

LA CARNE DE DIOS: VÍRGENES, DIVINIDADES Y MALAS CONCIENCIAS TEOLOGÍA- LITERATURA

Diego Soto Morera^{1*}

Recibido: 30-11-08 / Aprobado: 20-3-09

“Los dioses eran muchos –pensaba–. Y donde hay tantos dioses
como pueblos, no puede reinar la concordia.”

Guerra del tiempo

Alejo Carpentier

“Ve su propio cuerpo de adolescente, de medio-hombre, donde
todos los rostros e imágenes –Cristo, Ezequiel, la vela– se anu-
dan y explican la carne del hombre.”

Las buenas conciencias

Carlos Fuentes

RESUMEN

Con tres distintos enfoques, los cuales conforman al final una unidad temática, ensayamos tres aproximaciones al mito fundante: *Dios se hizo carne*. Discutiendo con la creación *barroca*, la teología latinoamericana (en especial los

aportes de Franz Hinkelammert), así como la literatura latinoamericana (tomando como referente *Las buenas conciencias* de Carlos Fuentes) abordaremos los aportes de una teología que aboga por la *carnalización* como proyecto y horizonte de emancipación humana.

1 * Magister en Estudios Teológicos de la Universidad Nacional y académico de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión.

PALABRAS CLAVE

Divinidad, carnalidad, teología-literatura latinoamericana.

ABSTRACT

With three different approaches, which work as a unity, we focus the foundation myth: *God became flesh*, and its significances on Latin America writers. A discussion between Liberation Theology (specially with the work of Franz Hinkelammert) and Latin Ame-

rican Novel, where we considered the Carlos Fuentes's novel: *Las buenas conciencias*; provide us the scenario for consider new way of interaction and articulation of religion on society and theology thinking.

KEY WORDS

Divinity. Fleshness. Latin American Theology-Literature

Introducción

Este espacio es lúdico. Esto no significa ausencia de posicionamiento. El juego pone en cuestión (relativiza si se quiere) la continuidad o la eternidad de los órdenes e instituciones sociales. Incluso la muerte, recordando a Alves², es interpelada, cuestionada, relativizada mediante el juego: cuando los niños juegan a policías y bandidos, luego de los disparos, los muertos se levantan y vuelven al juego. Juego: espacio de la resurrección perpetua. El juego (y el trabajo según lo advierte Marx) es espacio para el desarrollo pleno de las potencialidades y facultades humanas. El dominio del juego es equivalente al dominio del cuerpo: en su campo el cuerpo se goza, se gratifica, se desarrolla, expande, potencia. Aporta un reconocimiento: somos cuerpo. En el dominio del cuerpo, a través del juego se crea: *poiesis*, *auto-poiesis*; nos reinventamos, re-creamos. Pero también se destruye, desconstruye, protesta, critica, relativiza, resiste, rebela, revela (horizontalmente). Al interior del juego el mundo es cuestionado.

2 Rubem Alves. *La teología como juego*. Buenos Aires: Aurora, 1982.

El juego permite, dada su condición, una lectura: el mundo es su texto. Aparece, en el juego, una hermenéutica, *hermenéutica lúdica*: el mundo se saborea; del gusto, el sentido. No sin razón la boca (o la denominada etapa oral) es una de las primeras formas de *in-corporar* el mundo. En los seres humanos, sin embargo, la lengua no es el órgano de caricia y sensación único o exclusivo. El mundo se palpa, el cuerpo se palpa, son espacios de *texturas*. Aparece la caricia. Con ella los seres humanos obramos entre nosotros una dimensión de encuentro auto-alter-gratificante. De la caricia brotan relaciones, mundos donde nos reconocemos *legítimos en la convivencia*. Caricia: reconocimiento entre sujetos, posibilidad para el acompañamiento entre sujetos. Frágiles; acaso legítimos por frágiles. Al acariciarnos efectuamos el paso en la historia de una dimensión que pone en cuestión todos los órdenes e instituciones, porque el reconocimiento entre sujetos se da más allá de la institucionalidad. Dimensión enteramente humana; humanizante, además. Es el juego de las caricias. La mano mantiene, sin embargo, esa doble dimensión de todo campo lúdico: crea ese espacio donde nos reconocemos legítimos (y frágiles) en la convivencia; pero puede también destruir, es protesta: *la mano que acaricia tiene uñas*; la protesta en cuestión interpela todo aquello que impide la caricia.

En adelante no desarrollaremos una reflexión en torno al juego, sino, inscritos en un juego, leeremos lúdicamente un campo fundamental para la teología, un mito fundante en particular: *Dios se hizo carne*³. Ensayamos nuestra aproximación en tres momentos: el arte, la teología y la novela. El binomio teología-literatura que intentamos precisar en adelante nos aporta un espacio para repensarnos. Nos seduce un trinomio de Carlos Fuentes: “Paradoja, metáfora,

3 La noción carnalidad ha sido desarrollada por Jonathan Pimentel, y presentada, de manera breve pero con profundas implicaciones y alcances, en su texto inédito: *Carnalidad y cristianismo* (2008). En adelante jugaremos, además, al interior de este desarrollo.

imagen, ¡a qué peligros conducís!”⁴. En tres escenarios desarrollaremos nuestro itinerario: los vitrales de la iglesia de la Inmaculada Concepción de Heredia; la reflexión en América Latina sobre la imagen de Dios y la formación de ídolos (Franz Hinckelammert) y, finalmente, la novela latinoamericana (*Las buenas conciencias* de Carlos Fuentes): el mito del héroe.

1. Hermenéutica geométrica: la mezcla como paradigma de pureza

1797: *Deo soli gloria in coelis et pax in terra*. Acontece el crepúsculo y una luz tibia baña el parque central de la ciudad de Heredia. Árboles, hombres, mujeres, niños, palomas, perros: escenario de la más variada mezcla de las especies, los sexos, tiempos; cópula a los pies de la iglesia de la *Inmaculada Concepción*. Pero ¿no es el templo en sí el lecho, la cama quimérica, donde cada uno de nosotros fuimos concebidos, en medio de una danza carnal, a una vez apasionada y desgarradora, fértil y violenta? Mirando con descuido, el único encuentro que se advierte dentro de las antiguas paredes es aquel especificado por los *santos padres*, donde la sustancia divina se une hipostáticamente al pan y al vino: cuerpo y sangre divina. Siendo ésta su condición, donde los elementos y naturalezas se unen sin *con-fundirse*, sin mancharse el uno con el otro, no cabe tan siquiera el concepto de mezcla: lo uno y lo otro, tú y yo, cielo y suelo, revolución y fiesta, accidente y esencia, muerte y vida, alma y cuerpo, divinidad y humanidad; aparecen escindidos por una delgada película invisible, como aquella que impide el abrazo erótico final entre el agua y el aceite, preservando, con esto, la supuesta *pureza* de la parte garante de la virtud: lo uno, el cielo, la esencia, el ser, el alma, Dios; donde lo puro se opone a la incorruptibilidad producto de la mezcla, el contacto, el contagio.

4 *La región más transparente*. México: Fondo de Cultura Económica, tercera edición, catorceava reimpresión, 1996.

Toma, de nuestra parte, una perspectiva distinta, un lugar nuevo a partir del cual mirar o echarle un vistazo a la realidad, para captar la calidez húmeda que el sudoroso encuentro entre dioses y diosas ha impregnado en las paredes de la antigua edificación. Precisamos, por tanto, de una iluminación diferente: la luz del crepúsculo. No porque el “búho de Minerva emprenda su vuelo al caer la tarde”, sino porque a esta hora la luz, acaso exhausta de tanto correr, irritado cada uno de sus corpúsculos por la propia incandescencia, ha perdido su cohesión interna y queda reducida a una onda susceptible, ciega ya por la prolongada irradiación. Los vitrales de la *Inmaculada Concepción* han esperado todo el día pacientes, conocedores de la debilidad de la luz, de su cansancio, de la pérdida de amalgama interior llegada esta hora, con el fin de asaltar cada rayo, mutilarlo y refractarlo en mil colores. Así, el espectáculo luminoso que nos asombra y encanta no es sino, visto desde la perspectiva de la luz, una fosa común, mausoleo, donde los restos cortados a cada onda han sido arrojados en cantidades y espacios precisos, sin avaricia, pero sin desmesura. Piras que a nuestros ojos lucen como la composición más perfecta, la conciliación más armoniosa y delicada de tonos y colores, son en realidad el más cruel de todos los espectáculos, a saber: *la mutilación luminosa*.

Luego de someter, de re-encauzar cada onda a su antojo, los vitrales nos relatan sus historias: el camino del cuerpo sagrado hacia su muerte; Marcos y el león, Juan y el águila, Lucas y el toro, Mateo y el ángel: primer signo de la mezcla⁵. También aparece Pedro con las llaves, y es que eso son los vitrales: llaves

5 Al respecto de estas imágenes, Carl Gustav Jung nos recuerda: “No se daba cuenta (ni se la dan muchos cristianos) de que esos animales son símbolos de los evangelistas y se derivan de la visión de Ezequiel y que eso, a su vez, tiene cierta analogía con el dios egipcio Horus y sus cuatro hijos” (*El hombre y sus símbolos*. España: Biblioteca Universal, traducción de Luis Escobar Bareño, 2002, p. 18). Nuestras tradiciones religiosas, mucho antes de llegar a nosotros, eran ya producto de la más diversa mezcla entre las culturas.

que posibilitan el acceso hacia una comprensión distinta. A la izquierda del templo, frente al Cristo, a través de un círculo multicolor se cuele una cascada luminosa que baña entera a la virgen⁶ con tonalidades cálidas. Luego de atravesar la nave central se llega a los pies de la imagen de la madre de Jesús. De nuevo, la sangre de la masacre luminosa la revive, la reviste, como si fuera un ídolo que se alimenta con sangre sacrificial, y nos la revela por primera vez, en el centro del *campus stellae* y con la luna por pedestal. La virgen está inscrita en una circunferencia sugerida por doce estrellas. Ahí yace *la madre*, serena, en el centro (diámetro) del círculo estelar, como si estuviéramos preñados de nuestra propia madre, con un vientre partido a la mitad.

No obstante, el relato de la luz no termina ahí. Las doce estrellas están colocadas con tal suerte, que al unir las con segmentos imaginarios obtenemos un *dodecágono regular*, aquel cuerpo matemático que otrora, en tiempos *pitagóricos*, constituía la estructura interna de todas las cosas del universo. Si la división por dos es el signo hermenéutico de la obra, de un dodecágono nacen dos hexágonos. El hexágono es la figura que delimita perimetralmente la estrella de seis puntas de David: dos triángulos equiláteros intersecándose en medio, bisecándose, vinculando el cielo y la tierra, en una unión perpetua que, a diferencia de la hipóstasis de la comunión, mezcla las partes: la divinidad *con-fundida* con la carnalidad y viceversa. Pero la virgen yace en medio de dos estrellas de David que se cortan entre sí, intersecándose, seccionándose (dos cielos, dos tierras, dos cuerpos *con-fundiéndose*); luego, las formas más rígidas de la geometría euclídea se han iterado en esta imagen con tal

6 Gramaticalmente debemos utilizar “la Virgen”, en alusión a María, madre de Jesús. No obstante, la protagonista de este relato no es una sola mujer. Son muchas. Representa una comunidad, donde diosas “paganas”, y también prostitutas sagradas, están anudadas y metaforizan la carne de seres humanos. La virgen, con minúscula, es también un nombre propio, de una comunidad de diosas, pero diferente. Su pureza, antes que la de un cuerpo nunca tocado, yace en la orgía de la cual es producto.

suerte que una geometría fractal simple nos devuelve de este espectáculo, de esta verdadera danza geométrica un *Cristal de Agua*: ahí yace la madre, en el eje central de un cristal de agua.⁷

En 1509 el fraile franciscano (y matemático) Luca Pacioli (1445-1517)⁸ propone, en su obra *De Divina Proportione* (cuyos grabados son, quizás, precedentes de M.C. Escher), las proporciones requeridas por las creaciones artísticas. En particular, Pacioli expone la anatomía de un hombre perfecto, la cual satisface que la relación entre su altura y la distancia desde el ombligo a la punta de su mano es el número áureo. Sin embargo, un colaborador suyo realizó el grabado que corresponde a estas medidas de perfección: Leonardo Da Vinci nos expone, en su obra *El hombre de Vitruvio*, a un hombre inscrito en un círculo, centro del universo. Para este *hombre de Vitrubio* las puntas de sus dedos se mueven según el radio áureo que circunscribe perimetralmente su cuerpo perfecto, que a su vez tiene a sus pies la base de un cuadrado cuya longitud lateral es también la razón áurea. Las figuras más simples, sólidas y rígidas sirven de base y límite a la creación del ser humano perfecto según la razón de la Europa renacentista, no muy distante de la geometría euclídea de la Grecia clásica⁹.

7 En su obra *La geometría fractal de la naturaleza*, el matemático Benoit B. Mandelbrot nos muestra la construcción de este cristal de agua a partir de una estrella hexagonal de David utilizando las curvas de Koch (ver: *The fractal geometry of nature*. New York: W. H. Freeman and Company, 1977, pp. 42-45).

8 Ángel Ruiz, *Historia y filosofía de las matemáticas*. Costa Rica: EUNED, 2003, pp. 211-213.

9 La geometría euclídea no corresponde al total de la geometría conocida. No obstante, es la más común en nuestros sistemas educativos. Mandelbrot dice respecto de esta geometría: "Why is geometry often described as 'cold' and 'dry'? One reason lies in its inability to describe the shape of a cloud, a mountain, a coastline, or a tree. Clouds are not spheres, mountains are not cones, coastlines are not circles, and bark is not smooth, nor does lightning travel in a straight line" ("¿Por qué la geometría frecuentemente se describe como 'fría' y 'seca'? Una de las razones yace en su incapacidad para describir la forma de una nube, una montaña, una línea costera o un árbol. Las nubes no son esferas, las montañas no son conos, las líneas costeras no son círculos, y la corteza no es lisa, ni viaja el rayo en línea recta". *The*

Ese hombre se extiende hasta los límites de su jaula áurea. No danza, está preso y no puede (ni quiere) escapar. Sus extremidades apuntan al exterior como las agujas de un reloj; no obstante, para él no pasa el tiempo, ese tiempo babeante de minutos y segundos que drena los cuerpos; es eterno e incorruptible, porque está muerto. No admite mezcla, está cerrado a todo encuentro, nada entra ni sale; su pureza se consume en su piel: se tiene a sí mismo como alfa y omega. ¿No es este hombre el reflejo más fiel del Dios de la teología tradicional?

Comporta un ingenio distinto, dicho mejor, una sabiduría aplicada al arte, tomar la imagen de una mujer, diosa, y a partir de un desdoblamiento de las formas de la geometría clásica, inscribirla como el eje central de un *crystal de agua*: ¿qué nos sugiere este desdoblamiento de la geometría elemental? Este es el segundo signo de la mezcla presente en la iglesia de la *Inmaculada Concepción*, sugerido por la luz de los vitrales: nuestras vírgenes corresponden a la representación de un encuentro, de una danza que funde en abrazo recurrente las diversas divinidades femeninas, la mayoría de ellas referidas al agua, tanto de África como

fractal geometry..., p. 1, traducción nuestra). Si con la geometría euclídea quisiéramos dibujar el mundo, tendríamos que comenzar por cortar cada cosa para que se ajustase a sus duras e inmóviles formas. Un buen ejemplo de esta condición lo encontramos con *El Quinto Postulado* de Euclides (“dada una recta y punto fuera de ella existe una única recta que contiene al punto y es paralela a la primera recta”); por largo tiempo, apareció como una verdad incuestionable, reflejo del propio cosmos; de esto comenta Stephen Hawking: “Durante el auge de la era newtoniana, algunos filósofos como Emmanuel Kant nunca dudaron de la certeza del axioma euclidiano. Pero sí se preguntaron sobre la naturaleza de la verdad. ¿El postulado del paralelismo era una verdad del cosmos o era sólo contingentemente verdadera? Por supuesto, desde el advenimiento de la revolución einsteniana, sabemos que el postulado del paralelismo no es para nada cierto en nuestro cosmos. El cosmos espacio-temporal einsteniano en el que vivimos es curvo. La geometría euclídea y la física newtoniana son sólo aproximaciones” (*Dios creó los números. Los descubrimientos matemáticos que cambiaron la historia*. Barcelona: Crítica, 2006, p. 3). El universo se vierte, como el agua que rebasa la taza; sus formas se deslizan sobre las superficies duras compiladas por el matemático alejandrino, quien tuvo que afrontar la crisis helena suscitada por la aparición de esos números bárbaros, aún denominados irracionales.

de Medio Oriente, así también como en las tradiciones celtas y por supuesto, aborígenes¹⁰. A través del espectáculo luminoso, este mundo oculto y secreto se dibuja frente a nosotros. La obra de Da Vinci está ahí; inmóvil, petrificada en su noción euclídea y áurea de perfección: ese hombre preso en un círculo cerrado no admite que nada entre o salga, no permite encuentro, ni mezcla; al exterior únicamente escapa su mirada desoladora. Por otro lado, la virgen de la *Inmaculada Concepción* danza, dobla la rigidez euclídea y se nos revela como divinidad del agua cada atardecer, bañada por un sol cálido, sostenida por un cuarto de luna resplandeciente. Todas las diosas yacen en esta misma imagen; ella es el signo mismo de la mezcla de las diosas (diosas que bailan entre ellas), como lo recuerda Carlos Fuentes a propósito de las *vírgenes latinoamericanas*:

Asimismo, de la misma manera que, en México, Tonantzin, la diosa de los aztecas, se convirtió en la virgen morena de Guadalupe, en Cuba la diosa africana del Mar, Yemayá, se convirtió en Nuestra Señora de Regla, patrona de los marineros y particularmente del puerto de la Habana, en tanto que Ogún, deidad africana de los herreros, se convirtió en san Pedro, a quien le fueron dadas las llaves del paraíso.¹¹

10 En un pasaje de la obra *Malinche* de Laura Esquivel, la autora nos relata la historia de la virgen de Guadalupe: “Sin saber por qué, recordó a la Virgen de Guadalupe, esa virgen morena cuya imagen Jaramillo y ella tenían colgada sobre la cabecera de su cama. Era una virgen venerada en la región de Extremadura, España. Jaramillo le contó que la virgen original estaba tallada en madera negra y mostraba a la Virgen María con un Niño Dios en brazos. Jaramillo talló para ella una reproducción y mientras lo hacía le contó que durante la conquista árabe en España, los frailes españoles, temiendo una profanación de la imagen de la Virgen María, la habían enterrado junto a las riberas del río Guadalupe –palabra que se castellanizó del árabe *wad al luben*– y que significa ‘río escondido’; por eso cuando años más tarde un pastor la encontré enterrada, la llamaron como al río, Virgen de Guadalupe”. (Buenos Aires: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, 2006, p. 187).

11 *El espejo enterrado*. México: Taurus, 1998, p. 287.

En un análogo con la mecánica cuántica, en que las partículas se comportan de una forma distinta al medirlas, las diosas, en ausencia de observadores, saltan de la imagen y danzan por todo el lugar, porque el círculo estelar no está cerrado, sino sólo sugerido por las doce estrellas; cuando el observador toma conciencia de que ha estado perdido y mira, las diosas se cuelan por entre las estrellas y retornan a la imagen inmóvil; testimonio latente y perpetuo de una danza, de un encuentro, de una mezcla. La imagen está abierta de modo que sus elementos escapen o ingresen; su perímetro no es la jaula áurea de *Vitrubio*, sino sólo una sugerencia: una metáfora superpuesta sobre otra. La virgen no se consume en sí misma, la mezcla es su origen y horizonte, de ahí que no acaba de recrearse, de renacer cada atardecer.

Siguiendo estas claves, de cara a estas imágenes en las cuales nos reflejamos, debemos reconsiderarnos a nosotros mismos en América Latina en tanto hijos de la más variada diversidad cultural, herederos de la más grande riqueza; no es sino a través del reconocimiento de que nuestros cuerpos están conformados a partir de la mezcla, en las más heterogéneas proporciones, de las distintas culturas europeas, africanas, aborígenes y asiáticas, que lograremos aceptarnos y reconocer a nuestras comunidades, tal y como somos. Y entonces, acoger y reconsiderar nuestros cuerpos, barrios, pueblos, como espacios donde la construcción de relaciones humanas emancipadoras es una posibilidad tangible a partir de la pluralidad que, lejos de un obstáculo, representa el punto de partida con mayores posibilidades. En este sentido, nuestro esfuerzo es un intento por responder a aquella *conciencia*, inculcada a través de los más diversos mecanismos sociales, según la cual la mezcla es signo de culpa y vergüenza, *impureza*. A la luz de esta conciencia enajenante se nos ofrece la negación y el rechazo como la actitud más correcta, ya sea del indio o la india, la africana o el africano, la asiática, el asiático, el aborígen,

la aborígen, el español, la española, el árabe, la árabe, el judío, la judía, presente, inevitablemente, en cada uno de nosotros, en tanto signo de irracionalidad y barbarie.

La imagen de la *Inmaculada Concepción* es símbolo de la riqueza de la mezcla. ¿No es esa la sabiduría implícita en el arte barroco? ¿No se nos sugiere con cada creación de esta manifestación artística que la verdadera pureza no se encuentra en el elemento cerrado, impenetrable, incorruptible, hipostático, sin contaminación ni mancha; sino, por el contrario, en medio de la riqueza de la mezcla, el vínculo, el baile indecente donde se rozan y encuentran las partes?¹² Para acceder a esta comprensión, precisamos de una mirada distinta, que también nos es sugerida por la virgen iluminada a través de los vitrales bajo la luz tenue del crepúsculo. De las estrellas que rodean a la virgen, únicamente cuatro se vinculan con segmentos congruentes y correspondientes que atraviesan transversalmente la imagen, conformando un *paralelogramo hermenéutico*: el segmento que pasa por los ojos de la imagen atraviesa su sexo.

El acceso a la realidad rebasa el *cogito*, así como la realidad misma rebasa los costados del universo euclídeo, y ocupa o precisa de todo el cuerpo. Es posible que, entre las diosas presentes en esta imagen, también haya sido invocada *Baubo*, esa divinidad femenina griega que no tiene cabeza: habla por su sexo y mira por sus pechos. Diosa de los chistes obscenos, su acceso a la realidad no es otro que el tacto, la caricia, el baile indecente, la risa¹³;

12 Esto sostiene Fuentes con respeto al Barroco en sus más variadas manifestaciones: “Tanto Martí como Posada, Rubén Darío como Sor Juana Inés de la Cruz o el escultor Aleijadinho, extrajeron su creación original de la gran riqueza de las tradiciones que, por fortuna, componen la existencia latinoamericana. Para nuestros más grandes artistas, la diversidad cultural, lejos de ser una carga, se convirtió en la fuente misma de la creatividad” (*Espejo enterrado...*, p. 435).

13 También las diosas totonacas ríen a carcajadas y danzan con sus caderas desnudas al calor del fuego. Octavio Paz nos recuerda: “La risa es anterior a los dioses. A veces

su consejo y valor más alto: la mezcla, paradigma y contenido de la pureza misma. Adentrándonos más, yace el reconocimiento de nuestra carnalidad: no el cuerpo del individuo que tiene a la piel como barrera infranqueable separándonos, desgarrándonos definitivamente de lo otro; sino el cuerpo como símbolo o relato de que antes de una esencia somos *encuentro, relación con otro*, procesos de construcción política de humanidad, reproducción de vida; y todavía más, tenemos en la relacionalidad, en el encuentro, en la caricia, la forma de obrar la presencia de Dios: sobre esta noción nos pronunciaremos en adelante.

A la cópula que acontece en las afueras del templo, en el parque, la sigue o acompaña aquella que ocurre a través o sobre los cadáveres luminosos, entre las distintas divinidades femeninas del mundo. La carnalidad, el tacto, la caricia, el banquete, la satisfacción corporal: aparecen como el lente para leer esta realidad que somos, bajo la cual nos reconocemos hechos a imagen y semejanza de las divinidades en América Latina, esto es, bajo el signo de la mezcla. Carnalidad y divinidad son, la una para la otra, metáforas. Hablar de Dios en Latinoamérica es asumirnos, a cada uno de nosotros, como *relato carnal*, de modo tal que podamos des-cubrirnos por primera vez: retomar esta, nuestra plural condición, es la tarea que nos corresponde. Mirando con estos ojos la realidad, la inscripción en la fachada del templo de la *Inmaculada Concepción* deja de hablar de dos realidades separadas (*coelis et terra*); ahora quedan disueltas, mezcladas: cielo-tierra (carnalidad-divinidad); *con-fundidas* a través de esta nueva mirada que lee: *Gloria Dei, vivens homo/vivens mulier*.

los dioses ríen. Burla, amenaza o delirio, su risa estentórea nos aterra: pone en movimiento la creación o la desgarradura [...] En el principio era la risa; el mundo comienza con un baile indecente y una carcajada” (*Los signos en rotación y otros ensayos*. Madrid: Alianza, 1983, p. 28). Ellas también han sido invitadas, quizás en primera línea, a la danza geométrica de la *Inmaculada Concepción*.

2. Destino del cuerpo, destino de Dios: *La lucha de los dioses*. Teologías latinoamericanas

Tenemos como precedente una tradición latinoamericana de producción teológica con una clave muy propia y novedosa, la cual, en su diversidad y pluralidad intrínseca y característica, se presentó como *Teología Latinoamericana de la Liberación*. Con respecto al concepto de Dios dentro de este modo de producción de teologías, el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) produjo, a finales de la década de los setenta y principios de los ochenta del siglo pasado, un texto titulado *La lucha de los dioses. Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios Liberador*, el cual reúne la reflexión de varios de los principales exponentes de esta teología en torno al concepto, mejor, problema de Dios en América Latina (texto que cuenta únicamente con el aporte de hombres). Al referirnos a este texto, nuestra intención no es la de volver dogma un modo de reflexión teológica: ni exaltación ni rechazo, son aportes valiosos para interpretarnos a nosotros mismos; no obstante, deben adecuarse y criticarse si deseamos ser consecuentes con el compromiso que esta misma teología asumió en América Latina.¹⁴

La presentación del texto muestra el enfoque epistemológico-teológico que caracteriza a la obra en su conjunto: “El problema central hoy en América Latina no es el problema del ateísmo, el problema ontológico, existe o no existe Dios. Ser o no ser, esa no es la cuestión”¹⁵. El problema central para estas teologías es

14 Nos parece pertinente el llamado de Jonathan Pimentel: “En tiempos de homenajes, es fácil conformarnos con ser correctos y no decir la palabra propia, aunque sea incómoda. Nuestros antecesores y antecesoras se merecen, más que aplausos y condecoraciones, nuestra sinceridad y nuestra disposición para ser interlocutores, no aduladores” (“Epistemología y teología en Ivonne Gebara: discusión introductoria”, en *Revista Ecuménica*, Vol. 2, núm. 2, 2007, 174).

15 Debemos apuntar, sin embargo, el atrevimiento de incluir la diversidad de posturas con respecto a Dios presentes en la obra, y en general en las teologías latinoameri-

la idolatría en tanto culto, confianza y esperanza depositada o puesta en falsas divinidades (lógicas político-económicas) actoras y productoras de vulnerabilidades, las cuales, bajo la promesa de bienestar y garantía de la vida, terminan por traer la muerte. La propuesta es una fe *anti-idolátrica*, que denuncia y rechaza los fetiches de la opresión económica, política y religiosa, y emprende un proceso de *búsqueda del Dios verdadero*. La obra utiliza, para presentar su conjunto de reflexiones, la tradición bíblica de la lucha de Yhwh en contra de los dioses falsos, ídolos de los pueblos vecinos de los hebreos.

El criterio elegido para discernir entre *Dios verdadero* y *divinidades falsas* —o bien, si se prefiere, entre *búsqueda del dios verdadero* (fe antiidolátrica) e *idolatría*— a lo largo de la obra nos parece muy bien resumido en el trabajo de John Sobrino, en la siguiente idea: “Aquel Dios será verdadero en nombre del cual se genera la vida; y se avanzará en el culto al verdadero Dios en el proceso de generar vida. Y, a la inversa, aquéllas serán falsas divinidades en cuyo nombre se genera muerte; y se caerá cada vez más en la idolatría en la medida en que se siga generando muerte”¹⁶. Este sería el criterio de acceso propuesto por estas teologías a la cuestión sobre Dios: no interesa la cuestión ontológica tanto como la problemática de la idolatría. Así, por ejemplo, desde este enfoque adquiere sentido que el ser humano sea *hecho a imagen de Dios*, pues, según explica Pablo Richard: “Sólo el hombre es imagen de Dios [...] sólo la imagen del *hombre liberador* nos revela la trascendencia del Dios verdadero”¹⁷. Ser imagen de Dios no

canas, en una fórmula, en una misma idea, noción o postulado. Muchas de las posiciones son críticas entre sí; incluso, en varios casos, opuestas. Sin embargo, el equipo del DEI sugiere claves de acceso al problema de Dios que pretenderían caracterizar al conjunto.

16 “La aparición del Dios de vida en Jesús de Nazaret”. En: Pablo Richard *et al.* *La lucha de los dioses. Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador*. San José: DEI, 1989, tercera edición, 80.

17 “Nuestra lucha es contra los ídolos. Teología bíblica”. En: Richard *et al.*, *La lucha de*

es, tampoco, una cuestión de esencia, sino un proceso histórico: el ser humano se hace imagen de Dios en tanto emprende procesos de liberación, manifestando con esto la trascendencia de Dios. De nuevo se da por sentado el enfoque de las *teologías latinoamericanas*: el problema con respecto a la divinidad tiene que ver con la búsqueda del Dios verdadero expresada en una forma de enfrentamiento con las lógicas político-económicas que suponen la producción de vulnerabilidades como condición *sine qua non* de la producción de capital (ídolo privilegiado). Esta búsqueda queda caracterizada, entonces, por una crítica de todas las divinizaciónes de los sistemas autores de muerte en tanto ídolos: dioses muertos que generan muerte, es decir, la búsqueda del Dios verdadero está mediado por una lectura antiidolátrica de la realidad.

Dentro de los programas de lectura antiidolátrica de la realidad tenemos, en América Latina (y apartándonos de la obra antes citada), las reflexiones de Franz Hinkelammert para el desenmascaramiento de divinidades falsas o lectura de las divinizaciónes de modelos sociopolíticos productores de muerte. Cercano a una tradición iconoclasta en la historia de la hermenéutica occidental, caracterizada por un lectura desde la sospecha, dentro de la cual Gilbert Durand considera a Freud, Levi-Strauss, Nietzsche y Marx¹⁸, Hinkelammert comprende todo proceso histórico como una cabeza de Jano: una cara la conforma el sistema de las relaciones sociales, políticas y económicas que estructuran, modelan y especifican el mundo humano; la otra es el mundo mítico de los seres humanos que conforma/legitima o desarticula/descalifica los espacios relacionales donde se gesta. No existe una cara sin la otra; ambas se afectan entre sí: el cambio en una varía, ine-

los dioses, 15.

18 Gilbert Durand. *La imaginación simbólica*. Traducido del francés por Marta Rojzman. Buenos Aires: Amorrortu: 1971, 119.

vitablemente, el semblante de la otra. La crítica del mundo mítico debe acompañar cualquier crítica al mundo de las relaciones sociopolíticas, es decir, las guerras de la tierra son acompañadas por las batallas en el cielo, y viceversa:

Eso mismo decía Tschou en Lai, el ministro de relaciones exteriores del gobierno de Mao: no hay revolución en la tierra sin revolución en el cielo. Se refería al replanteo del confucianismo que llevaba a cabo el régimen de Mao en China. No solamente hay una historia del cielo que reproduce en términos celestes la historia de la tierra. Efectivamente, las rebeliones en la tierra son acompañadas por rebeliones en el cielo. Pero eso mismo vale en términos mucho más amplios. Tampoco hay contrarrevoluciones en la tierra sin que haya contrarrevoluciones en el cielo [...] Toda realidad en la tierra se vive en términos celestes también.¹⁹

Esto va mucho más allá de Feuerbach (*Dios hecho a imagen del ser humano*), pues no se reduce a ver en el mundo mítico una proyección del mundo social. Mucho más allá de Peter Berger, en tanto el *cosmos sagrado* no es reducido a un agente exclusivamente legitimador del mundo social, en tanto la religión establece un vínculo unidireccional (legitimador) entre orden social y *cosmos sagrado*²⁰, lo que Hinkelammert hace es un análisis de la realidad y sus dioses según el programa de Marx. Este tipo de análisis lo explica Marx en los siguientes términos: “En efecto es mucho más fácil encontrar mediante el análisis el núcleo terrenal de las imágenes nebulosas de la religión que proceder al revés, partiendo de las condiciones de la vida real en cada época

19 Franz Hinkelammert. *El sujeto y la ley. El eterno retorno del sujeto reprimido*. Heredia: EUNA, 2005, primera reimpresión de la primera edición, p. 446.

20 Peter Berger. *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu, 1971. Ver en especial el capítulo dos de la primera parte: “Religión y construcción del mundo”.

para remontarse a sus formas divinizadas. Este último método es el único que puede considerarse como el método materialista y por tanto científico”²¹. Corresponde, así, a un análisis de las imágenes míticas a partir de las condiciones y relaciones propias de los contextos sociales en los cuales fueron gestadas. Esta hermenéutica establece, por tanto, una biyección (relación biunívoca y bilateral) entre las relaciones humanas (en especial las de sometimiento y sujeción) de un contexto social determinado y las imágenes míticas que produce. Al interior de este espacio mítico pueden acontecer dos procesos: por un lado, puede legitimarse el espacio relacional (es decir, los modelos sociopolíticos y económicos sobre los cuales se configura el mundo humano), con lo cual sirve de base para la reproducción y perpetuación de tales modelos de relaciones y sus instituciones; o bien, por otro lado, rechaza y denuncia los espacios relacionales del mundo humano, con lo cual se establece u ofrece una cuota de sentido a partir de la cual es posible cambiar la configuración relacional del mundo humano y sus institucionalizaciones. Sin mundo humano no hay mundo mítico, pues este es producto de relaciones humanas; pero sin mundo mítico la continuidad, vivencia o la transformación y el cambio de los mundos humanos no sería posible. De ahí que el mundo mítico sea mucho más que una proyección del mundo humano: constituye el espacio donde las estructuras institucionales son posibles o condenadas.

En una línea similar, reiteramos, dentro de la teología latinoamericana se estableció un método de lectura del mundo y del espacio mítico denominado *discernimiento de los dioses*, o bien, desenmascaramiento y rechazo de los ídolos en tanto formas divinizadas y legitimadoras de aquellas institucionalizaciones socioeconómicas productoras y autoras de vulnerabilidades y empobrecimiento presentes en América Latina. De ahí que el

21 *El Capital*. Tomo I. México: Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 303.

acercamiento principal de cara a las divinidades no fuera la vía ontológica: *¿existe o no Dios?*, sino la *fe antiidolátrica*, la búsqueda del Dios verdadero en medio de ídolos, de dioses muertos autores de muerte. Se entendió bien que esta búsqueda del Dios verdadero era la base para la concreción de relaciones humanas libres de toda opresión; la liberación no se agotaba en dicha búsqueda, pero no existiría liberación sin ella. Luego, en una inversión de los planos de la reflexión dentro de la teológica tradicional, advirtió la teología en América Latina que el destino de Dios y el destino del cuerpo están estrechamente vinculados.

La lectura del mundo mítico se convierte, dentro del proceso de liberación según Franz Hinkelammert, en una etapa imprescindible, debido a que el surgimiento del mundo mítico acontece en el contexto de una tensión con la racionalidad instrumentalizada (cuyo centro es el principio de causalidad y los juicios medio/fin) en el interior mismo de la institucionalidad. La lectura de las falsas divinidades arroja luz sobre los senderos de liberación, puesto que el espacio mítico aparece justo ahí donde la irracionalidad de esta racionalidad, que pretende ocultarse, se manifiesta:

Los mitos aparecen más allá de la razón instrumental, en cuanto la irracionalidad de la razón instrumental se hace notar o es notada. Esta irracionalidad de lo racionalizado aparece como amenaza a la vida y la respuesta elabora los mitos como marcos categoriales para el enfrentamiento con estas amenazas de la vida. Aparecen también mitos que niegan estas amenazas para la vida y que tienen el carácter de mitos sacrificiales, que celebran la muerte para la vida.²²

22 Franz Hinkelammert. *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad: materiales para la discusión*. San José: Arlekin, 2007, p. 67.

Para Hinkelammert, los mitos aparecen en cuanto se manifiesta, se muestra o se hace notar la irracionalidad de la racionalidad instrumental, inherente a los juicios medio/fin y el principio de causalidad, que opera y funda modelos institucionales. La percepción de esta irracionalidad no se debe a un ejercicio analítico de círculos académicos. Los mitos no son relatos de un mundo etéreo, sin materialidad, recordemos: constituyen, legitiman o rechazan prácticas, hábitos, institucionalizaciones al interior de la vida humana, son la arena donde lo divino y lo corpóreo vuelven a reconciliarse. Esta irracionalidad de la racionalidad se percibe, se nota, porque produce necesidades, vulnerabilidades, dolores sentidos en el cuerpo, en la carne individual y colectiva. Esta irracionalidad se nota porque irrita. Y a partir de esta irritación (o bien, a partir de la negación de tal irritación) se reproduce y genera el espacio mítico como rechazo de estas lógicas de opresión (o también, como su justificación y legitimación).

Y es que esta irracionalidad en el marco categorial de Hinkelammert no es sino negación, abstracción de la corporalidad, de la necesidad y, en última instancia, de la muerte: “Instituciones perfectas son instituciones pensadas en un ámbito sin riesgo. A través del uso del supuesto del conocimiento perfecto el concepto trascendental elimina teóricamente el riesgo. Pero el riesgo clave en la vida humana es la muerte. Por lo tanto, los conceptos trascendentales de la institucionalización perfecta, por fuerza, se abstraen de la muerte”²³. La irritabilidad que produce esta irracionalidad es producto de la *abstracción del cuerpo y de la muerte*. El objeto de sus cálculos es un ser inmortal. Abstraer la

23 Franz Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*. San José: DEI, tercera edición, 2000, p. 260. También cuando se refiere al cálculo de esta racionalidad advierte dicha abstracción como axioma del proceso: “Se trata efectivamente de un procedimiento que está en la raíz de toda razón instrumental. No podemos calcular nada sin hacer abstracción de la muerte, porque cada cálculo se refiere al tiempo de reloj y tiempo no es tiempo de reloj sin esta abstracción [...] Toda acción racional en el sentido del cálculo medio-fin tiene esta abstracción como su base” (*Hacia una crítica...*, p. 72).

muerte, en la racionalidad instrumental, no significa disolver la muerte, ni detener la necesidad ni satisfacerla. La muerte, al ser negada, se acentúa en la obra de esta racionalidad: “Al abstraer de la muerte, esta acción es ciega en relación a los problemas de la muerte. Siéndolo, promueve la muerte, aunque tenga otra apariencia”²⁴. El mito refiere, en Hinkelammert, al rechazo o justificación de esta abstracción de la muerte.

De cara a la presencia de esta amenaza, derivada de la abstracción de la muerte y la corporalidad en la racionalidad instrumental, núcleo de su irracionalidad intrínseca, surge el espacio mítico: *el espacio mítico es la otra cara de la acción instrumental. El uno no puede existir sin el otro*, dentro de la perspectiva de Hinkelammert. Y es que el espacio mítico en esta perspectiva surge precisamente de nuestra condición de seres vivos enfrentados a la muerte; toda nuestra vida, es, acá, relación vida-muerte: “Es una vida amenazada por la muerte, que insiste en su vida superando la muerte y que al fin sucumbe a la muerte. La muerte es la catástrofe de la vida”²⁵. Muerte acá es catástrofe y constituye la raíz de todos los males: “La raíz de todos los males es la muerte, y la raíz de la superación de todos los males es la superación de la muerte”²⁶. Todo pensamiento, al desarrollarse al interior de este espacio mítico, se desarrolla en tanto enfrentamiento con la muerte. El mito aparece ahí donde esta muerte se abstrae o se propone como condición para la vida (mitos sacrificiales); ya sea en forma de denuncia, o bien, de legitimación de tal abstracción²⁷. Los modelos de Dios que surgen en ambos marcos o

24 *Hacia una crítica...*, p. 74.

25 *Ibíd.*, p. 69.

26 *Crítica a la razón utópica*, p. 259

27 Es la crítica, muy pertinente, que realiza Hinkelammert a Peter Berger, cuando este último establece como única función del pensamiento mítico-religioso legitimar el *nomos* socialmente constituido. Hinkelammert apela: “Del cosmos sagrado igualmente se puede derivar la negación del *nomos* de una sociedad siempre y cuando la imitación del cosmos sagrado permite constatar ausencias y fallas del *nomos* de la

estructuras míticas adoptan su rechazo o justificación de la *abstracción de la muerte*.

Así, dioses y diosas aparecen, surgen, cambian dentro de este espacio mítico. En tanto dichas mitologías ofrecen y justifican la legitimación de la abstracción de la corporalidad y abstracción de la muerte, son imágenes sacrificiales que promueven, validan y justifican la producción de vulnerabilidades y víctimas; son por tanto ídolos, actores de muerte. La práctica humana que se deriva de esta legitimación por parte del mundo mítico es idolátrica; son prácticas que niegan nuestra corporalidad, su lema es: *tengo cuerpo*. No obstante, surgen relatos, mitos, modelos de Dios que denuncian y rechazan la abstracción del cuerpo y de la muerte; sus símbolos proveen de energía y significado a aquellas movilizaciones sociales que asumen como camino reencauzar las prácticas idolátricas hacia modelos humanos autogratificantes, a través de la transformación de aquellos modelos sociales autores de vulnerabilidades y víctimas. El espacio mítico liberador ofrece el espacio donde opera *la imaginación de otros mundos*.

Una palabra con respecto a esta imaginación. Franz Hinkelammert habla de *imaginación trascendental*. No obstante, surge una dificultad que el autor no advierte en esta imaginación trascendental según la concibe. Recordemos que esta imaginación trascendental “imagina la existencia corporal en su plenitud y, por fuerza, tiene que imaginarla sin la muerte: esta tierra sin muerte es la única expresión explícita resumida de imaginación trascendental”²⁸. Pensada en estos términos, la imaginación trascendental, nacida en el interior del espacio mítico –porque den-

sociedad, que es el sistema institucional establecido. La religión en todos los casos tiene esta doble cara. Puede ser transformada en legitimación del nomos, o puede aparecer como crítica y hasta como rebelión en contra del nomos social” (ibídem, p. 45).

28 Ibídem, p. 259

tro de esta teoría todo pensamiento se da al interior del mundo mítico²⁹—, desemboca, en tanto anhela la superación de la muerte, en parálisis del espacio mítico mismo: superada la muerte, queda superado el mundo mítico que surge del enfrentamiento con la muerte; queda un mundo mítico en estado de estancamiento como el quinto sol antes del sacrificio colectivo de los dioses aztecas hace muchas noches en Teotihuacan.

Así, aparece el estatismo que Hinkelammert critica a la utopía estática del tipo Tomás Moro en su propio pensamiento: si bien no supone *a priori* que todas las cosas están “ordenadas”, imagina un espacio con ausencia de la muerte, donde queda disuelto el mundo mítico y, junto a él, la capacidad humana de pensar e imaginar *otros mundos*. Hay una evidente circularidad: la imaginación trascendental, al imaginar mundos sin muerte, imagina mundos sin imaginación posible, pues la imaginación surge, en Hinkelammert, al interactuar con la muerte. Ergo, en el intento mismo de consumir la muerte, consume, por tanto, la vida.

Surge entonces una necesidad de criticar el marco categorial de *Crítica a la razón utópica*. No proponemos un retorno a lo sacrificial, ni un culto necrófilo. Lo que cuestionamos es considerar la muerte como catástrofe, raíz de todos los males: la muerte es parte integrante de nuestra carnalidad. Habría que aplicarle al pensamiento de Hinkelammert en torno a la muerte, aquello que él mismo dice del hambre: “*En realidad lo malo de la pobreza no es el hambre. El hambre es algo bueno. Lo malo es la imposibilidad de satisfacer el hambre [...] El corte entre el hambre y su satisfacción*

29 Franz Hinkelammert plantea: “Hay que hablar del espacio mítico. Aparece y el pensamiento humano se desarrolla en su interior. Este espacio no es creado, sino está dado. No podemos no tenerlo o no ocuparlo. El pensamiento se desarrolla en él. No tiene delimitación, porque no hay nada afuera de él. Pero tiene un origen” (*Hacia una crítica...*, p. 68). Por supuesto, tal como lo hemos planteado ya, este origen es el ser humano enfrentado a la muerte.

produce la desgracia”³⁰. La desgracia de la vida no es la muerte; la muerte en sí no es mala; lo nocivo y perverso es la producción de víctimas y vulnerables como base de la reproducción de determinados sistemas sociopolíticos. Esta institucionalización de la muerte es la que presenta la muerte (del individuo aislado) en tanto catástrofe, y legítima por tanto el sacrificio. Una aclaración que podría arrojar alguna luz sería precisamente esa: muerte no es lo mismo que producción de víctimas.

Dicho esto, volvamos a aquella imaginación que propone y co-crea a partir de una comprensión: *somos cuerpo* (afirmación comunitaria), que vendría a ser, en oposición a la idolatría, fe. Este espacio mítico en su radicalidad expresa: *Dios se hizo carne; la carne, Dios*. La divinidad, acá, pasa por el reconocimiento del propio cuerpo en tanto cuerpo de necesidades, deseos, sueños, utopías, angustias, dolores, derrotas. Recordemos que, en Hinkelammert, “cuerpo significa: comer, tocar, beber. La resurrección es, en este contexto, siempre volver a ser tocado, volver a comer y a beber”³¹. Cuerpo es caricia, testimonio de una relación, de un encuentro que debe reiterarse: encuentro con otro a través de la caricia. La divinidad que rechaza y denuncia la irracionalidad de la racionalidad en tanto abstrae el cuerpo, asume su propia carnalidad y promueve el espacio donde esta se reproduce, goza y queda satisfecha: reconoce la caricia como su paso por la historia; hace del encuentro entre seres humanos que se aceptan legítimos en la convivencia su presencia; luego, la cuestión sería: *¿cómo obrar o actuar la presencia de Dios en la historia humana?* O bien, lo que es lo mismo: *¿cómo establecer relaciones sociopolíticas donde la reproducción de la corporalidad y la satisfacción gozosa de sus necesidades sea el criterio producción de humanidad?* La presencia

30 *Crítica a la razón utópica*, p.257.

31 *Las armas ideológicas de la muerte. El discernimiento de los fetiches: capitalismo y cristianismo*. San José: EDUCA-DEI, 1970, p. 100.

o manifestación de lo divino no se da en la manipulación solipsista, por parte de un individuo, de aquellos conjuntos sígnicos (y muchas veces cínicos) con precios baratos en el mercado, que conjuran las fuerzas del más allá buscando favoritismos; no, lo divino se manifiesta dentro de las comunidades de *caricia*, porque es ahí donde la reproducción de la corporalidad acontece, y con ella, la reproducción y recreación de la divinidad misma.

Una vía de acceso a esta comprensión de *comunidad de caricia* como modo de obrar la presencia de Dios en la historia, la trabaja Helio Gallardo al comentar el mandato del amor:

‘Yo les ordeno esto: que se amen los unos a los otros’ (Juan 15: 17). Esto quiere decir, produzcan las condiciones (subjetivas y objetivas) para amarse los unos a los otros. Este cristianismo no tiene que ver con las iglesias o templos ni con sacerdotes. Se relaciona con una práctica social: crear condiciones para una práctica universal, aunque inevitablemente particularizada, el amor. El templo de Dios son aquí los seres humanos, sus corporalidades.³²

El cuerpo es el templo; los cuerpos acariciándose: el paso de Dios por la historia. Los seres humanos cuando se acarician, es decir, al reconocerse como legítimos en la convivencia, al generar la base sociopolítica para la reproducción de su corporalidad, obran la presencia de Dios. Acá, la parábola del samaritano cobra relevancia en el marco que hemos seguido, aparece como clave hermenéutica latinoamericana de lo que aquí denominamos *comunidades de caricia* en tanto forma de obrar o actuar la presencia de Dios en la historia. Franz Hinkelammert al comentar esa misma parábola nos dice: “Dios no es primordialmente una

32 *Siglo XXI: Producir un mundo*. San José: EDITORAMA, 2006, p. 353.

construcción objetiva a la cual uno se acerca con la pregunta: ¿existe Dios? sino que es alguien que está presente en cuanto los sujetos se tratan como sujetos. Es decir, la presencia de Dios se obra; la relación primordial no es entre un hombre-sujeto y un Dios-sujeto, sino entre hombres-sujetos que al tratarse como tales obran la presencia de Dios”³³. Este es en sí mismo, el criterio antiidolátrico del autor: “Ni el mercado ni el Estado marcan el paso de Dios por la historia, sino el sujeto humano en cuanto logra situaciones de reconocimiento con otros sujetos”³⁴.

Si con Foucault el alma es la cárcel del cuerpo, en el programa de Hinkelammert la ley es la cárcel del cuerpo. Obrar la presencia de Dios en la historia (o el reconocimiento con otros sujetos), consiste en el esfuerzo a través del cual la carnalidad se libera de esta cárcel. Tal liberación está mediada o se posibilita en el reconocimiento de que el encuentro con otro, en tanto otro legítimo en la convivencia, se da más allá de criterios institucionales (que objetivizan al sujeto), fuera de la cárcel de la ley. Obrar la presencia de la divinidad implica, en principio, una trasgresión; una violación de la ley, de las lógicas institucionales: asumir nuestra carnalidad es una afrenta para aquellas lógicas que se levantan sobre la base de su abstracción y negación. Donde asumir la carnalidad es reconocer la necesidad de comida y hambre, de caricia y rasguño, de bebida y sed, de goce y tristeza, de soledad y compañía, de risa pero también de llanto; cuerpo es relato de una relacionalidad recurrente entre seres vivos legítimos en la convivencia; es también la participación de los símbolos comunitarios.

33 *Crítica a la razón utópica*, p. 272.

34 *Ibíd.*, p. 262. Hinkelammert mantiene esta concepción de Dios a lo largo de su obra. En su trabajo más reciente anota: “Dios es cómplice de la liberación humana. No se lo ve en un espejo y por lo tanto invertido. Su presencia se obra al hacerse el ser humano sujeto o lo que es lo mismo: actuar desde el sujeto como ausencia presente. Es el Dios de la vivencia” (*Hacia una crítica...* p. 260). Acá diríamos: es el Dios de la *caricia*.

Participar del símbolo Dios en tanto divinidad (rechazo de toda lógica que abstrae el cuerpo), conlleva el reconocimiento *soy cuerpo*, reconocimiento de la carnalidad. Esto implicaría que la fe antidolátrica tiene como núcleo aquella práctica que Foucault describe como principio filosófico predominante del pensamiento de la Grecia Clásica: *épiméleia/ cura sui*; el cuidado de uno mismo³⁵. Dentro de la sociedad griega *ocuparse de sí* constituye no un ejercicio de la soledad, individualista, sino una verdadera práctica social. Uno no cuida de sí aislado, solo: la preocupación de sí acontece cuando la persona se incorpora a una comunidad y trabaja junto a otras para producir las condiciones necesarias para reproducir la carnalidad comunitaria. El *cuidado de sí* aparece, por tanto, como una práctica política: no cuidado de mí si no me ocupo del otro; no cuidado de mí si impido a otro cuidarme. Es en el reconocimiento de que nos necesitamos y enriquecemos mutuamente, incluso cuando no compartimos criterios. En el acercamiento a través del cual nos reconocemos mutuamente como sujetos frágiles, pero legítimos y necesitados de cuidado, acontece el *cuidamos de sí*. Cuando el *cuidado de sí* comporta la caricia, entonces obramos la presencia de la divinidad, que es liberación, gozo, satisfacción de la carne. La afirmación *soy cuerpo* conlleva asumir la legitimidad de otros (no únicamente humanos), porque es afirmación de relacionalidad; carnalidad no dice de esencias ni individualidades, habla de relaciones entre seres corporales legítimos en la convivencia.

35 Foucault nos dice: “La *épiméleia* es el principio filosófico que predomina en el modo de pensamiento griego, helenístico y romano. Sócrates encarna esta manera de filosofar cuando interpela a la genta de la calle o a los jóvenes del *gimnasio* y les dice: *¿te ocupas de ti mismo?* (lo que implicaría abandonar otras actividades más rentables, tales como hacer la guerra o administrar la Ciudad)” (*Hermenéutica del Sujeto*. Argentina: Altamira, traducción de Fernando Álvarez-Uría, 1996, p. 35). De cara al cuidado de uno mismo se detienen, incluso, aquellas prácticas de las cuales dependía la ciudad: la administración y la guerra. Esto implicaría un cambio con respecto a aquellas corrientes que encuentran en el mundo griego una negación del cuerpo; lo mismo puede decirse de la Edad Media.

Una aproximación a esta comprensión la expresa Laura Esquivel cuando nos dice: “El hombre que se ataca a sí mismo acaba con el agua, con el maíz, con la tierra y deja de pronunciar el nombre de los dioses. El hombre que no ve que su hermano también es viento, es agua, es maíz, es aire, no puede ver a dios”³⁶. Quien no cuida de sí, daña, lesiona, agrede al resto de la creación y no puede obrar la presencia de Dios en la historia; quien no percibe en el otro la presencia de la creación, es incapaz de entrar en el reino de Dios, en el reino de la carnalidad, pues no puede obrar la caricia. La búsqueda del Dios verdadero, empleando la terminología del equipo del DEI en aquella obra, se nos propone en el acercamiento que hemos seguido, como aquel camino según el cual asumimos que somos cuerpo, o bien, según el cual nos carnalizamos; rechazando y denunciando en el mismo acto toda lógica que oprime, abstrae, niega, reprime, vulnerabiliza lo corporal; lo expone al riesgo, impide la satisfacción de sus necesidades, imposibilita el encuentro y reconocimiento del otro en tanto legítimo en la convivencia; esto es: reprime la carnalidad. En última instancia, *fe antoidolátrica* conlleva el reconocimiento de que debemos hacernos más carnales, más humanos.

Dios se hizo carne. El ser humano al carnalizarse asume su condición de *hecho a imagen de Dios*. Al carnalizarse, el ser humano se hace Dios. Este peregrinaje de la carnalización, proceso a través del cual asumimos la semejanza divina según lo expuesto, se expresa claramente en la mitología en torno a la figura del héroe, su camino, su peregrinaje. En este sentido todos somos héroes y heroínas, eternos peregrinos: nuestro cuerpo es el punto de partida, y la carnalización, nuestro horizonte. Teólogos y teólogas dejan de señalar al cielo, de apuntar con el dedo índice hacia las alturas; ahora, miran al otro y lo reconocen como otro legítimo, tocan su piel y permiten ser tocados y tocadas; la piel es inter-

36 Malinche, p. 184.

pretada como un instrumento, porque la música producto de la caricia entre sujetos coincide con la voz de Dios. Al igual que en el juego, el texto que leemos no se reduce a la escritura bíblica, o bien, la Biblia es un texto sagrado junto a otros: la piel, quizás, es el primer texto sagrado al cual tenemos acceso.

3. La mala conciencia y los años perdidos de héroes y heroínas: carnalidad en la literatura latinoamericana

Un día como éste consumó su triunfo sobre la bestia, ignorando, aquella hora, que la estocada final con que atravesó el grueso cuero del animal, signo irrevocable de su victoria, había herido en ausencia de contacto su costado y llegaría a significar, con el paso del tiempo, el advenimiento de otra muerte, su propia muerte. La misma muerte. El héroe mató al dragón, y con éste, se dio muerte a sí mismo. Su batalla real nunca fue contra la bestia; no hubo batalla más allá de un reconocimiento: que el dragón y él eran un sólo cuerpo. Pero a esa hora, era demasiado tarde: perdido su cuerpo, no quedaba nada más.

Un rasgo común en los distintos mitos del Héroe, según lo discute Otto Rank³⁷, consiste en la etapa en la cual el héroe abandona su infancia y desaparece de la historia, para reaparecer más tarde revestido con un aire triunfal, preparado para afrontar la prueba o resolver la dificultad que años antes lo hiciera partir (usualmente una conspiración de muerte en su contra)³⁸. ¿Qué pasa con los años perdidos del héroe? Es común que sea raptado o salvado por una familia, comunidad o maestro-guía, no

37 *The Myth of the Birth of the Hero. A Psychological Interpretation of Mythology*. New York: Robert Brunner, 1952.

38 El psicoanalista Joseph L. Henderson estructura el mito del héroe como sigue: “Una y otra vez se escucha un relato que cuenta el nacimiento milagroso, pero humilde, de un héroe, sus primeras muestras de fuerza sobrehumana, su rápido encumbramiento a la prominencia o el poder, sus luchas triunfales contra las fuerzas del mal, su debilidad ante el pecado de orgullo (*hybris*) y su caída a traición o el sacrificio ‘heroico’ que desemboca en su muerte” (en C.G. Jung, *El hombre y sus símbolos...*, p. 109).

necesariamente humanos, que lo instruye y prepara previo a su batalla principal; sin embargo, este proceso de *latencia del héroe* es apenas mencionado. Tenemos un ejemplo en el caso de Jesús. En lo relativo a su infancia poco se menciona, importa o dice al respecto en los evangelios canónicos (a excepción de aquellos relatos de linaje davídico), aspecto que figura como crucial en algunos de los relatos encontrados en *Nag Hammadi* (1945). En general, en el espacio mítico, poco parece importar el proceso a través del cual el héroe se constituye como tal, aunque resulta ser, al final, el proceso de mayor impacto y relevancia, al cual siempre debe retornar: el héroe atraviesa un largo y peligroso recorrido que es al fin peregrinaje hacia sí mismo, hacia su descubrimiento. De esto recuerda Jung: “Los héroes son casi siempre *viajeros*. El viajar es una imagen de la aspiración, del deseo nunca saciado que en ninguna parte encuentra su objeto”³⁹.

Si bien habría que analizar cada espacio mítico dentro de su respectivo contexto social e histórico (recordemos la interdependencia entre los mundos sociopolíticos y míticos según lo discute Hinkelammert), podemos afirmar que el camino por el que el héroe se constituye como tal, coincide con aquel donde el ser humano asume su carnalidad, es decir, asume la comida, la bebida, la caricia. Asumir que *somos cuerpo*, asumir el cuidado de sí: el viaje del héroe. Su expedición al oráculo consiste en el ejercicio de verse en el manantial cristalino del cuerpo del otro y reconocer que la voz y sabiduría de la vida sólo pueden escucharse si su piel se interpreta, al igual que la guitarra, a través de la caricia (reconocimiento de sujetos entre sí). El camino del héroe, sus pruebas, sus enseñanzas, en América Latina, aparecen mediadas por este enfoque; pero, además, por el reconocimiento de que nuestra corporalidad es testimonio de un encuentro de diversas corporalidades. El camino del héroe, hemos de afirmar

39 *Transformaciones y símbolos de la libido*. Buenos Aires: Paidós, 1952, p. 218.

junto a Jung, es el del ser humano en su proceso de humanización, o como preferimos acá, carnalización (aun cuando los relatos se refieran al héroe como un semidios):

El más egregio de todos los símbolos de la libido es la figura del demonio o héroe. Con él, el simbolismo abandona el dominio de las cosas y de lo impersonal, propio de la imagen astral y meteórica, y adopta forma humana: la forma del ser que pasa del dolor a la alegría y de la alegría al dolor, que semejante al sol tan pronto se halla en el cenit como se hunde en la noche tenebrosa de la cual renace a un nuevo esplendor.⁴⁰

Del dolor a la alegría y viceversa. El héroe y la heroína tienen ante sí su carnalidad: la niegan bajo el signo de la racionalidad áurea y sus lógicas sociopolíticas de abstracción de la muerte, o bien, la asumen como modo de obrar el paso de Dios por la historia en medio de la diversidad, dentro del cuidado de sí en la caricia. Es la prueba, también, de cada uno de nosotros. Para llevar a cabo este ejercicio, consideraremos la obra de Carlos Fuentes *Las buenas conciencias*. A través de la rica y abundante novela y cuento de Fuentes, aparece el *Mito del Héroe*; recordarán, por mencionar dos sus personajes principales, a Artemio Cruz e Ixca Cienfuegos. Ambos héroes tienen un rasgo muy particular: son una denuncia de todo el mundo heroico, tal como *Don Quijote* al poner en tela de duda el mundo del caballero y proponernos el mundo de la fantasía. El autor mexicano logra esta crítica de los héroes, porque no esconde ninguna de sus etapas: lo acompaña en todo momento; nos muestra las dificultades de asumirse como carnalidad, así como las consecuencias de negarse como corporalidad. Además reconoce una particularidad de los héroes mexicanos: “No ha habido héroe con éxito en México. Para ser héroes, han debido perecer: Cuauhtémoc, Hidalgo, Madero, Za-

40 *Ibidem*, p. 184.

pata. El héroe que triunfa no es aceptado como tal: Cortés⁴¹. En México, el héroe al triunfar resulta en villano. Reconocer esto, a veces, es el único acto de sensatez, congruencia y honradez en sus obras: *Artemio Cruz*. No hay en sus relatos años perdidos del héroe, el héroe retorna constante al momento de su decisión crucial, porque constantemente debe decidirse por asumirse como carnalidad.

Cabe que nos preguntemos brevemente. ¿Por qué asume la teología una lectura de los mitos presente en la literatura latinoamericana? ¿Reducimos con esto la teología a una crítica literaria? ¿Niega o se vuelve ciega ante los problemas sociopolíticos que nos afectan para reducirse a un comentario de obras literarias? No. Si el reconocimiento de lo divino conlleva el reconocimiento del cuerpo, y, por otro lado, si el camino a través del cual el ser humano asume su semejanza divina es aquel según el cual se carnaliza (asumiendo la comida, la bebida y la caricia), la teología tiene a la corporalidad, y en especial a las relaciones sociopolíticas, económicas, ecológicas donde esta corporalidad se reproduce, como el espacio al cual dedica sus esfuerzos: la carnalización se ofrece como su horizonte y el cuerpo como punto de partida. Esta carnalización no es posible sin un proceso a través del cual se critican y denuncian los ídolos como ha propuesto la teología de la liberación; no obstante, tampoco será posible sin un proceso a través del cual sea sanada, redimida la memoria: cada cuerpo testimonia, encarna recuerdos; pero también encarna (o actúa) el olvido, aquello que se hunde y corre el peligro de desaparecer en el mar del silencio, de lo no-nombrado, lo negado, lo reprimido y oculto. Herbert Marcuse nos habla de ambas condiciones (memoria y olvido), como procesos políticos.

41 Carlos Fuentes. *La región más transparente*. México: Fondo de Cultura Económica, tercera edición, decimocuarta reimpresión, 1996, p. 71.

De la memoria, Marcuse nos recuerda: “Su verdadero valor yace en la específica función de la memoria de preservar promesas y potencialidades que son traicionadas e inclusive proscritas por el individuo maduro, civilizado, pero que han sido satisfechas alguna vez en su tenue pasado y nunca olvidadas por completo”⁴². Promesas y potencialidades son traicionadas por modelos institucionales que operan sobre la base de la represión de estas potencialidades, y promueven, en su defecto, *modelos unidimensionales* de humanidad. La memoria, sin embargo, testimonia deseos, anhelos, recuerdos de esta satisfacción, desarrollo de nuestras potencialidades; el espacio político de esta función es el mito: a través del simbolismo mítico sociedades relatan procesos de carnalización; los mitos testimonian, mediante el relato, el proceso por el cual *Dios se hace carne; el héroe se carnaliza, la carne se hace dios*. Esta memoria comporta una denuncia, un rechazo a toda lógica que niega el cuerpo. De ahí que la memoria suponga un peligro para los sistemas institucionales enajenantes. Frente a tal amenaza promueven, por tanto, el olvido como proceso a través del cual, silenciando las víctimas del pasado, se hace efectiva en el presente la opresión (ni los muertos están seguros, recuerda Benjamin en su sexta tesis de la historia), a una vez que proyecta hacia el futuro su continuidad mediante la negación de la utopía (ningún mundo más allá del constituido es posible ni pensable). Al respecto dice Marcuse:

Olvidar es también perdonar lo que no debe ser perdonado si la justicia y la libertad han de prevalecer. Tal perdón reproduce las condiciones que reproducen la injusticia y la esclavitud: olvidar el sufrimiento pasado es olvidar las fuerzas que lo provocaron —sin derrotar esas fuerzas. Las heridas que se curan con el tiempo son también las heridas que contienen el veneno. Contra la

42 *Eros y civilización*. Barcelona: Ariel, traducción de Juan García Ponce, séptima edición, 2003, p. 31.

rendición al tiempo, la restauración de los derechos de la memoria es un vehículo de liberación, es una de las más notables tareas del pensamiento.⁴³

El olvido se padece como una tendencia a la repetición: lo olvidado se actúa sin la conciencia de que somos los actores de episodios dolorosos, enajenadores⁴⁴. *Recordar, repetir, reelaborar*, dijo Freud respecto de este laberinto del olvido⁴⁵. En el olvido se perdona la injusticia, se le acepta y reproduce. El mito tiene la función política de evitar el afecto anestésico del olvido, a través del cual se reproduce y legitiman las fuerzas que desatan el sufrimiento, la opresión de la carne. Activa, ahí donde se vive su simbolismo, las fuerzas redentoras de la memoria; recuerda el estado, el tiempo fuera de ese tiempo cronométrico donde las capacidades humanas se han desarrollado, y nos dice: *Dios se hizo carne; carnalízate*. En el seno del mito, yacen ambas: las fuerzas para resistir y perseverar, así como la energía y cuota de sentido para abolir y redefinir las institucionalizaciones que oprimen y reprimen el cuerpo. Por tanto, una teología no puede asumirse como política si no toma en cuenta el papel liberador del mito.

De cara al mito no podemos agotarnos en un análisis iconoclasta, porque nuestro papel no se reduce únicamente a desenmascarar ídolos; este es un proceso necesario, no suficiente. La lectura de nuestra realidad con sus dioses, sus ídolos, sus muertos, sus vivos, debe realizarse desde dos procesos complementarios: el uno, que busca desenmascarar procesos de producción de vulnerables y

43 *Ibíd.*, p. 215.

44 “Podemos decir que el analizado no recuerda, en general, nada de lo olvidado y reprimido, sino que lo actúa. No lo reproduce como recuerdo, sino como acción; lo repite, sin saber, desde luego, que lo hace... Repite todo cuanto desde las fuentes de su reprimido ya se ha abierto paso hasta su ser manifiesto: sus inhibiciones y actitudes inviábiles, sus rasgos patológicos de carácter. Y además, durante el tratamiento repite todos sus síntomas” (Acosta, 2004).

45 *Obras completas (XII)*. Argentina: Amorrortu, 2003.

víctimas (legitimados con la mítica del poder); el otro, que comprende que en esas mismas realidades históricas yace dormida, latente, la esperanza, la posibilidad de regenerarnos, de cambiar de rumbo: la fuerza creadora comparte su lecho con la destrucción. Esta doble lectura la denominamos *lectura mítica de la realidad* y constituye el seno de nuestra aproximación a la literatura latinoamericana. Hacemos propio el llamado de Gilbert Durand: “Ahora más que nunca sentimos que una ciencia sin conciencia, es decir, sin afirmación mítica de una Esperanza, señalaría la decadencia definitiva de nuestras civilizaciones”⁴⁶.

Con estas consideraciones volvemos al mito del héroe: yace al interior de su relato una denuncia, así como el testimonio de una esperanza. Debemos tener presente que tenemos todavía muchos aspectos por abarcar. Acá ofrecemos un punto de partida, no el final de un recorrido, por ahora pionero. Como lo hemos planteado ya, lo haremos siguiendo la novela de Carlos Fuentes *Las buenas conciencias* (1959)⁴⁷. El personaje de esta novela es héroe, no por su triunfo; resulta héroe en su fracaso: es la inversión del mundo heroico en Fuentes. Sin embargo, este fracaso es el único acto de honradez en la obra: “Para Carlos Fuentes [...] la claudicación del personaje central es ‘un acto de honradez, paradójicamente el único acto de honradez que realiza en la novela. La única vez que es absolutamente sincero consigo mismo. La única vez que admite la verdad’”⁴⁸. La tensión de la novela, la batalla del personaje, del héroe, es la lucha contra sí mismo; que al afrontar la carnalidad, deviene tensión, ruptura, distanciamiento, pero también acercamiento y reconocimiento de otros.

46 *La imaginación simbólica*. Buenos Aires: Amorrortu, traducido del francés por Marta Rojzman, 1971, p. 140.

47 Madrid: Club Internacional del Libro, Universidad de Alcalá, 1983. Esta obra le valió al autor el Premio Cervantes 1987.

48 *Ibíd.*, p. 14; *prólogo*.

La narración nos ubica en un lugar, Guanajuato: “Guanajuato es a México lo que Flandes a Europa: el cogollo, la esencia de un estilo, la casticidad exacta... Si a algún estado de la República habría que acudir para encontrar la raíz de los estilos políticos mexicanos, sería a este”⁴⁹; a su vez, nos traslada al seno de una familia: *los Ceballos*; un grupo de inmigrantes españoles dedicados a las telas, lograron, en el tiempo del *presidente Porfirio Díaz* y la revuelta de Tuxtepec, reunir inmensa fortuna, poder y prestigio alrededor de la actividad minera y metalúrgica, así como de la producción de trigo, frijol y alfalfa; actividades posibles gracias a la adquisición, con la *Ley de Baldíos* (1894), de inmensas y numerosas hectáreas de tierras fértiles y ricas en metales. Los *Ceballos* gozaron (y compraron) el privilegio de parte de las autoridades porfiristas. Por Porfirio Díaz, sentían gran admiración; su recuerdo suscitaba en esta gente *una nostalgia*, el testimonio de un tiempo de bonanza, dicha y lujo. No obstante, el movimiento revolucionario carrancista los asaltó en 1914; la familia pagó un caro precio por su riqueza de antaño (basada en la explotación y empobrecimiento de otros): “La nueva Ley de Ejidos provocó la repartición de buena parte de las 78.000 hectáreas que Pepe Ceballos había adquirido por bicoca”⁵⁰. La familia poco a poco perdió lo que adquirió gracias a favores políticos del porfiriato, hasta que las puertas de la mansión fueron clausuradas.

Esto vino en detrimento del imperio familiar, y dejó vivos únicamente a dos herederos de una extinta fortuna: Rodolfo y Asunción Ceballos. El primero derrochó el resto de la fortuna en el juego y el vicio, sin el menor sentido de comerciante, carente de la fuerza y visión de sus acaudalados predecesores. Más tarde, Asunción retornó, junto a su esposo Jorge Balcárcel de Moral,

49 *Las buenas conciencias*, p. 24.

50 *Ibíd.*, p. 37. La Ley de Ejidos en México fue aprobada a finales de 1920 durante el gobierno de Álvaro Obregón.

para levantar el empequeñecido prestigio familiar. A la edad de veinte años, Balcárcel de Moral había huido de la revolución y estudió en la *London School of Economics*; regresó más tarde cuando el general Calles procedió a reorganizar la vida financiera de México y Balcárcel ocupó la escena nimbado por sus novedosos conocimientos, retribuidos con considerables favores en materia comercial. De la mano de Asunción Ceballos, mujer heredera, si bien no de fortuna, de renombre familiar, regresó con la labor de devolver a aquella casa abandonada y clausurada el acento y tono de mansión de cantera, que tuviera en tiempos de Guillermina y Pepe Ceballos.

De regreso, Asunción Balcárcel encuentra a su hermano Rodolfo en una casa en ruinas, casado con Adelina López (*hija de un don nadie*⁵¹), quien no tenía cabida en aquel estilo de vida *de la gente de bien*. Lo más acorde a la razón, según Asunción, sería anular el matrimonio y desaparecer a Adelina López, luego de que diera luz al hijo que esperaba: “Asunción presentó a su hermano, un buen día, el niño rubio y colorado como el abuelo. El comerciante ya no se atrevió a preguntar por la madre [...]”⁵². Una madre desaparecida, desterrada, exiliada a causa de condición social; un padre fracasado; un tío representante de la ley, el orden, lo correcto; un niño rubio, que aprendería a llamar madre a Asunción Balcárcel, mujer de vientre marchito: el pasado, la génesis de nuestro héroe, católicamente bautizado *Jaime Ceballos*. Nació bajo el peso de una tradición: “Los Ceballos de Guanajuato. Gente decente. Buenos católicos. Caballeros. No eran fantasmas. Los traía metidos adentro, de buena o mala gana”⁵³.

51 En la obra, será el linaje familiar quien define destinos y estilos. Asunción dice a Adelina: “Anda, queridita, si de veras quieres quedar bien con nuestras amistades, déjame ordenar a mí la cena. Ya sabes que de ti todos se burlan. Es que hay cosas que se maman, ¿verdad?” (ibídem, p. 41).

52 Ibídem, p. 42.

53 Ibídem, p. 19.

Ceballos corrían por sus venas, Ceballos bebía en la leche que mamaba, en los hábitos de Asunción, en los cuadros de la casa, en el estilo de las mesitas y las cortinas de los cuartos. Pero, principalmente, estaban presentes o eran invocados por la racionalidad y moralidad de Jorge Balcárcel: la lucha de nuestro héroe será contra una lógica institucionalizada, anidada en su propio cuerpo, reproducida día a día, en la calidez de lo cotidiano.

Sus duelos y batallas tomarán como escenario la arena de su cuerpo, su piel, la carne. Resultan del producto de la irritación que produce en el cuerpo de Jaime Ceballos la lógica Balcárcel. Esta lógica se expresa, a lo largo de la obra, en una serie de máximas del tipo: *la propiedad privada es, decididamente, un postulado de la razón divina; No es natural que dos muchachos de clases tan distintas anden juntos todo el tiempo; En México, la gente decente tiene la obligación de custodiar la educación, la moral y la actividad económica de un pueblo tan atrasado como el nuestro; la religión y la familia son los tesoros del hombre; el maestro siempre sabe más que el alumno, y si quiere puede reprobar al más estudioso.* Esta racionalidad separa entre personas y desechables, despreciables, no-personas, coincidiendo estos últimos con quienes se oponen a las lógicas Balcárcel. Es una racionalidad que observa el cuerpo, los placeres, los hábitos; donde la carne es susceptible a la posesión demoníaca cuando no se la somete a una rutina de purificación, abstinencia y negación. Esta lógica impide, a su vez, el encuentro entre seres humanos, aun en un nivel íntimo, erótico; Jorge Balcárcel dice a su esposa, en lo más profundo de su pensamiento: “Puedes pensar que a veces soy frío contigo. Pero esa es mi manera de respetarte. No traeré la prostitución a la casa. No soy perfecto; tengo la debilidad de los hombres. Pero a ti te respeto; cuando caigo en tentación me voy lejos, dejo mis tentaciones sucias en León, en Guadalajara o en México. En mi casa soy limpio, y te amo

castamente”⁵⁴. Esta lógica impide el encuentro mediado por la caricia y reproduce un espacio de sometimiento (prostitución: la mujer pensada desde el deseo fálico patriarcal) donde los deseos de los señores son satisfechos.

Jaime tuvo su primera *experiencia de contraste*⁵⁵ con la lógica Balcárcel a los trece años. De la mano de su padre, apretado contra la multitud de cuerpos que se rozan y mezclan durante la romería *el Día de la cueva*; clavados sus ojos en el Cristo torturado, flagelado y coronado de espinas, de melenas negras, sintió por primera vez que no era verdad lo que decía su tío Jorge Balcárcel: “Pensó, sin darle muchas vueltas a su idea, que el hombre representado por esa imagen dolorosa no era un desequilibrado, pero que su tío, de haberlo conocido, lo hubiera tratado como tal”⁵⁶. Pero percibió algo más al contemplar aquella cruz cargada por indígenas, cuyas manos se disputaban el roce, como queriendo disolverse en la

54 Ibídem, p. 133. Al respecto, es oportuna la observación de Eduardo Galeano: “La prostitución es, ya se sabe, un subproducto de la virtud; esta sociedad que todo lo compra y todo lo vende, hipócritamente condena los servicios de los que hace uso para mantener intactos sus tabúes y bien altos sus códigos de moral” (*Violencia y enajenación*. México: Nuestro Tiempo, 1971, p. 22). Esta lógica es descubierta en su hipocresía, cuando nuestro héroe descubre a Jorge Balcárcel, quien baila borracho en un burdel de Guadalajara: la irracionalidad de esta racionalidad es evidente en esa cita.

55 Helio Gallardo la denomina *experiencia de contraste popular*, la cual “se caracteriza por un sentimiento o emoción de irritación o protesta que pugna por moverse hacia la necesidad de una negativa, de una oposición o resistencia, embrión de la aspiración a *algo distinto*” (*Siglo XXI...*, p. 84). Dicha expresión, sin embargo, ha sido utilizada antes por teólogos como Juan Luis Segundo al referirse a Moisés: “Pues bien, lo primero que sobre él se constata es que esa ‘experiencia de contraste’, como aquí se la designa, presupone una ‘fe’ (antropológica) ya existente. Es decir, una determinada estructura de valores que lo sensibiliza ante esa situación de opresión y le hace pensar que Dios no puede quererla. Cuando otros pensaban que esa era la situación normal o el mal menor (cf. Ex. 4, 1-9; 6, 12; Núm. 11, 5, etc.). Ahí está la fuente de su interés que hace de un mero suceso o situación una ‘señal’ de algo por hacer. Y lo que convierte su acción o narración en un ‘entusiasmo’ transformador que luego se contagiará a otros” (“Revelación, Fe y Signos de los Tiempos”. En: *Revista Pasos*, núm. 56, 1994, 10).

56 *Las buenas conciencias*, p. 55.

imagen, porque la imagen les devolvía su rostro, signo sí, de la miseria socialmente reproducida, pero también de una esperanza: “La fiesta era de ellos [los desechables]: sólo en estas ocasiones eran ellos los protagonistas, unidos a la imagen venerada, centro de la ceremonia. Silenciosos, clamaban en triunfo”⁵⁷. En este río de gente, donde las imágenes y las gentes se mezclan entre sí, se superponen, se confunden en su miseria y desgracia, los desechables también se mezclan, encuentran y acompañan en la esperanza, en el protagonismo de una lucha que reclama la fiesta de todos protagonistas como espacio de la redención. Los miserables se reivindicaban a sí mismos al encontrarse con un rostro que es el suyo y a una vez el de Dios, en la vivencia de un símbolo. Estas personas, de las cuales ahora formaba parte Jaime, no eran desequilibrados; clamaban en silencio la redención en la fiesta, y si la lógica de su tío Balcárcel los definía como desechables, era esta lógica la que debía desecharse.

Frente a ese Dios victimado, reflejo de un pueblo victimado que clama en silencio por su liberación, Jaime se percibió como otro, nuevo. Esta promesa de liberación adquiere un contenido específico: “El Salvador había muerto por todos. Y al resucitar de la muerte común, a todos ofrecía salvar del dolor y de la soledad. A todos dijo que vivir para los hermanos –como él aceptó morir– era asegurar la vida eterna en la solidaridad”⁵⁸. Quien supiera amar a los hermanos viviría siempre en ellos: eso le sugirió la imagen del victimado a Jaime aquel viernes; el paso de Dios por la historia tiene lo efímero pero humanamente constitutivo de una caricia. Ya para el Domingo de Resurrección, esa comprensión le recorre por todo el cuerpo: “No sabe decir cuánto lo ama todo. No quiere recordar cómo le salta el corazón al contemplar las frutas y las mujeres y los animales. No sabe cómo pronunciar con las

57 *Ibíd.*, p. 56.

58 *Ibíd.*, p. 61.

palabras de amor a toda esa vida fluyente y rica [...] él lo ama todo, lo quiere todo, para tocarlo y regarlo sobre su piel y mamar los zumos de cada cuerpo frutal”⁵⁹. Todo su cuerpo se convierte en espacio de encuentro: su carne como relato del encuentro, de la unión de todas las cosas, de todas las formas regadas sobre su piel.

Está vivo porque puede relacionarse con otros; ama, porque desea ese encuentro recurrente. Jaime descubre en su carne un misterioso y fascinante reino; lo seduce saberse cuerpo, una inmensa pupila epidérmica degustando, deleitándose a medida que puede relacionarse, acariciar y ser acariciado por todo cuanto lo rodea. En su cuerpo yace ese deseo; desde el fondo clama, resuena (eso significa la palabra *persona* en latín), el anhelo de encuentro. Corresponde a nuestro héroe comprender si el mundo con el cual desea encontrarse no es ya su propio cuerpo expandido, extendido. Llevado por este deseo se adentra en el templo solitario, con el fin de corroborar que el cuerpo del Cristo es el suyo: “Cuando la nueva y primera alegría ha pasado, Jaime levanta los ojos hacia la figura y no sabe si el cuerpo del Cristo es el suyo, y si el de Jaime Ceballos se extiende sobre la cruz. El muchacho voltea la nuca y se asegura del silencio y lejanía del altar. Entonces se acerca a los pies de la imagen otra vez, y le levanta el faldón”⁶⁰. La imagen del templo no coincide con ningún cuerpo: no hay un sexo entre sus piernas, su piel de madera no saborea las caricias, ni exhala su boca el aliento pastoso del crucificado. El cuerpo del Cristo no coincide con esa imagen del templo. El camino del héroe es el recorrido, la expedición en busca de una coincidencia: *que la carne de Dios se extienda en la del ser humano, que la carne humana, explique a Dios.*

59 *Ibíd.*, p. 67.

60 *Ibíd.*, p. 68.

Para encontrar el cuerpo de Cristo y corroborar la coincidencia, Jaime tiene tres encuentros con tres rostros salidos de aquel pueblo que cargaba al cuerpo sagrado, su propio cuerpo, el Viernes Santo.

El primero es un minero que lo asalta en la caballeriza de su casa. Es un hombre que huye de las autoridades; su nombre, *Ezequiel Zuno*. Lleva días escurriéndose en las calles, escapando, dejando rastros de sangre en el suelo donde pisa, en las paredes donde se apoya; lo han golpeado y flagelado; está hambriento y pide agua: Jaime lo satisface con comida y con su amistad; la última amistad de Zuno. Al joven Ceballos lo invade una duda, a la que Zuno responde:

—¿Por qué andaba escondido? Pues de repente por tarugo. Seguro, todos te dicen: “Quién te manda”. Ganas para ir la pasando, tienes tu mujer y tus chamacos, que sólo Dios sabe cómo la estarán pasando ahorita... seguro. Pero no eres tú solo. Ése es el problema. Que no está uno solo. Y luego, cuando te enfrentas al cacique y le exiges que los demás hombres que trabajan contigo en la mina puedan asociarse, y hasta logras unir a los hombres y sacarlos de las ratoneras en una manifestación, pues ya como que no eres tú, sino los demás [...] Entonces, figúrate cuando los organizas a todos y los sacas de noche, con el foco del casco prendido, frente al edificio de la administración. Eso nunca había pasado por allá. Teníamos fama de mansitos. Pero yo les hablé, a cada y uno y todos juntos, para que nos uniéramos para exigir lo nuestro. Los gringos ni se asomaron.⁶¹

Zuno ha sentido la opresión al inhalar las condiciones pésimas de la mina, al mirar los rostros cansados de jornadas laborales inhumanas, mal pagadas; comparte una irritación y la visibiliza. Junto

61 *Ibidem*, pp. 73-74.

a otros, ahora legítimos, demanda que se les reconozca como sujetos, acción por la cual es golpeado y perseguido: demandó el goce y gratificación de la carne, y fue azotado, “garroteado” en su carne. Jaime encuentra, en este cuerpo, el cuerpo de Cristo, y al sentir con él, encuentra el suyo propio: “Ve su propio cuerpo [...] donde todos los rostros e imágenes –Cristo, Ezequiel, la vela– se anudan y explican la carne del hombre”⁶². La carne. Descubre la multiplicidad anudada en él; así como el camino que esta misma carne ha de emprender de modo que el verbo de la vida, una vez más, se encarne: la caricia, el reconocimiento entre sujetos como legítimos en la convivencia. Carnalización. Esta amistad se ve truncada cuando Balcárcel, tras enterarse del inquilino de la caballeriza, acude a las autoridades y denuncia al fugitivo. Cuando Jaime ve a Ezequiel arrastrado, siente culpa y grita que no ha sido culpa suya: el vía crucis del Viernes Santos se repite, Cristo vuelve a ser arrastrado como delincuente, y Jaime percibe la escena en su propio cuerpo. Balcárcel, por otro lado, se siente con la conciencia tranquila: ha obrado correctamente, como se espera de un hombre como él.

Otro rostro en el cual Jaime Ceballos percibe el rostro de Cristo, el suyo propio, es en su amigo de estudios *Juan Manuel Lorenzo*, un aborigen, a quien un sistema de becas le ha facilitado el ingreso a la prestigiosa academia a la cual asiste Ceballos. Con su amigo de este período, Jaime discute sus dudas, sus crisis, su percepción de cómo podrá ser desterrada y cambiada la lógica Balcárcel, esa que reprime los cuerpos, que impide el encuentro o reconocimiento de sujetos legítimos en la convivencia. Habla de la gran acción personal con Lorenzo. Dice Ceballos:

–¿Entonces para ti no es una acción personal lo más valioso?
–¿Lo más... valioso? Aislada... no [responde Juan Manuel

62 *Ibíd.*, p. 75.

Lorenzo]. La juzgo... valiosa... siempre en forma de acción general.

La liberación de la carne, en la sabiduría expuesta por el joven Lorenzo, no es la gran acción de una sola persona, sino que se da en el acompañamiento, en el encuentro, en el reconocimiento: la carnalización comporta encuentro entre cuerpos que cuidan de sí y que se cuidan entre sí. La lógica que reprime al cuerpo, que le abstrae, opera en todas partes porque no tiene cuerpo, y por esa misma razón, se encarna y personifica en instituciones y personas como el tío Jorge Balcárcel. Pero el proceso a través del cual esta lógica se transforma en goce y gratificación de la carne comunitaria no es individual, ni surge de las instituciones, sino del encuentro con otros, del reconocimiento. Esta nueva amistad será truncada una vez más por esa misma lógica Balcárcel: *no es natural que dos muchachos de tan distintas clases sociales anden juntos por ahí*. Esa lógica es creada; no obstante, se presenta como si estuviera en el ser de las cosas, en su naturaleza: *naturalismo ontológico*. Los tíos Balcárcel, al impedir la amistad de Jaime y Lorenzo, creen obrar un bien, conforme el ser de las cosas: axioma de la razón divina.

Junto a Lorenzo, en una cantina de la periferia, Jaime encuentra a una prostituta que llaman *La Fina*, quien tiene por nombre Adelina López, su madre. Ella ahora vende su cuerpo y, en su demencia, cree hacerlo en beneficio de las almas, tanto de las de sus clientes, como las de las otras prostitutas. Jaime no tolera este episodio. No sabía el paradero de su madre, únicamente sabía *que no pertenecía a la clase Ceballos-Balcárcel y por eso fue desterrada* de la vida buena, de la gente de bien. La irritación alcanza su punto cumbre; todos los cuerpos se confunden en el suyo, tanto el cuerpo de los victimizados como el de los agresores. Las palabras de Zuno (*uno no está solo*) y de Adelina (*Yo no tengo necesidad de*

esto. *Vengo por salvarlas a ustedes...*) le hirvieron en la sangre. La buena conciencia, la conciencia tranquila, armonizada, con que la lógica Balcárcel anestesia a quienes están en la cúpula, amparados por la institucionalidad y la ley; la buena conciencia, repetimos, le irrita. El modo de vida bajo la lógica Balcárcel se basa en la producción de vulnerables, pero esto se silencia. Los miserables y desechados merecen redención; los que ejecutan la lógica Balcárcel deben pagar penitencia; y todos, anudados en una urdimbre carnal, componen el cuerpo de Jaime.

El héroe se aproxima a su batalla, pero olvida que *uno no está sólo*, que el dragón con el cual batalla es parte de sí. Anudados ambos en su cuerpo, víctimas y victimarios en la carne de Jaime, cada uno ha de recibir lo suyo; la solución es la misma: con el dolor se pagará la pena de los verdugos y se cancelará la deuda con las víctimas. Alejado en el bosque, el joven Ceballos levanta el brazo y deja caer el látigo de espinas en la espalda. Lo arranca y la carne se levanta, la sangre fluye espesa y se mezcla con los rayos de sol. El dolor lo paraliza y entonces se desmaya. El joven se explica, se dice a sí mismo: “*Fue por ellos –dice en silencio–; por cada uno de ellos; porque las cosas buenas no pueden quedar sin premio; porque lo malo no puede quedar sin castigo; porque alguien tiene que echarse encima lo que los demás no quieren*”⁶³.

Este castigo autoimpuesto pretende premiar el esfuerzo de Zuno por cambiar las condiciones laborales, gratificar la amistad sincera de Lorenzo, redimir el abandono de Adelina. Pretende retribuirles la forma en la cual la racionalidad Balcárcel los ha reprimido, que sus heridas los testimonien, que sus cicatrices no permitan que aquellos cuerpos se hundan en el mar del olvido. Pero también es el pago, el castigo por esta represión de los que buscan el reconocimiento entre sujetos. Jaime lo expone en la

63 *Ibíd.*, p. 127.

confesión con el sacerdote en los siguientes términos: “Yo creo que a mí me toca mi castigo, y que tengo que cumplirlo solo, como si fuera el... único pecador del mundo... padre; ¿cuando los demás no saben que han pecado, no le toca a uno echarse encima sus culpas?”⁶⁴. Nuestro héroe pasó por el reconocimiento de que su carne es un lugar de encuentro, donde están presentes los otros, anudados, explicando en su piel al ser humano y a toda la creación (recuerda en esto a la *virgen de la Inmaculada Concepción*); comprendió que era el lugar de la retribución y la expiación. Dicha expiación del pecado es producto de la vivencia de la lógica Balcárcel, una lógica que anestesia el remordimiento, el pesar, la culpa; de su acción el pecado es punto ciego. Esta lógica reproduce el denominado *pecado estructural*:

Para la ética normativa solamente existen pecados, el pecado como pecado estructural no existe. Como se ubica en el interior de la ética y de su cumplimiento, ésta no puede denunciarlo. Exclusivamente puede denunciar transgresiones. Por eso, el pecado consiste en la identificación con el pecado estructural, se comete necesariamente sin conciencia del pecado. Su propio carácter lleva a la eliminación de la conciencia del pecado. Este pecado se comete con buena conciencia; es decir, con la conciencia de cumplir con las exigencias éticas. ¿Y el que cumple, hasta con sacrificios personales, puede ser pecador? La tesis del pecado estructural tiene que declarar posible esto. Pero entonces, hay pecado sin conciencia de culpa, sin conciencia de pecado.⁶⁵

La lógica Balcárcel, dentro de su cumplimiento, comete el pecado estructural, del cual los actores no toman conciencia, porque no transgreden ninguna ley ni contradicen ninguna institucionalidad.

64 *Ibíd.*, p. 138.

65 Franz Hinkelammert. *La fe de Abraham y el Edipo occidental*. San José: DEI, tercera edición, 2000, p. 29.

Cumplen la ley y siguen los parámetros institucionales; al hacerlo, producen víctimas y vulnerabilidades, obrando con esto el pecado estructural del cual son ciegos: el pecado estructural es el punto ciego del seguimiento acrítico de lógicas institucionalizadas. Jaime reconoce este pecado en Jorge y Asunción Balcárcel y en su padre Rodolfo Ceballos; así como en el sacerdote y toda clase que detenta el poder. Al ser ellos ciegos ante este pecado, Jaime decide expiar sus culpas silenciosas. Pero esto no revierte la lógica Balcárcel ni la transforma. Tampoco testimonia a Zuno, Adelina o Lorenzo. La lucha contra la lógica Balcárcel no es lucha contra Jorge, Asunción Balcárcel o su padre Rodolfo: estos últimos han de participar del juego del reconocimiento entre sujetos legítimos en la convivencia; es la única forma de comprender y visibilizar el *pecado estructural* y entonces cambiar, transformar, la lógica de represión por el paso de Dios por la historia en la caricia.

La carnalización es un proceso que comporta a las distintas partes. No se trata de disolver sus rostros en una universalidad abstracta, sino de reconocimientos, de aceptar al otro como legítimo en la convivencia; lo que uno piensa, su mundo, es posible por acoplamiento estructural con otro, distinto sí, pero legítimo. De ahí que la lucha del héroe, cuando consiste en eliminar a un dragón, a otro, se convierte en derrota del propio héroe: el dragón es él; su lucha consiste en reconocer al otro como legítimo; esto obra la presencia de Dios y expía la culpa derivada de la separación y negación mutuas producto de lógicas actoras de muerte, en cuyo cumplimiento y seguimiento yace el pecado estructural. Pero Jaime no opta por esta lucha: pretende matar al dragón y cae presa de una lógica tipo Balcárcel: termina por convertirse en lo que trataba de cambiar. Si en las mitologías es común que el héroe cometa el pecado de la *hybris*, en este caso, el pecado de Jaime consiste en identificarse y reproducir aquello

que intentaba cambiar y transformar. Ante el lecho de muerte de su padre, Rodolfo Ceballos, Jaime no encuentra el perdón por la madre abandonada, no logra el reconocimiento entre sujetos e impide el paso de Dios por la historia: Jaime niega el abrazo a su padre moribundo, niega la caricia. Jaime desiste de la carnalización y se niega a que su cuerpo coincida con el de Cristo.

En un episodio final, nuestro héroe, presa de su propio engaño, establece una conversación con el Cristo negro de la cruz. El Cristo le dice, respecto de Zuno, Adelina y Juan Manuel: “Los sientes fuera de ti y crees que puedes inclinarte a darles la mano sin perder tu dignidad; pero confundirte con la vida de tu madre no sería lo mismo. Entonces sí que estarías al mismo nivel de los humildes. Pero tú sólo amas a los humildes desde arriba”⁶⁶. Su cuerpo nunca fue espacio de acompañamiento; su batalla fue una muestra de orgullo, que sólo pretendía mostrar cuán distinto y lejano de Balcárcel estaba, lo cual terminó por diluirlo en la lógica Balcárcel. Al negarse a sus tíos y padres, no pudo tampoco acercarse a Zuno, Adelina o Juan Manuel: no pudo obrar la caricia. Su derrota, al concebir su lucha *contra un dragón* (Jorge y Asunción), se evidencia en una experiencia de la carne como separada, desgarrada de un mundo al cual, alguna vez, pensó estar vinculado: levanta una piedra y la deja caer sobre el cráneo de su gato, signo irrevocable de su opción por la lógica Balcárcel y, con ello, afirmación de una ruptura, de una separación, de la abstracción del cuerpo y de la muerte, de la pureza como negación de la mezcla, de *Vitrubio como centro del universo*, de la fe como culto idolátrico, de Dios como espíritu, del alma antes que el cuerpo, la esencia y no el accidente. Jaime hace su última reflexión de la obra:

Así estaba ordenado el mundo en el que vivía. Cristo quería a los justos, habitaba en las buenas conciencias, pertenecía a los

66 *Las buenas conciencias*, p. 165.

hombres de bien, a la gente decente, a las buenas reputaciones. ¡Que cargara el diablo con los humildes, con los pecadores, con los abandonados, con los rebeldes, con los miserables, con todos los que quedaban al margen del orden aceptado.⁶⁷

La lógica invierte la primera sabiduría de la obra: *Dios habita el cuerpo, porque se hizo carne*; y termina por corroborar: *la carne es propiedad del diablo; a él los humildes, miserables, desechados, pecadores, miserables y todo aquel cuyo sudor recuerde al cuerpo*. Todos anudados en un mismo cuerpo, que cargue el diablo con todos. El viaje del héroe devino tragedia, negó la carne, rechazó la pureza de la mezcla y con ello asumió su infierno, triunfo de aquella lógica de la abstracción del cuerpo, de la objetivación de los sujetos, de la pureza según los cánones áureos, del culto idolátrico, del amor desde arriba; amor seco: ruptura, rechazo, odio. El héroe no advirtió, quizás, que la identificación de su cuerpo y el de Cristo no era la de la imagen en el espejo, sino una obra: *la caricia*; la posibilidad de la caricia es latente, está abierta: esa es su esperanza. En el fondo esa ha sido nuestra única discusión: una misma discusión presentada de tres formas distintas; según la cual el destino del cuerpo determina el destino de Dios y su paso por la historia. Su presencia se obra, se actúa en el reconocimiento del otro como legítimo en la convivencia. Estas ideas presentes en las obras latinoamericanas en sus más variadas expresiones, deben ser reconsideradas a la luz de una teología consciente de su cercanía a la producción simbólica y mítica de las comunidades humanas, si desea apoyar y aportar significativamente procesos de humanización al interior de las comunidades latinoamericanas. Por esta razón quizás sea necesario el cultivo de una *mala conciencia*.

67 *Ibíd.*, p. 173.

A modo de conclusión: Cultivar una Mala Conciencia. Teología Latinoamericana

La carne de Dios. Obra en tres actos. Más preciso: en tres juegos. Teología como juego. Al igual que en el espacio del juego, la relación entre las partes no tiene por qué ser lineal, no tiene incluso por qué haber relación, aunque esto no impida su existencia. En este caso, la elaboración de cada uno de los apartados nos llevó, decididamente, al siguiente. Una marcada diferencia entre dos obras que muestran un cuerpo en el interior de un círculo fue nuestro inicio: una de ellas elaborada bajo los cánones de la racionalidad euclídea iluminista; la otra nacida al interior de la creatividad, al interior de la mezcla. Lo tachado como pagano por la tradición europea es ahora nuestro caldo de cultivo, nuestra mayor riqueza, como lo testimonia el arte latinoamericano: un conjunto de expresiones donde los diversos elementos no se superponen azarosamente, sino que se acompañan, hacen comunidad (basta mirar el cuadro de Frida Moisés o *núcleo de la creación*); de ahí su originalidad fértil. Son obras que abren un espacio para que nos repensemos: nuestro cuerpo, antes que esencia, es encuentro o al menos llamado al encuentro, deseo de caricia, reconocimiento y acompañamiento junto a otros.

Inevitablemente reconocimos un pensamiento que se forma al interior de una mítica, la misma de la cual forman parte las vírgenes danzantes del agua en América Latina: la mítica de la liberación, donde lo divino no se comprende como realidad *otromundana*, ni como sujeto al cual uno se acerca a través de sacramentos, sino como una dimensión de encuentro humano, inmanente, contextualizada, pero donde todo orden institucional humano es relativizado; es temporal, pero en ruptura con la misma temporalidad *autoperpetuante* de los sistemas sociales. La caricia es espacio del reconocimiento, del acompañamiento, del

deseo, de la gracia, pero también es medio de protesta, denuncia, trasgresión, condena de todas aquellas lógicas e institucionalizaciones que impiden el acompañamiento. *La mano que acaricia la piel, puede arañar*. Es su doble condición: reunificación, re-ligazón, re-conocimiento. Sí. Además ruptura, separación, condena de aquellos espacios y modelos donde la caricia es prohibida, negada, pervertida.

Dios se hizo carne, mito de varios movimientos: no sólo llamado al goce de la carne (comer, beber, acariciar) y la expansión de todas sus posibilidades (razón utópica, *imaginación trascendental*), sino además movimiento a modo de rechazo, condena; una rebelión en contra de toda maquinaria o lógica que se reproduzca o propicie la humillación, lesión, negación, desprecio de la carne. La carnalidad colectiva. En esto debemos mucho al pensamiento de Jonathan Pimentel, donde encontramos criterios de lectura para una tradición anterior, en este caso el modelo de Franz Hinkelammert. Su formulación de la *imaginación trascendental* posee, como vimos, profundos alcances, logra plasmar un movimiento iconoclasta y antiidolátrico de gran efectividad y vigencia. No obstante, su marco categorial evidencia circularidades que no permiten el desarrollo de una *imaginación* gratificante de acompañamiento humano. Una crítica al marco categorial de *Crítica a la razón utópica* queda pendiente.

Al interior de esta mítica de la liberación, la literatura latinoamericana es formulada. No en vano la teología bebe de sus manantiales. Carlos Fuentes nos ha regalado un hermoso texto donde el ser humano busca, al carnalizarse, al asumir el mundo en su propio cuerpo, al reconocerse cuerpo, lugar de encuentro con otros, busca, repetimos, su liberación, emancipación. Al carnalizarse se asume como Dios; participa de esa dimensión temporal que condena la eternidad (pretendida) por toda ins-

titucionalidad; participa de esa dimensión contextualizada que tiene como primer texto sagrado a la piel: la caricia como espacio del reconocimiento y el acompañamiento. Al interior del cuerpo y de las relaciones donde el cuerpo se reproduce junto a otros, aparece una región que debe ser sanada: *toda lógica del tipo Balcárcel* y sus puntos ciegos al pecado; arena para la batalla de toda heroína, de todo héroe; vientre, recinto de la *Buena Conciencia*. Esto es el niño quieto en la misa, estático, con la risa reprimida; la niña con las piernas juntitas, sentada firme, el vestido limpio y la muñequita en brazos; la obediencia ciega a la verdad incuestionable pronunciada por el adulto, el cura, el pastor; el sometimiento a la vida que otros han preparado para nosotros, el reconocimiento de las instituciones legitimadas como verdades de Dios en cuanto albergues de nuestro destino; la afirmación de que los valores e ideas de antaño serán siempre la solución a los problemas venideros; discriminación entre gentes de bien y desechables; la adopción del miedo y el desprecio al propio cuerpo, junto a la prohibición de la caricia: a unos se nos enseña a desear fálidamente el sexo opuesto como un sol en torno al cual gira nuestro apetito; a otras, se las adoctrina en el cuidado celoso y cauteloso de esa región, a una vez creadora y manchada, donde nació otrora el pecado original según la razón patriarcal.

Asimismo, aprendemos, al interior de una catequesis cotidiana, a reprimir la palabra incómoda, aun aquella gratificante. Repetimos, al mejor estilo de un *rezo*, el orden de las cosas, hasta terminar aceptándolo como natural. Un naturalismo ontológico con estatuto político: nos vincula, nos lleva a condenar, incluso antes de nacer, cualquier rebelión en contra de este orden: Dios en el cielo, el ser humano en el suelo; espíritu sobre cuerpo, hombre sobre mujer, adulto sobre niño, razón sobre pasión, trabajo antes que fiesta, rico sobre pobre, victimario sobre víctima, el bien y no el mal. Orden que no es sino teologización de la biología:

nacemos cuando adoptamos un credo, crecemos en una catequesis cotidiana de la renuncia, el sacrificio y la humillación; nos reproducimos en la pureza casta (hipócrita y dominadora) del matrimonio y moriremos según se nos demanda: como buenos cristianos, bajo el signo de LA BUENA CONCIENCIA. Vitrubio triunfa en la morada donde está cautivo, su razón euclídea y áurea se proclama príncipe de este mundo, y condena todo lo impuro, toda mezcla, siendo nosotros, latinoamericanas y latinoamericanos, quienes figuramos entonces como primeros en las listas de los infiernos: *que cargue el diablo con todos*.

Pero se nos ofrece una esperanza: la caricia. La caricia está siempre latente. Ofrece su ternura, su apertura al reconocimiento, al acompañamiento y también a la denuncia y condena. Se ofrece como espacio para obrar el paso de Dios por la historia. Se nos ofrece gratuita; se nos ofrece, entonces, como signo de una *Mala Conciencia* que habremos en adelante de seguir cultivando: *la carne, nuestra carne humanizada nos hace dioses*. Quizás sea éste uno de los grandes retos de la teología según la concebimos.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, J. "El perdón difícil: ni fácil ni imposible". *Acheronta, Revista de Psicoanálisis y Cultura*, 2004. Consultado el 22-5-2006 en www.acheronta.com.
- Alves, Rubem. *La teología como juego*. Buenos Aires: Aurora, 1972.
- Berger, Peter. *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu, 1971.
- Durand, Gilbert. *La imaginación simbólica*. Buenos Aires: Amorrortu, traducido del francés por Marta Rojzman, 1971.
- Esquivel, Laura. *Malinche*, Buenos Aires: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, 2006.
- Foucault, Michel. *Hermenéutica del sujeto*. Argentina: Altamira, traducido por Fernando Álvarez-Uría, 1996.
- Freud, Sigmund. *Obras Completas (XII)*. Argentina: Amorrortu, 2003.
- Fuentes, Carlos. *El espejo enterrado*. México: Taurus, 1998.
- Fuentes, Carlos. *La región más transparente*. México: Fondo de Cultura Económica, tercera edición, decimocuarta reimpresión, 1996.
- Fuentes, Carlos. *Las buenas conciencias*. Madrid: Club Internacional del Libro, Universidad de Alcalá, 1983.
- Galeano, Eduardo. *Violencia y enajenación*. México: Nuestro Tiempo, 1971.
- Gallardo, Helio. *Siglo XXI: producir un mundo*. San José: EDITORAMA, 2006.
- Hawking, Stephen. *Dios creó los números. Los descubrimientos matemáticos que cambiaron la historia*. Barcelona: Crítica, 2006.
- Hinkelammert, Franz. *Crítica a la razón utópica*. San José: DEI, tercera edición, 2000.
- Hinkelammert, Franz. *El sujeto y la ley. El eterno retorno del sujeto reprimido*. Heredia: EUNA, primera reimpresión de la primera edición, 2005.
- Hinkelammert, Franz. *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad: materiales para la discusión*. San José: Arlekín, 2007.
- Hinkelammert, Franz. *La fe de Abraham y el Edipo occidental*. San José: DEI, tercera edición, 2000.

- Hinkelammert, Franz. *Las armas ideológicas de la muerte. El discernimiento de los fetiches: capitalismo y cristianismo*. San José: EDUCA-DEI, 1970.
- Jung, Carl Gustav. *El hombre y sus símbolos*. España: Biblioteca Universal, traducción de Luis Escobar Bareño, 2002.
- Jung, Carl Gustav. *Transformaciones y símbolos de la libido*. Buenos Aires: Paidós, 1952.
- Mandelbrot, Benoit. *The fractal geometry of nature*. New York: W. H. Freeman and Company, 1977.
- Marcuse, Herbert. *Eros y civilización*. Barcelona: Ariel, traducción de Juan García Ponce, séptima edición, 2003.
- Marx, Karl. *El Capital*. Tomo I. México: Fondo de Cultura Económica, 1966.
- Paz, Octavio. *Los signos en rotación y otros ensayos*. Madrid: Alianza, 1987.
- Pimentel, Jonathan. *Carnalidad y cristianismo*. Inédito, 2008.
- Pimentel, Jonathan. “Epistemología y teología en Ivonne Gebara: discusión introductoria”. En: *Revista EcuMénica*, Vol. 2, núm. 2, 2007, pp. 139-176.
- Rank, Otto. *The Myth of the Birth of the Hero. A Psychological Interpretation of Mythology*. New York: Robert Brunner, 1952.
- Richard, Pablo et al. *La lucha de los dioses. Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador*. San José: DEI, tercera edición, 1998.
- Richard, Pablo. “Nuestra lucha es contra los ídolos. Teología bíblica”. En: Pablo Richard et al. *La lucha de los dioses. Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador*. San José: DEI, tercera edición, 1998, pp. 9-32.
- Ruiz, Ángel. *Historia y filosofía de las matemáticas*. Costa Rica: EUNED, 2003.
- Segundo, Juan Luis. “Revelación, Fe, Signos de los tiempos”. En: *Pasos*, núm. 56, 1994, pp. 3-10.