mundo da cultura gossell e o processo de profissionalização de teólogos.

A emergência e fortalecimento da desconfiança do camponês e sua vivência da fé e da leitura da Bíblia de forma organizada e orgânica a partir de seus interesses desencadeou por parte das igrejas, dos institutos de formação teológica e das editoras publicadoras estratégias de contenção

que combinava repressão a teólogos/as, desmobilização de comunidades, mudança no perfil episcopal, marginalização de vozes e segmentos teológicos. Com medo da hegemonia dos pobres na teologia e na igreja, as hierarquias preferiram vender e ceder seus espaços ao mercado de bens simbólicos entregando seus fiéis à manipulação da mídia e à exploração dos processos de massa da fé de consumo.

Os círculos bíblicos, os grupos de Bíblia na selva, na roça, na favela, na cidade, as leituras contextualizadas feitas por leigos e leigas formados nos muitos cursos de bíblia, de metodologia da leitura, os processos de educação popular que alimentavam toda a dinâmica da igreja popular, a igreja dos pobres e sua teologia a teologia da libertação foi intencionalmente desmobilizada pelas hierarquias. No lugar se ofereceu padres cantores, bandas para JESUS, salmos e versículos na forma de baladas e eventos de massa. Este processo atingiu tanto católicos como protestantes e deve ser entendido no marco da luta de classes nos anos assim chamados de democratização da América Latina.

O outro processo foi o de profissionalizar a teologia, ampliando as formas de participação de acesso ao estudo formal da teologia principalmente para setores até então excluídos/as (negros, mulheres, leigos e leigas) sem contudo socializar os espaços formais de produção de teologia controlados ainda pelas hierarquias e seus intelectuais. Marcados pela lógica acadêmica e científica os temas, processos e pessoas oriundas das pastorais sociais e movimentos sob influência da Teologia da Libertação tiveram que se submeter às regras da universidade abrindo mão de motivações e práticas. O que se exigia era um tratamento científico da bíblia, objetivo, correto, fundamentado... como réplica dos processos de investigação bíblica da Europa e dos EUA. Na verdade se impunha a migração afetiva e epistêmica sem sair da AL.

Nas palavras de Milton Schwantes

*Pouco há de novo na academia teológica quando se trata de Bíblia. Ouço muitas frases comuns pelos corredores, provenientes das salas acadêmicas. Pois, ao lidar-se com a Bíblia a tendência continua a de torná-la ao máximo complicada. Não me parece que o estudo da teologia tenha conseguido inovar de tal forma no uso da Bíblia que o que se estuda realmente esteja a serviço das lutas do povo latino-americano. A Bíblia em estudo continua estrangeira ao solo daqui. Vem empacotada com cordas e correntes da invasão conquistadora sem haver tocado suficientemente o chão e o pó daqui.*

*Há exceções, é verdade. Mas, no geral, de acordo aos livros traduzidos, estuda-se aqui o que é europeu. Pior, estuda-se aqui o que até na Europa já está superado. Vale neste sentido: estamos no fundo do*

*terreno, onde se joga o lixo da casa. Reviramos o lixo dos 'senhores'. Estudamos a sobra. Ora, nossa bibliografia bíblica é, quase toda, ultrapassada; está defasada por anos do que na Europa se estuda, mas desejamos que a Europa continue nosso padrão.*<sup>35</sup>

## A leitura popular da Bíblia vai ao mercado

A ExpoCristã é uma feira de produtos “cristãos” aonde se encontra de tudo:

*A ideia de um "dinheiro de plástico" para fiéis era vendida entre panfletos que propagandeavam pilulas para um "emagrecimento divino" e Bíblia eletrônica portátil ("ouça a voz de Deus em qualquer lugar num simples toque").*<sup>37</sup>

A expansão relativa do cristianismo na América Latina no século XXI precisa ser entendida como uma ampliação de segmentos fundamentalistas que articulam os bens simbólicos como resistência cultural e econômica do capitalismo entre conteúdos conservadores e estratégias de consumo. As igrejas mesmo foram evangelizadas pelo mercado, seus agentes religiosos se apresentam como gente do mundo do espetáculo e administradores/as de franquias.

*Já existem centenas de empresas no país, de vários setores, voltadas exclusivamente à produção de livros, revistas, roupas, CDs, DVDs, cosméticos e produtos de decoração para evangélicos. Como ilustração, o mercado editorial evangélico já conta com mais de 60 editoras<sup>3</sup> e mais de 3 mil ponto-de-vendas<sup>4</sup> (incluindo as Lojas Americanas, Wal-Mart, Carrefour e sites de compras, como Submarino), que mesmo não sendo do segmento, comercializam esse tipo de produto.*<sup>37</sup>

Neste quadro do avanço das culturas gospel (tanto no mundo evangélico como nos âmbitos dos movimentos carismáticos católicos romanos) a Bíblia é produto, embalagem e marketing, isto é, é o objeto-livro vendido em variados formatos, é embalagem que aparenta conteúdos para cds, camisetas, quadros, lojas, estética, etc.; e marketing no uso isolado, superficial e imagético de expressões, versículos, núcleos narrativos e personagens.

Diversos autores já apontaram para os cenários sociológicos que explicariam as teologias da prosperidade em suas variáveis evangélico-pentecostais e católico-carismáticas, mas seria importante situar as relações complexas entre crescimento econômico desigual e as estratégias de legitimação do acesso também desigual via acesso aos bens religiosos.

*Por isso, o enriquecimento e a prosperidade, agora ao alcance de muito mais pessoas, representam tanto uma acomodação a este mundo,*

*como também o resultado de concessões divinas... Portanto, o neopentecostalismo representa uma ruptura com esse paradigma ( da pobreza) religioso. Isso se manifesta não apenas em relação à TP, mas também no abandono da pregação apocalíptica - cessa a tensão com o mundo secular e a inserção pentecostal se torna notável na indústria fonográfica, da moda, na mídia e com a invenção de uma »cultura gospel« multivariada e voltada para atender aos mais diferentes interesses evangélicos, bem como a criação de espaços voltados para o consumo e o lazer desses grupos (CUNHA, 2007).<sup>38</sup>*

A tensão com as teologias clássicas do catolicismo e do mundo evangélico desloca o texto Bíblico do âmbito do Magistério e a Academia e fissa os mecanismos de afirmação da autoridade bíblica. Assim, se por um lado a Bíblia está muito presente na cultura de massas, a fragmentação de usos e abordagens fragilizam a relevância social e o texto bíblico na mediação do mercado é muito importante e não tem importância nenhuma.

Entretanto, o campo religioso é marcado por ambiguidades e disputas características dos cenários conflituosos que marcam os processos políticos latino-americanos no século XXI. Esta ambiguidade deixa ver nos produtos bíblicos rastros e persistências de apropriações desde os pobres e próximos do complexo imaginário popular.

Ao apontar estas ambiguidades não se reduz o impacto da apropriação da Bíblia como “produto” nas estratégias mercadológicas de igrejas e suas agências mas se aponta para os desafios imensos da leitura popular e libertadora do texto bíblico na América Latina no século XXI.

### **A Bíblia hoje: garganta e fôlego do povo pobre**

Haja fôlego! Que a vida tá difícil, o dinheiro tá curto e a violência ronda barracos e corpos, no campo e na cidade. Palavra em ato: político. Religioso demais. A Bíblia na boca do povo pobre de um jeito inesperado, militante, mágico. A Bíblia no cotidiano.

Estranha essa presença dos Salmos na vida, na boca do povo pobre, negro, homens e mulheres na luta. Por exemplo: o texto no presídio e o Salmo 23 no chão. Salmo de braços, tapete que sangra oração e pavor, na boca cheia de rap.

*“...sangue jorra como água, do ouvido da boca e nariz, o Senhor é meu pastor, perdoe o que seu Filho fez, morreu de braços, no salmo 23, sem padre sem repórter, sem arma sem socorro, vai pegar HIV, na boca do cachorro, cadáveres do poço, no pátio interno” Racionais MC, Diário de um Detento*

Na garganta do grupo de hip-hop – voz da periferia pobre do Rio de Janeiro – o Salmo 24, 8 fica assim:

*“Jeová é o Deus que não tarda nem falha, Jeová é o poderoso cavaleiro Senhor das batalhas. Todos os meus inimigos caem diante de mim. O poder de Jeová pode crê é sem fim a força dos meus inimigos nunca me alcançará. Existe uma chama que arde chamada justiça e eu acredito que ela sempre me protegerá. Sobre mim não tem poder o opressor então eu vou cantando ho, ho, ho... tô na paz do Senhor”*

Apocalipse – grupo de hip-hop do Rio de Janeiro

O rap (do inglês *rythm and poetry*) é ato de fala, narrativa individual e coletiva das periferias pobres. Narrativas repletas de signos e linguagem própria (gírias, expressões típicas da periferia urbana). Pode se visto como um relato histórico, construído por seus próprios atores, na ótica de quem (sobre)vive neste espaço.

*"Muita pobreza, estoura violência! Nossa raça está morrendo, não me diga que está tudo bem!". Racionais MC's*

dispara o rapper contra o discurso da mídia que procura apresentar a realidade social e a crescente violência no Brasil sem considerar aspectos estruturais: classe e etnia. Os rappers são delatores/relatores de um Brasil desigual. Denunciam os desmandos de autoridades e policiais, as chacinas e homicídios, a ausência de políticas públicas, o caráter classista do Estado brasileiro e suas instituições. Colocam no imaginário nacional a periferia como ato de fala, dão visibilidade à área em que vivem um cotidiano de miséria e violência.

E a Bíblia ali, na dobra da religiosidade popular que transita entre as experiências de total abandono e fé. Qualquer uma e a Bíblia também. Um cânon próprio autorizado pelo uso na pressa e na urgência da luta pela vida. Sem exegese: pura hermenêutica que se alimenta do uso mágico de símbolos religiosos tão ilustrados.

No último capítulo do livro *Estação Carandiru* (livro que conta da violência num dos mais terríveis presídios do Brasil) o texto bíblico está na boca, no chão, no medo:

*Quando os tiros calaram, caiu um silêncio de morte na galeria.*

*Atrás do murinbo, Dadá só pensava no desgosto da mãe com a morte dele e no arrependimento por não ter lido o Salmo 91. Minutos depois, escutou passos de coturno:*

— *Quem está vivo, levanta, tira a roupa e sai pelado!*

— *Não conseguimos dormir dentro do barraco. Uma, porque nós ficamos perturbadíssimos, e, outra, que o cheiro de carniça era forte; o chão estava de sangue até o rodapé. Só no dia seguinte é que limpamos tudo, e eu arranjei uma Bíblia.*

*No livro sagrado, Dadá finalmente leu o Salmo 91 recomendado pela mãe na véspera, e diz que chorou feito criança com o trecho:*

— *Mil cairão a teu lado e dez mil à tua direita, mas tu não serás atingido;*

— *nada chegará a tua tenda.*

*No dia 2 de outubro de 1992, morreram 111 homens no pavilhão Nove, segundo a versão oficial. Os presos afirmam que foram mais de duzentos e cinqüenta, contados os que saíram feridos e nunca retornaram. Nos números oficiais não há referência a feridos. Não houve mortes entre os policiais militares.*

Choro de “bandido” com a Bíblia na mão, a mãe de memória e o susto. Choro de gente abandonada com escolhas erradas e nenhum direito. E os 111 mortos sem mãe e sem Bíblia... sem salvação?

*“ninguém é cidadão...*

*111 presos indefesos mas presos*

*...são quase todos pretos de tão pobres...”*

Samba. Rap. Hip-Hop. Reggae.

Nas voltas que o mundo dá, a Bíblia habita também o mundo do reggae: de algum modo os Salmos e a profecia da Bíblia Hebraica estão presentes no vocabulário e no imaginário do movimento Rastafari. África. Caribe. América Latina. É uma leitura dos textos bíblicos intencionalmente não ortodoxa e não tradicional. Cravado no ritmo do reggae os Salmos se mantêm vivo num diálogo inter-cultural inesperado. Assim, descobre-se uma outra via de encontro com o ritmo & poesia dos Salmos que não passa pelo filtro da leitura contemplativa ou exegética do ocidente ilustrado. Da África para o Caribe, o reggae se mostra no Maranhão de pobres e senhores na música do grupo Tribo de Jah:

*Ruínas da babilônia*

*Veja a face sofrida dessa gente, Tanta gente sofrida,*

*Buscando uma vida decente, Buscando um pouco de paz em suas vidas.*

*Eleve ao Mais Alto o seu pensamento.*

*È preciso ter fê, é preciso saber dar tempo ao tempo;*

*Dentro de si você achará*

*A força contida do firmamento*

*E Jah então lhe proferirá, Nada, nada do que for preciso lhe faltará.*

*Do outro lado eu vejo a soberba desses ignóbeis senhores*

*Das vantagens fáceis do poder, senhores do trafico de influência.*

*Disfarçam assim as suas tramas e a sua peçonha.*

*Um dia ficarão desnudos perante a verdade e já não serão tão amáveis,*

*Não saberão esconder os seus podres e sua vergonha,*

*Eles herdarão as ruínas da Babilônia...*

*(CD Ruínas da Babilônia, 1996)*

Que uso é este? Sem estudo das formas: ato de fala. Sem estilo: citação inadequada. Sem crítica textual: crítica e protesto. Sem tradução e sem análise sociológica que dê conta de tanta tristeza: que leitura é esta? Encosto meu ouvido na garganta do povo: o texto numa batida ensurdecedora me atinge. Entro no barraco e o texto me cega com seu poder de aparição. Qualquer coisa que eu disser é quase nada diante da paixão de quem cantando/orando/rezando manda a tristeza embora.

Assim, a Bíblia na América Latina: fôlego, respiração, ritmo. Na porta do barraco, pendurado na parede, no pescoço, no vidro do carro, na prisão, no rap, no hip-hop, no reggae. Leitura popular: não esta que precisa de quadros referenciais sociológicos e literários. Popular porque cotidiana demais. Grudada no corpo suado, sofrido do medo, da morte, demônios. Um desafio para quem quer ler a Bíblia com o povo. Deus conosco.

## Conclusão

A desconfiança e a pergunta do “camponês” não se restringiam aos comentários bíblicos dominicais, mas interrogavam um determinado papel da religião cristã no continente latino-americano, questionavam relações sociais de poder e expressavam novas formas de ser igrejas (tanto no formato das CEBs – comunidades eclesiais de base – como nas formas plurais de pastorais sociais e pastorais específicas – do menor, da mulher marginalizada, da terra, carcerária, de favela, negro, indígena, etc. Não se trata da Bíblia-em-si... mas da Bíblia-para-si!

Tudo isso porque a leitura popular latino-americana quer manter o texto vivo, úmido, falante... para além das questões metodológicas! Na relação entre a gravidade das intervenções metodológicas e a graça misturada de alienação-resistência, a leitura latino-americana insiste numa espiritualidade libertadora que não pede o sacrifício do texto na redução de sua complexidade, nem abençoa o fetiche da religião do consumo... mas aceita viver esta mística da desordem que ordena a pesquisa sem matar o texto. Eis o milagre! O texto se faz carne na realidade.

Esta realidade, caldeirão de lutas de classe e etnias, obriga o texto a mostrar seus conflitos: o campesinato periférico, o imperialismo e seus abusos de poder, o cotidiano da pobreza (fome, loucura, doença), a marginalidade e o abandono de mulheres e crianças, a re-invenção de formas de convivência e partilha.

E a leitura latino-americana escolhe, elege, prefere... sem medo de ser feliz! Seleciona a partir das perguntas da realidade, assume o suor do método – qualquer um! – e o suor do/da biblista que equilibra história,

sociologia, arqueologia, antropologia, geografia. Longe de ser uma aproximação simples de cenários próximos ou justaposição de semelhanças, a pirataria exegética e hermenêutica da América Latina re-inventa o cenário e o contexto do contato cultural do texto com a realidade, assumindo e escancarando a pertença social da pesquisa e do/da pesquisador/a. Deus conosco.

## Notas

- 1 SCHWANTES, Milton; RICHARD, Pablo, *Bíblia 500 Años: conquista o evangelización?* - Introducción, Ribla 11, Vozes/Recu, Petrópolis/Quito, 1992, <http://www.claiweb.org/ribla/ribla11/contenido.htm> (todos os textos de internet consultados entre outubro e novembro de 2008)
- 2 FRISSOTI, Heitor, *Pueblo Negro y Biblia: una reconquista histórica*, in: RIBLA 19, Vozes/Recu, Petrópolis/Quito, in: <http://www.claiweb.org/ribla/ribla19/contenido.html>
- 3 Sobre a leitura fundamentalista da Bíblia confira: ZABATIERO, Júlio; *A Bíblia e o pensamento teológico na América Latina*, in: <http://www.missaointegral.org.br/pdf/B%edblia%20e%20pensamento%20teologico%20na%20AL%20-%20Julio%20Zabatiero.pdf>
- 4 SCHWANTES, Milton, *Jacob el pequeno: visiones de Amós 9-7* ( en homenaje al Pastor Werner Fuchs), Ribla 1, Vozes/Recu, Petrólis/Quito,
- 5 Confira: GEBARA, Ivone, *Bible et communautés croyantes : interactions fécondes et conflits*; in [www.lumenonline.net/courses/lumen\\_LV/document/2...d...-/8.\\_Bible\\_et\\_communaut%E9s\\_croyantes.doc?...](http://www.lumenonline.net/courses/lumen_LV/document/2...d...-/8._Bible_et_communaut%E9s_croyantes.doc?...)
- 6 [http://www.unicamp.br/cemarx/criticamarxista/C\\_Haug.pdf](http://www.unicamp.br/cemarx/criticamarxista/C_Haug.pdf)
- 7 GEBARA, Ivone, *Bible et communautés croyantes : interactions fécondes et conflits*, in: [www.lumenonline.net/courses/lumen\\_LV/.../2...-/8.\\_Bible\\_et\\_communaut%E9s\\_croyantes.doc?...](http://www.lumenonline.net/courses/lumen_LV/.../2...-/8._Bible_et_communaut%E9s_croyantes.doc?...)
- 8 Editado por CELADEC – Comisión Evangélica Lationamericana de Educación Cristiana. O título do livro recupera a expressão atribuída a Tupac Katari, liderança indígena na luta contra a violência colonial.
- 9 “ Por que o pensamento crítico latino-americano? Porque é aquele que tem reivindicado nossa trajetória histórica frente aos esquemas eurocêntricos, assim como tem procurado sistematicamente fortalecer nossa identidade, questionando o pensamento conservador criado pelas potências centrais do capitalismo.. “confira os Cadernos de Pensamento Crítico Latino Americano, Clacso/ Expressão Popular.
- 10 SCHINELO, E. ; PEREIRA, N. C. . *Teologia da Libertação e Educação Popular - partilhando e avaliando práticas*. São Leopoldo, RS: Ceca/Cebi, 2007
- 11 MESTERS, Carlos. OROFINO, F., Sobre a Leitura Popular da Bíblia, in: <http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=30207>
- 12 Para conhecer o projeto de Ribla visite a página <http://www.claiweb.org/ribla/temas.html> onde será possível ter acesso a todo os conteúdos das revistas em espanhol.; para conhecer as obras publicadas do Comentário Bíblico visite <http://www.loyola.com.br/livraria/detalhes.aspx?COD=12193>
- 13 JOSÉ COMBLIN, *Introdução Geral ao COMENTÁRIO BÍBLICO, Leitura da Bíblia na perspectiva dos pobres*, Vozes, Petrópolis em co-edição com Imprensa Metodista Editora Sinodal 1985

- 14 <http://www.metodista.br/biblica/>
- 15 <http://www.uca.edu.sv/bipo/cursos.htm#CIB>
- 16 [http://ar.geocities.com/rebilac\\_coordcont/cronica](http://ar.geocities.com/rebilac_coordcont/cronica)
- 17 [www.dimensioneducativa.org.co/aa/img\\_upload/e9c8f3ef742c89f634e8bbc63b2dac77/Escu...](http://www.dimensioneducativa.org.co/aa/img_upload/e9c8f3ef742c89f634e8bbc63b2dac77/Escu...)
- 18 <http://www.uca.edu.sv/bipo/redbca.htm>
- 19 <http://www.cebi.org.br/noticia.php?secaold=12&noticiald=132>
- 20 <http://www.cbiblicoverbo.com.br/>
- 21 FRANCHETTO, Bruna: “Línguas indígenas e comprometimento lingüístico no Brasil: situação, necessidades e soluções”. Mimeo.sd. Museu Nacional, in: <http://www.trabalho-indigenista.org.br/Docs/povosagrafoscidadaosanalfabetos.pdf>
- 22 MAGALHÃES, A.C. Mello, 200 anos de Bíblia no Brasil, in: <http://victorhfm.multiply.com/reviews/item/6>
- 23 SOUZA, João Carlos de. *O caráter religioso e profano das festas populares: Corumbá, passagem do século XIX para o XX*. Rev. Bras. Hist. [online]. 2004, v. 24, n. 48 [cited 2008-12-02], pp. 331-351. Available from: < [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-01882004000200014&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882004000200014&lng=en&nrm=iso) >. ISSN 0102-0188. doi: 10.1590/S0102-01882004000200014.
- 24 [http://www.horadobrasil.net/index.php?option=com\\_events&task=view\\_detail&agid=90](http://www.horadobrasil.net/index.php?option=com_events&task=view_detail&agid=90)
- 25 PESSOA, Jadir de Moraes; FÉLIX, Madeleine, *As Viagens dos Reis Magos*. Goiânia: Ed. da UCG, 2007
- 26 Matéria do Jornal Tribuna do Planalto, 13 de Janeiro de 2007, Caderno de Cultura, Tradição Revigorada, in: <http://www.tribunadoplanalto.com.br/modules.php?name=News&file=article&sid=2761>
- 27 *Progressive Theology and Popular Religiosity in Oaxaca*, México, Journal article by Kristin Norget; Ethnology, Vol. 36, 1997, in: <http://www.questia.com/googleScholar.qst;jsessionid=J0xDRVxhyLp2rSYKrN49Jv809Yjk13QPYNhsvpnm0zGZ9J0BFrht!1153215274?docId=5001513809>
- 28 Resposta ao Papa Bento XVI do Presidente da Confederación de Los Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador, in: <http://www.katari.org/archives/respuesta-indigena-al-papa-benedicto-xvi>
- 29 DUSSEL, Enrique, *Caminhos de Libertação Latino-Americana*, vol IV, Paulinas, São Paulo, 1985, p.283
- 30 CANEVACCI, M., *Sincretismos – uma exploração das hibridações culturais*, Studio Nobel, São Paulo, 1996, p. 14
- 31 <http://www.claiweb.org/ribla/ribla26/simbolica%20cultural.html>
- 32 ARCHILA, Francisco Reyes Archila, *Hermenéutica y exégesis - Un diálogo necesario*, in: <http://www.claiweb.org/ribla/ribla28/hermeneutica%20y%20exegeisis.html>
- 33 Confira: <http://www.claiweb.org/ribla/ribla1-13.html>
- 34 GERSTENBERGER, E.; *Latin América*, chapter 13 (pp. 217-231) , in: SAWYER, John F. A. (ed.); *The Blackwell Companion to the Bible and Culture*, in: <http://www3.interscience.wiley.com/cgi-bin/bookhome/117348165/?CRETRY=1&SRETRY=0>

- 35 SCHWANTES, Milton, *Anotações sobre a Teologia da Libertação*, in: Pós-Escrito, ano 1, n.1, <http://www.fabat.com.br/posescrito/>
- 36 <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mercado/74595-biblia-divide-espaco-com-cartao-gospel-e-emagrecimento-divino.shtml>
- 37 Paula, Robson de. (2007). "Os cantores do Senhor": três trajetórias em um processo de industrialização da música evangélica no Brasil. *Religião & Sociedade*, 27(2), 55-84., in: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-85872007000200004&lng=en&tlng=pt.10.1590/S0100-85872007000200004](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872007000200004&lng=en&tlng=pt.10.1590/S0100-85872007000200004). (acesso em 28 /9/2013)
- 38 SOUZA, Bertone, *A teologia da prosperidade e a redefinição do Protestantismo brasileiro: uma abordagem à luz da análise do discurso*, <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf10/12.pdf>





# La Teología de la Liberación y su contribución en la Iglesia cubana

**Carlos M. CAMPS CRUELL**

**Matanzas, Cuba**

Este artículo ha sido escrito como parte del número colectivo o Minga para revistas latinoamericanas de teología, animada por la Comisión Teológica Latinoamericana de la ASETT/EATWOT para 2014.

En los cursos acerca de la Teología de la Liberación que dicto en mi Cátedra de “Fe y Sociedad: Mauricio López”, en nuestro Seminario Evangélico de Teología, en Matanzas, Cuba, comienzo siempre hablando acerca de dos realidades: una la que se refiere al proceso histórico en el que se da a conocer la presencia de esta teología en nuestras iglesias cubanas, y sobre todo en las aulas de nuestro Seminario. Otra, la que se refiere a los resultados obtenidos por dicha presencia. En la exposición de este artículo utilizaré también este método de presentación, confiando que de esta manera facilite un mejor entendimiento de mis ideas aquí expresadas.

Al hablarles de la primera realidad señalaré dos momentos históricos en los cuales la Teología de la Liberación entra a ser parte del trabajo que realizábamos para mantener una doctrina que fuese el principio teológico básico para nuestras congregaciones evangélicas cubanas que se preparaban para el enfrentamiento entre la fe cristiana y la ideología marxista leninista adoptada por proceso revolucionario que experimentaba nuestra sociedad.

En un primer momento, sucedidos en los inicios de la década de los sesenta, la vida de la Iglesia Cubana fue marcada por los peligros y oportunidades que ofrecían los días de provocaciones muy conflictivas para todos sus espacios estructurales. En nuestra experiencia, como cristianos cubanos, la verdad proclamada por los obispos católicos reunidos en Medellín se hacía sentir de forma desafiante: “ha llegado la hora de la acción para la Iglesia”. Pero, nos preocupaba el hecho de que la Iglesia

Cubana no estaba preparada para entender las demandas de aquellos días, sobre todo las producidas por una sociedad en verdadera revolución.

La euforia conquistó el pesimismo de la época de la tiranía pasada y todos nos aprestábamos a participar de los primeros logros conquistados. Sin embargo, la Iglesia no pudo concebir la profundidad de los cambios revolucionarios, ni tampoco las exigencias de nuestro Pueblo con relación a las transformaciones fundamentales que habían de realizarse en su composición, su naturaleza y su misión. Su rostro no cambió, siguió siendo el mismo tenido en los años anteriores.

El aislamiento del resto del mundo, provocado por el bloqueo estadounidense, rompía ataduras de dependencia; demandando la búsqueda de otras nuevas.

De esta manera el Señor de la historia nos colocó en un camino desierto donde el andar se hacía distinto cada día, sin modelos a seguir, sin los soportes humanos en quienes debíamos confiar. Esta realidad desafiaba nuestro esfuerzo propio, nuestro pensamiento autóctono, nuestra visión teológica, a fin de asirnos a las promesas del Dios de la historia.

Sin embargo, pronto apareció Su ayuda, permitiéndonos, entre otras cosas, escuchar otras voces que nos harían reconocer Su poderosa presencia entre nosotros. Eran las voces que gritaban ante las crueles e inhumanas torturas, de aquellas muertes terribles de inolvidables mártires cristianos que habían luchado por derrotar toda aquella nefasta dictadura del tirano Fulgencio Batista que trajo, daños, malestares, crímenes y privaciones a nuestra dignidad cubana. Eran, también, las voces de orientadoras de los esfuerzos teológicos que provenían de otros países, de otras comunidades cristianas.

En octubre del año 1946 se produjo un acontecimiento de enorme importancia para el trabajo teológico cubano. Me refiero a la fundación de nuestro Seminario Evangélico de Teología en Matanzas. Esta Institución desarrolló un gran esfuerzo por divulgar las teologías de Karl Barth, Emil Bruner, Rudolf Bultmann, Paul Tillich y Dietrich Bonhoeffer; así como también el de las llamadas Escuelas de la Crítica Bíblica en Tubinga, Alemania.

Además, venciendo las restricciones geográficas, las brutales políticas de la derecha y de las crueles tiranías militares, se unieron más tarde a nosotros teólogos y militantes cristianos de otras latitudes. No nos es posible mencionar a todas sin cometer involuntarias omisiones. Por esta razón mencionaré algunos nombres, las que a mi juicio infiltraron los grandes valores de su actuar y pensar: Juan A. Mackay, Dietrich

Bonhoeffer, José Hromadka, Paul Lehman, Mauricio López, Juan Ignacio Vara, Elsa Tamez, Luis Rivera Pagán, Monseñor Méndez Arceo, Rubem Alves, José Míguez Bonino, a la vez que instituciones religiosas cristianas, como el Consejo Mundial de Iglesias, la Conferencia Cristiana por la Paz, el Movimiento Estudiantil Cristiano fundado en 1960 en nuestra Patria. ISAL, luego ASEL. Las Jornadas Teológicas Camilo. Destacamos las revistas Fichas de Isal, preparadas por el teólogo brasileño Hugo Assmann, la revista Cristianismo y Sociedad publicada por Isal-Asel, la Coordinación Obrero Estudiantil Bautista...

En el segundo momento histórico se registra la entrada de la teología de la liberación en nuestro país. Surgida en 1971, pronto aparece, en el ámbito mundial, pero es curioso señalar que en las aulas de nuestro Seminario o en los espacios ofrecidos por las iglesias cubanas no se estudió con el dinamismo, entusiasmo y seriedad requerida. Conocida por algunos, más no aceptada para ser enseñada en nuestro Seminario y en nuestras congregaciones.

Quizá sí, una de las razones para tal “despiste teológico”, fue la actitud anticomunista, anti soviética, presente en algunos de los creadores y divulgadores de ese esfuerzo teológico por lograr una completa liberación en nuestros pueblos. Además, existía una falta de comunicación con el resto de América Latina, una incompreensión y una falta de conocimiento, acerca de lo que realmente estaba sucediendo en nuestra Patria.

Un suceso había ofrecido los medios necesarios para lograr la unidad con el resto de los esfuerzos que se estaban realizando por unir nuestra partición revolucionaria con el resto de la lucha en la América Latina. Me refiero a la celebración del Primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo, celebrado durante los días 23 al 39 de abril de 1972 en Santiago de Chile, al que asistimos 12 cubanos formando parte de un grupo de 430 delegados provenientes de 26 países continentales y extra continentales. La unidad entre nosotros se estrechó enormemente. Fue el momento en que se dio la unidad necesaria entre la Teología de la Liberación, que se ofrecía en América Latina, y aquellas otras voces provenientes de hombres, mujeres e instituciones portadoras también de una nueva teología.

## **Segunda realidad**

Me referiré en este momento a los resultados obtenidos por la influencia que la teología de la liberación ha realizado en la Iglesia Cubana. Pero antes de entrar en materia creo necesario exponer lo siguiente:

Uno, a fin de evitar imperdonables confusiones debo aclarar que cuando me refiero en este artículo a la Iglesia Cubana me refiero solamente a aquellas iglesias que junto a otras instituciones cristianas y movimientos ecuménicos, luchaban por hacer una realidad las aspiraciones de nuestro pueblo en revolución.

Dos, al determinar la influencia y contribución que la Teología de la Liberación ha producido en nuestro medio eclesiástico y académico cubano, nos damos cuenta de que éstas se han dado siempre en la unidad requerida con las otras voces de teólogos o formas de apreciación teológicas anteriores a su llegada y provenientes de distintas iglesias, instituciones ecuménicas y teólogos de otras naciones, como hemos mencionado. Creo que esta realidad constituye algo muy novedoso e interesante en la formación teológica cubana.

Expondré ahora los cuatro elementos básicos al considerar la influencia y contribución de la teología de la liberación a la Iglesia Cubana.

1. El concepto y el método de la Teología de la Liberación. En diciembre de 1971 se edita en Perú el libro de Gustavo Gutiérrez *Teología de la Liberación*, una teología que hablará desde el reverso de la Historia, desde la práctica con la realidad social y especialmente con el reconocimiento de la situación que encadena al ser humano a la absoluta pobreza económica.

Eran los desposeídos de la tierra los que alimentaron esa práctica teológica y fue el contacto con la realidad social de nuestros pueblos lo que determinó el primado de la acción y del compromiso de ese pensar liberador. Se trata de una teología desde el reverso de la historia que demanda una función crítica a la acción pastoral de la Iglesia. Esta teología fue y es la puesta en práctica de una unión entre el mensaje de la Iglesia y las necesidades de nuestro Pueblo, haciendo desaparecer los llamados bloqueos ideológicos de la fe conservadora o de la liberal, o la tradicional o la progresista.

En otras palabras, fue y es la reafirmación de que el trabajo de la Iglesia, unido a nuestro Pueblo, brindará el impulso necesario a tener siempre presente en las luchas por obtener una verdadera liberación.

Esta realidad suponía y supone que su elaboración no se haría ni se hará desde un cómodo escritorio, o una bien reconocida facultad de teología, sino a partir de la una fe puesta en práctica, la ortopraxis en contraposición con la ortodoxia de la fe que a menudo resulta ser desencarnada.

Además su método hace de la teología un acto segundo en nuestra vida, después del acto primerio constituido por nuestras experiencias diarias. Es decir de las confrontaciones y acciones que componen la vivencia del creyente en su diario caminar surge la elaboración de su pensamiento teológico.

Esta última verdad acerca del método de hacer teología de la liberación nos recuerda mucho a lo expresado por Juan A. Mackay en uno de sus libros muy estudiado en nuestras iglesias al hablar de la manera de hacer teología señalando la diferencia entre “una teología de balcón y una teología del camino”.

Por estas razones la influencia y contribución de la Teología de la Liberación no se hicieron esperar en el seno de nuestro trabajo teológico cubano, entrando de forma determinante, junto a las otras expresiones teológicas apreciadas y necesitadas también en nuestro compromiso con las demandas de nuestra sociedad y muy especialmente de la misión de nuestras iglesias.

2. La mediación hermenéutica. En otras palabras: Lo opuesto a una lectura fundamentalista de la Biblia. De esta mediación hermenéutica sólo señalaré cuatro aspectos para mí muy influyentes en el pensar y el actuar teológico cubano:

En primer lugar la importancia de considerar, como cosa primera al estudiar la Biblia, lo expresado en el libro del Éxodo, especialmente la salida liberadora del Pueblo de Dios en busca de la promesa de tierra donde fluye la leche y la miel.

En segundo lugar lo que se refiere a la importancia que la Biblia da a los desposeídos de la tierra, a los pobres. Es justo señalar que la opción preferencial por los pobres viene de la Biblia.

En tercer lugar lo señalado por los hermanos Clodovis y Leonardo Boff, al hablar de una nueva teología bíblica desarrollada en tres medios o instrumentos en correspondencia con el Ver, el Juzgar y el Actuar.

En cuarto lugar la llamada hermenéutica feminista. Con una muy apreciada influencia en nuestra Patria especialmente a partir de los trabajos expresados en sus materiales y libros publicados por Ivone Gevara. Podemos decir que esta hermenéutica cobra más fuerza entre nosotros y nos obliga a hombres y mujeres a reconsiderar la cuestión hermenéutica a la luz del problema de género.

3. El tema cristológico. La cristología en la Teología de la Liberación nos ha ayudado enormemente, pero en mi trabajo me limitaré a ofrecer algunos de los aspectos cristológicos que han realizado mayor influencia entre nosotros.

El primer aspecto lo constituye el pensamiento de Jon Sobrino con relación a la nueva imagen de Cristo en función constante con la promesa del Reino, constituyendo la buena noticia, la aparición esperada de lo bueno en presencia de las malas y opresoras realidades.

Es bueno recordar que su cristología se caracteriza por el primado del elemento antropológico sobre el eclesiástico en nuestra América Latina. O sea que lo que se sitúa en el centro de atención no es la iglesia sino el ser humano, por lo que es fácil de entender la influencia que esa manifestación como verdad teológica tiene que producir en una sociedad donde ha aparecido una Revolución que pone su interés principal en las necesidades y los sueños a realizar en favor del ser humano.

Otra ayuda realizada por la cristología de la liberación es su concepto del tema acerca del Jesús histórico. Mas lo histórico de ese Jesús es para esa cristología de la liberación una invitación y hasta una exigencia a continuar con su práctica, a seguirle para una misión. Es interpretar a Jesús de una manera práctica, acercándose cada vez más al hecho de interpretarlo a través de la misión y del acontecimiento del Reino.

4. El tema eclesiológico. Resulta altamente interesante recordar que uno de los temas más trabajado en el quehacer teológico de Cuba en la década de los sesenta fue el de la preexistencia vs la coexistencia de la Iglesia ante las luchas de la Sociedad Cubana en Revolución. La Iglesia buscando un lugar en la Sociedad donde se le respetara (coexistir con la nueva sociedad) o la Iglesia participando sacrificialmente del trabajo a fin de resolver las necesidades de la Sociedad (proexistir para estar junta a la nueva sociedad).

El tema eclesiológico es basto y altamente interesante, mas las limitaciones del tiempo me hacen exponer sólo dos o tres conceptos que a mi juicio han realizado una influencia grande en nuestra teología cubana.

La Iglesia no es simplemente una comunidad religiosa; es una realidad de la fe que vive por la fe y confianza en el Cristo que se hace comprensible por la obra del Espíritu de Dios. Esa verdad la llenó de esperanza en su porvenir toda la vida de la Iglesia cubana que vivía mantenida por su dependencia del poder de Dios.

Termino mi artículo expresando que siempre me ha conmovido la verdad proclamada por el Papa Juan Pablo II al escribir en carta enviada a los obispos en Brasil lo siguiente: "la Teología de la Liberación no sólo es conveniente sino también útil y necesaria".





**NEW  
PARADIGM  
AHEAD**

Paradigm shift





# Auf dem Weg zu einem „post-religionalen“ Paradigma Nicht aber jenseits von Religion

Eine kommentierende Beschreibung  
des Theologischen Vorschlags  
der Internationalen Theologischen Kommission von EATWOT

**Reinhard KIRSTE**  
**Deutschland**

*<http://www.theomag.de/92/rk02.htm>*

In diesem Dokument, das im Jahre 2012 in der Internet-Zeitschrift VOICES<sup>1</sup> der EATWOT-Theologen<sup>2</sup> veröffentlicht wurde, geht es darum, die religiösen Veränderungen weltweit nicht nur zu analysieren, sondern weitergehende Konsequenzen daraus zu ziehen. Die vielschichtigen Phänomene lassen sich nicht einfach mit den Begriffen Säkularisierung, neue Spiritualität oder einer unbestimmten Religiosität umschreiben oder in der Spannung zu fundamentalistischen religiösen Gegenbewegungen erklären. Darum hat die Kommission einen „theologischen Vorschlag“ erarbeitet.

Die Verfasser sehen keineswegs eine Zeit der Religionslosigkeit heraufkommen. Es geht also nicht um „Post-Religiosität“. Aber es mehren sich die Stimmen, die artikulieren, dass bisherige religiöse Denk- und Lebensmuster nicht mehr greifen und so eine neue Haltung entsteht, die Religiosität und Spiritualität in einer bisher noch ungewohnten Weise zum Lebensinhalt macht. Die Autoren folgern daraus mit einer sprachlichen Neubildung ein „post-religionales“ Paradigma, in dem die Dogmen und Rituale, überhaupt die Eigentümlichkeiten und Identifikationsmuster der Religionen in ihrer Relativität gesehen und übersprungen werden (sollten). So haben sich z.T. bereits neue ungewohnte und unerwartete Weisen von Religiosität jenseits der traditionellen Religionen entwickelt. Diese sind dabei, sich auch zahlenmäßig beachtlich zu etablieren.

Der lateinamerikanische Theologe José María Vigil<sup>3</sup> gehört zu den wichtigen Initiatoren dieses Textes. Aber der hier vorgelegte Text ist keine Einzelarbeit, sondern das Ergebnis gemeinsamen Suchens und Fragens innerhalb von EATWOT.

Welche Wirkungen und Reaktionen dieses Dokument auf Dauer hervorrufen wird, ist derzeit schwer abzuschätzen. Es scheint eher die theologische Tendenz zu geben, den „Vorschlag“ als eine Außenseiterposition darzustellen. Das wäre jedoch zu bedauern, weil hier die Gefahr europäischer oder nordamerikanischer Interpretationsdominanz nicht gegeben ist. Die LeserInnen mögen darum selbst die Tragfähigkeit der Analysen und Begründungselemente prüfen. Es steht jedoch außer Frage, dass die hier angestoßene Debatte dringend geführt werden muss.

Der „theologische Vorschlag“ der EATWOT-Kommission ist in drei Abschnitte gegliedert:

- *Zur Hypothese eines post-religionalen Paradigmas*
- *Hauptelemente eines post-religionalen Paradigmas – Definitionsversuche*
- *Synthese und Konsequenz angesichts der unmittelbaren Neuorientierung („Transit“)*

## 1. Vorüberlegungen und mögliche Begründungen für die Hypothese eines „post-religionalen“ Paradigmas

Die Autoren sehen das Christentum in Europa und Amerika sowohl den Katholizismus wie den Protestantismus in einer tiefen Krise. Was aber kommt nach dieser Krise? Immer mehr Beobachter im globalen Kontext sind der Meinung, dass das bisherige Verständnis von „Religion“ und „Religionen“ zur Disposition stehe. Das komme auch daher, dass die traditionellen Religionen den tiefen kulturellen Veränderungen auf der Welt offensichtlich nicht genügend Rechnung tragen und sich auch nicht von ihren eigenen Konditionierungen befreien können. So entsteht die Hypothese eines "post-religionalen Paradigma" aus der Frage nach dem Aussehen einer künftigen Gesellschaft. Hier kommen sehr entgegengesetzte Phänomene zusammen, oft verbunden mit religiösem Konservatismus, spirituellen und charismatischen Erweckungen oder einem neuen Atheismus. Das zeigt sich verstärkt in einigen geografischen Bereichen im Zusammenhang mit der zunehmenden Verstädterung in der Welt. Besonders betroffen sind Jugendliche und Erwachsene und ihr (erschwerter) Zugang zu Bildung, Kultur und Technik. Auch scheint sich

eine weniger offenkundige Konfrontation zwischen Wissenschaft und Religion anzubahnen, die neue Vorstellungen von Religion im Verständnis der Kulturanthropologie aufkommen lässt.

Religionen im heutigen Sinne gibt es, so meinen die Autoren, erst seit der Steinzeit. Die heute (noch) existierenden Religionen sind vergleichsweise jung, die älteste, der Hinduismus, besteht gerade einmal 4500 Jahre, die jüdisch-christlichen Traditionen sind etwa 3200 Jahre alt. Was aber haben die Menschen in der „Steinzeit“ für (religiöse) Vorstellungen gehabt oder gar vor 5-6 Millionen Jahren? Festzuhalten bleibt, dass die Menschheit vom Übergang der reinen Nomadenkultur der Jäger und Sammler hin zur Ackerbauerkultur sich quasi neu erfinden musste. Hier liegen vermutlich das Bedürfnis und die Erfahrung von Transzendenz. Alles war dann auf „Religion“ zentriert und strukturiert: Weisheit (und Unwissenheit), Glaube, Kultur, Sinneserfahrungen, Identität, sozialer Zusammenhalt und das Gefühl von Identität und Zugehörigkeit der Angehörigen derselben religiösen Tradition. "Kultur ist die Form der Religion, und Religion ist die Seele der Kultur", so zitieren die Autoren den evangelischen Theologen Paul Tillich. So konzentrieren sich die Autoren auf religiöse Impulse, den sie lieber mit dem unscharfen Begriff der Spiritualität benennen wollen

## 2. Hauptelemente eines post-religionalen Paradigmas – Definitionsversuche

So postulieren die Autoren im Sinne einer angemessenen Konzeptualisierung Spiritualität als die tiefgreifende Dimension (Tillich), um die Notwendigkeit und die Strukturen unseres Lebens in größeren Zusammenhängen und in ihren entscheidenden Motivationen (man denke an die Mystiker) (besser) zu verstehen.

Seit dem Neolithikum muss man sich nämlich fragen, durch welche internen Mechanismen Religion(en) ausgeübt und wie Gesellschaften durch sie gesteuert werden. Die Kommission nennt folgende Gesichtspunkte:

- *Die Schaffung und Einführung einer eigenen Sicht von Welt und Kosmos*
- *Antworten auf die Frage nach dem Sinn des Lebens*
- *Welterklärung und Zukunftsorientierung durch die Erzählung von Mythen*
- *Behauptung von Offenbarung als dem Willen Gottes*
- *Betonung göttlicher Legitimierung, die zu Gehorsam und Glaube nötigt und die Gesellschaft entsprechend (hierarchisch) strukturiert.*

In diesem Zusammenhang bedeutet „post-religional“ nicht eine Religiosität nach der Religion, also nicht post-religiös. Es wird weiterhin die spirituelle Dimension im Leben der Menschen und der Gesellschaft geben. So bedeutet dieses „post“ weder „nachher“ noch „später“, aber durchaus Ansätze zu einer Überwindung bisheriger (etablierter) Religion(en). Das heißt dann, dass „Religion“ ohne Dogmen und ohne soziale Kontrolle und Unterwerfung auskommen wird und muss. Sie wird quasi aus ihrem „neolithischen“ Gehäuse entlassen.

Wenn also Religionen etwas anderes werden, als was über sie traditionell gedacht wurde, dann ist Folgendes zu beachten:

- *Religionen sind historische Phänomene im Rahmen konkreter soziokultureller Gestaltung. Auf diese Weise entsteht „Kultur“ in sozialen, regionalen und globalen Zusammenhängen, die sich erheblich verändert haben.*

- *Religionen sind Annäherungsversuche an das Geheimnis des menschlichen Wesens und seiner innewohnenden Transzendenz.*

- *Es gilt anzuerkennen, dass Religionen menschliche Konstruktionen sind, die allerdings in der Geschichte als göttliche Triebkräfte verstanden wurden und damit Absolutheitscharakter gewannen.*

- *Daraus folgt die Notwendigkeit, die Wirklichkeit in Verbindung mit den wissenschaftlichen Erkenntnissen in ihrer Relativität zu akzeptieren und damit bisherige Interpretationen zu revidieren. Das heißt zugespitzt: keine Religion ist ewig.*

- *Spiritualität in ihrer Vielfältigkeit kann sowohl Hinderung wie Motivationsschub für sozio-kulturelle Veränderungen sein, sie bleibt jedoch ein menschliches Charakteristikum. Im post-religionalen Paradigma gibt es keine Monopolansprüche mehr.*

- *Das Ende bisheriger Religionssysteme mit ihrer Absicherung durch „Heilige“ Schriften und autoritative Äußerungen ist ernst zu nehmen. Damit entfällt die Möglichkeit, sich auf absolute, göttlich offenbarte Wirk- und Handlungsweisen zu berufen und damit Kontrolle über menschliches Denken auszuüben.*

- *Die Autoren fordern ein bewusstes Ja zur kulturellen Transformation und damit zu einem Systemwechsel weg von Gesellschaftsbildern, die entweder durch neolithische Strukturen und später durch die agrarische oder technisch-industrielle Revolution geprägt waren. Diese Transformation darf man getrost als eine neue Achsenzeit bezeichnen.*

Allerdings muss man eingestehen, dass mit diesen Gesichtspunkten keineswegs alle Widersprüchlichkeiten aufgelöst werden können. Es ist

sogar fraglich, ob so ein post-religionales Paradigma das einzige (künftige) Leitbild sein kann, zumal Religionen – global gesehen – durch ihre Geschichte unterschiedliche Elemente des Neolithischen, des Agrarischen, der Industrialisierung und der Verstädterung in sich bergen. Damit kann, global gesehen, keine generelle Aussage über dieses Paradigma gemacht werden. Es ist eben ein theologischer Vorschlag!

### 3. Synthese und Konsequenz: Sich dem unmittelbaren Übergang stellen – Facing the immediate transit

Es ist wichtig, sich auf diese Metamorphose einzustellen, deren genauere Konturen allerdings bisher schwierig zu erkennen sind. Die Autoren schauen darum auf die Beurteilungen von Anthropologen. Diese sprechen von einer „Passage“ von der paläolithischen zur neolithischen Gesellschaft, der dann die agrarische Revolution folgt, eine ausgesprochen schwierige Veränderung. Vielleicht ist die menschliche Spezies heute in einer ähnlichen Situation. Darum gilt es, diesen Transit, diese Veränderungen, kompetent zu begleiten. So muss das Augenmerk auf neue sich entwickelnde religiöse Bewegungen gelenkt werden. Die künftige Gesellschaft wird darum weder geozentriert im bisherigen Offenbarungsverständnis (etwa von Schöpfung und Kosmos) oder religiös zentriert sein. Damit werden die alten kosmologischen Vorstellungen und (eschatologischen) Visionen hinfällig. Vielmehr gilt es, „regionale“ Religionsverständnisse zu fördern. Das heißt konkret, dass sich Religionen neu strukturieren müssen, sich in neuem ungewohntem Rahmen interpretieren und dabei fragen, was von den bisherigen Dogmen und Glaubensvorstellungen übrig geblieben ist. Viele Menschen sind inzwischen nicht mehr bereit, sich an die (bisherigen) Religionen anzulehnen, um spirituell zu überleben. Sie riskieren Neues.

*„Und wenn das Flugzeug abhebt und das Unterstützungssystem seiner Räder verlässt und sich selbst auf ein neues Hilfssystem stützt, nämlich das der Flügel, so muss sich auch der größte Teil der Menschheit den Momenten der schwierigen Balance unterziehen, wenn sie sich von einer Achsenzeit in die andere hinüber begibt. Das ist völlig anders als bisher und bis zu einem gewissen Ausmaß in keiner Weise vergleichbar und kompatibel. Dieser Wechsel geht jedoch nicht automatisch vor sich.“*

Angesichts einer solchen Analyse erwarten die Autoren einen geistigen Tsunami aufgrund der unabsehbaren Risiken, die alle bisherigen Be-Gründungen von Religion betreffen. Eine verantwortliche Theologie muss darum als Begleiterin in diesem unvermeidbaren „Transit“ auftreten, „in dem wir uns bereits befinden“. Dies hat einen theoretischen und einen praktischen Aspekt. Die so entstehenden „religionalen

Religionen“ müssen von tiefer humaner Qualität geprägt sein; das gilt grundsätzlich, aber auch auf den Einzelnen bezogen. Die hier einzufordernde Aufmerksamkeit kann auch der vorliegende EATWOT-Vorschlag nur bedingt leisten. Darum laden die Autoren ein, auf diese „einfache Präsentation des post-religionalen Paradigmas“ zu reagieren.

Die Diskussion ist angestoßen und dringend, denn die Herausforderung einer Neubestimmung von Religion, Religionen, Spiritualität und Religiosität ist unausweichlich in einer Welt, deren globale Veränderung in rasanten säkularen und zugleich „religiösen“ Schritten vorangeht.

## Anmerkungen

<sup>1</sup> VOICES Nr. 2/2012 (January-March), vol. XXXV Nr. 2 (2012), S. 261-272 in spanischer, portugiesischer, italienischer und englischer Sprache. Der Text zum Download im Internet (abgerufen 03.11.14): <http://internationaltheologicalcommission.org/VOICES/VOICES-2012-1TheologicalProposalMultilingual.pdf>.

<sup>2</sup> EATWOT ist die englische Abkürzung für Ecumenical Association of Third World Theologians, die „Ökumenische Vereinigung von Theologinnen und Theologen der Dritten Welt“. Sie wurde 1976 in Daressalem (Tansania) gegründet. Zu ihr gehören Theologinnen und Theologen aus verschiedenen Konfessionen, besonders aus Afrika, Asien und Lateinamerika.

<sup>3</sup> Mehr zu J.M. VIGIL, dem Sekretär der Internationalen Theologischen Kommission von EATWOT: <http://textmaterial.blogspot.de/2012/04/nicht-nur-lateinamerika-religioser.html>



# BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS

SE DEUS FOSSE  
UM ATIVISTA DOS  
DIREITOS HUMANOS

2ª edição

 CORTEZ  
EDITORA

**OUR NEXT ISSUE:  
NUESTRO PRÓXIMO NÚMERO:**

**WITHER HUMANITY,  
WITHER ASIA,  
WITHER SRI LANKA**

**TEILHARD DE CHARDIN  
INTERNATIONAL CONFERENCE**

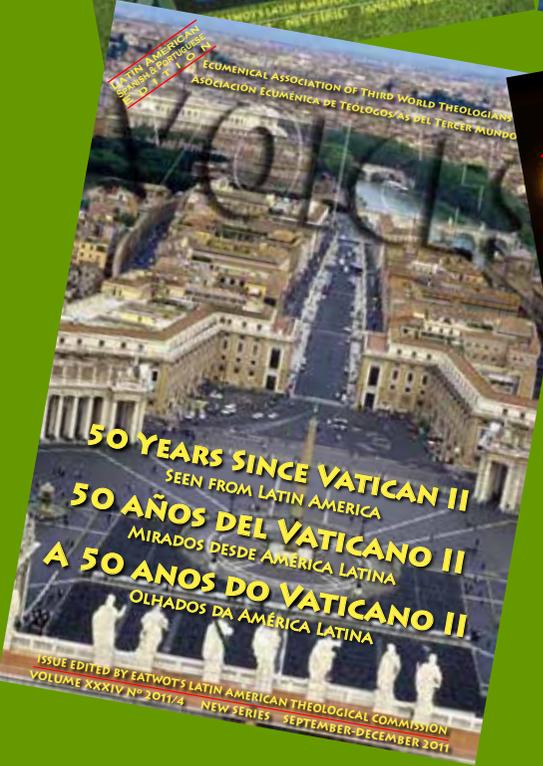
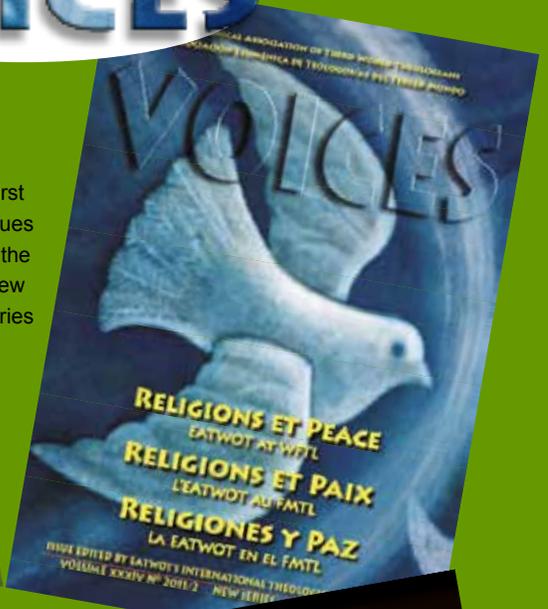
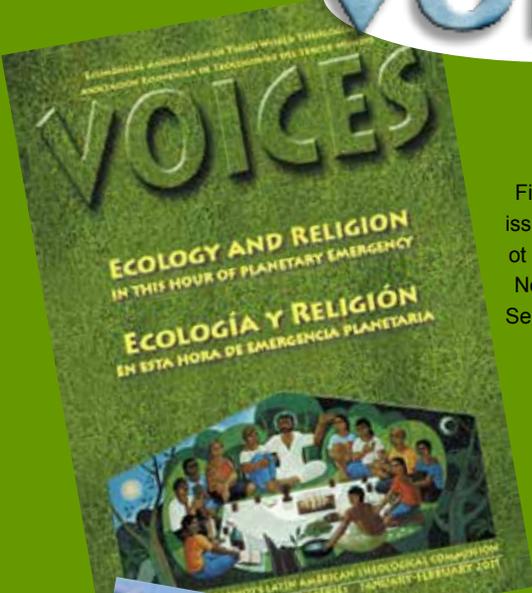
**VOICES, vol. XXXVIII, n. 2015/1, New Series, January 2015**

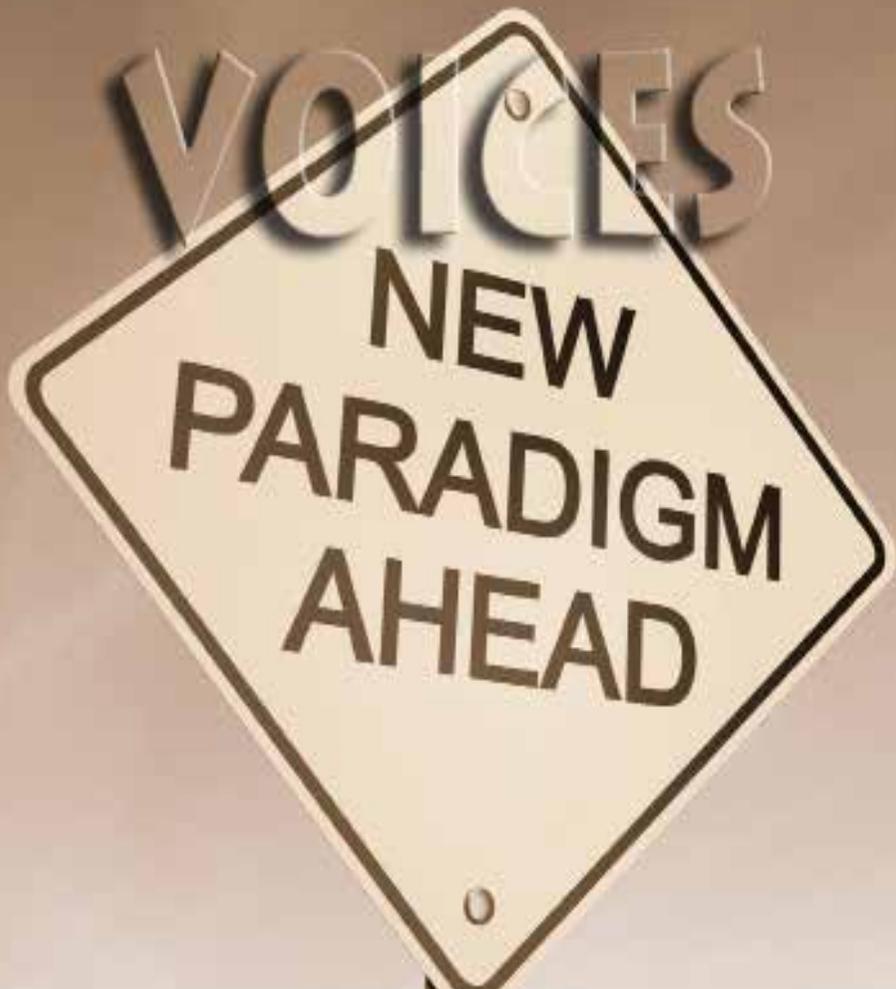
at: [eatwot.net/VOICES](http://eatwot.net/VOICES)

*(Interested theological authors and journals, please, contact)*

# VOICES

First issues of the New Series





**ECUMENICAL ASSOCIATION OF THIRD WORLD THEOLOGIANS**  
**ASOCIACIÓN ECUMÉNICA DE TEOLOGOS/AS DEL TERCER MUNDO**  
**ASSOCIATION OECUMÉNIQUE DES THÉOLOGIENS DU TIERS MONDE**  
**VOLUME XXXIV N° 2012/3-4 NEW SERIES JULY-DECEMBER 2012**

<http://eatwot.net/VOICES>

ISSN: 2222-0763