

Vida y Pensamiento

Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana

Acusando la violencia:

ENFOQUES BÍBLICO-TEOLÓGICOS

-
- 5 JOSÉ DUQUE: Presentación
-
- 9 GERMÁN GUTIÉRREZ: Violencia y Paz en la coyuntura latinoamericana actual
-
- 33 ELSA TAMEZ: Justicia Infinita - Injusticia sin fin
-
- 51 JOSE DUQUE: Notas sobre los motivos ocultos de la “guerra santa”
-
- 61 JOSÉ ENRIQUE RAMÍREZ: Algunos aspectos de la violencia en el Antiguo Testamento
-
- 77 GUIDO MAHECHA: La violencia oculta e ignorada
Una reflexión sobre Marcos 5.21-43
-
- 89 VICTORIO ARAYA: La guerra de Jesús
Mesías de paz asesinado
-
- 103 EDWIN MORA: Violencia contra las personas sufrientes
El caso de quienes padecían enfermedad en tiempos de Jesús
-
- 135 SARA BALTODANO: Sanidad interior ¿curación o agresión?
-
- 153 MIREYA BALTODANO: Violencia de género en las iglesias

Volumen 22 Número 1 ♦ Primer Semestre 2002 ♦ San José, Costa Rica

◆

Vida y Pensamiento es una publicación semestral de la Universidad Bíblica Latinoamericana, UBL, institución teológica-pastoral de carácter interdenominacional e internacional. En esta revista se ponen a disposición de las instituciones afines, y de los cristianos estudiosos en general, los aportes de miembros de esta comunidad. Los autores y las autoras se hacen responsables por el contenido de sus respectivos artículos, los cuales no necesariamente reflejan la postura de la UBL.

Se solicita canje de publicaciones a instituciones y editoriales.

◆

Comité Editorial:

JOSÉ DUQUE,
Director

SILVIA DE LIMA
VICTORIO ARAYA
ELISABETH COOK
JOSE ENRIQUE RAMIREZ

◆

Diagramación

DAMARIS ALVAREZ

Copyright © 2002 Universidad Bíblica Latinoamericana, UBL

Apdo 901-1000

San José, Costa Rica

Tel.: (+506) 224-2791/283-8848/283-4498

Fax.: (+506) 283-6826

E-mail: bsebila@sol.racsaco.cr

ISSN 1019-6366



Institución que da continuidad
a las labores educativas
iniciadas por el Seminario
Bíblico Latinoamericano

ACUSANDO
LA VIOLENCIA:
enfoques bíblico-teológicos

Vida y Pensamiento 22,1
Primer Semestre 2002

Presentación

El Consejo Mundial de Iglesias (CMI) ha lanzado una significativa campaña llamada ‘La década de la superación de la violencia’¹. Se trata de una campaña que busca crear un movimiento por la paz que involucre las iglesias, los grupos ecuménicos y las instituciones de educación teológica de todas partes del mundo. En tal reconocido esfuerzo, el CMI trata la violencia como una cultura de agresión infiltrada hoy día en todos los niveles de la sociedad provocando destrucción, dolor y muerte por donde quiera que pasa.

El CMI, aun con tan importante iniciativa, no tiene la osadía de superar la violencia en una década, porque ella ha maldecido siempre la historia humana, y peor, porque hoy día, especialmente desde el 11 de setiembre, tiene un lugar de cultivo en las mismas

¹ La década es del 2001-2010 y se propone tratar cuatro temas: a) el espíritu y la lógica de la violencia; b) el uso, abuso y mal uso del poder; c) los problemas de justicia, y d) identidad y pluralismo religioso.

estructuras sistémicas. Además, según las Escrituras, cuando la violencia esté superada estaremos en la plenitud escatológica. Sin embargo, justamente porque ella está aquí y hace mucho daño, es misión cristiana ineludible enfrentarnos a ella en cualquiera de sus manifestaciones. Porque luchar contra la violencia es luchar contra el pecado no solo para reducirlo, sino para ampliar los espacios de paz donde se establezcan relaciones de vida abundante.

En América Latina y el Caribe, la agresión violenta no es un asunto nuevo, siempre parece haber acompañado la historia humana en esta región del mundo. Pero adquirió un semblante invasor con sabor a religión a partir de las apariciones occidentales con la conquista y la colonización.² Sin embargo, creo que por primera vez se trató de una manera teórico-estructural en la segunda mitad

² Cf. Rivera Pagán, Luis. *Evangelización y violencia: la conquista de América*. (San Juan : CEMI, 1990).

del siglo pasado. Recordemos por ejemplo, el aporte de Don Helder Cámara en Espiral de la violencia. O cuando la cumbia cantó: “Violencia, maldita violencia, por qué te empeñas en llenar de sangre la tierra de Dios?”

Decimos que es una cultura de agresión, porque hoy la podemos identificar como una guerra global, como violencia callejera, como agresión intrafamiliar, como tendencia racial, étnica o masculina. Por ello, su presencia suele ser tan cotidiana como estructural, torpemente agresiva o sutilmente cínica. Pero lo cierto es que ahí sigue cultivándose.

Por ello, el Consejo Editorial de Vida y pensamiento, ha creído oportuno intentar hacer una modesta contribución en la reflexión teológica-pastoral crítica frente a esta dolorosa cultura de agresión, aprovechando que la UBL realiza este año un Seminario Integrado

sobre el eje temático de la violencia titulado: “Violencia , conflicto y misión de la iglesia”. De esta manera, este número de Vida y pensamiento lo dedicamos a ese tema.

Los contenidos los hemos organizado en el siguiente orden: los primeros aportes contienen artículos de análisis general (Gutiérrez, Tamez, Duque); seguidamente aparecen los análisis bíblicos (Ramírez, Mabecha, Araya); luego se encontrarán las contribuciones pastorales (Mora, SBaltodano, MBaltodano). Esperamos que estos contenidos no sólo adviertan la gravedad del problema, sino que provoquen un compromiso transformador.

*El Editor
San José, 29 de abril 2002*

Violencia y paz en la coyuntura latinoamericana actual

Cinco claves de entrada para la reflexión

GERMÁN GUTIÉRREZ*

INTRODUCCIÓN

Una reflexión sobre la problemática de la violencia en América Latina exige de nuestra parte tomar en cuenta al menos cinco claves de entrada para el análisis de tan espinoso tema.

La primera tiene que ver con el rumbo que ha tomado la actual estrategia de globalización, especial pero no exclusivamente, a partir de los acontecimientos del segundo 11 de septiembre.¹ En este nivel debemos tomar en cuenta los planes hemisféricos que especifican la nueva estrategia planetaria. Resaltan el Plan Colombia para el área

* El licenciado Germán Gutiérrez es investigador del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI).

andina, el Plan Puebla Panamá para el área centroamericana, y el ALCA para todo el continente. Junto a estos planes regionales hay que tomar en cuenta también políticas específicas de creciente injerencia del gobierno de Estados Unidos contra gobiernos como el de Venezuela y Cuba, declarados «enemigos» de manera abierta en el llamado Informe Santa Fe IV, o de injerencia sobre gobiernos y naciones en crisis como el caso de Argentina. Esta clave de orden geopolítico se constituye en una fuente privilegiada de violencia en el continente.

La segunda tiene que ver con el impacto destructivo que el modelo neoliberal ha producido en nuestras sociedades en los diversos ámbitos de la vida social, no sólo en el económico, sino también en el político, cultural y ético. Constituye quizá la principal fuente estructural de la violencia social y cotidiana que sufre actualmente América Latina.

La tercera clave de nuestro análisis refiere al agotamiento de la población víctima de las políticas neoliberales, situada al borde de la desesperación y cada día más convencida de la necesidad de un cambio profundo de dicho modelo. Este es un campo latente de conflicto y movilización social organizada o espontánea, que frecuentemente genera respuestas violentas de parte de los gobiernos y grupos de poder, aunque la resistencia, como los proyectos alternativos, sean débiles con relación a los poderes hegemónicos nacionales y más aún internacionales.

En cuarto lugar no hay que perder de vista la dinámica de regiones y localidades. Ha habido una fuerte resistencia social y popular frente al neoliberalismo, y a todo lo largo y ancho de nuestra geografía se dan miles de experiencias alternativas profundamente innovadoras y de impacto local efectivo, que logran afectar poderes locales. Estos, a menudo, emplean la violencia para defender y mantener sus prerrogativas.

Por último, no podemos perder de vista que la magnitud de las transformaciones que vive actualmente el continente, impone la idea

de que las demandas de justicia (estrechamente asociada a la problemática de la violencia) no pueden entenderse hoy solamente como demandas levantadas a partir de opciones de carácter moral, ético o religioso, sino que se trata de cuestiones de vida o muerte, necesarias, para la mayoría de la población latinoamericana, con independencia de toda creencia. Del mismo modo, el carácter de tales transformaciones nos exige una revisión profunda de los conceptos macro a partir de los cuales interpretamos la realidad y orientamos nuestra acción, incluidos los tradicionales conceptos referentes a la violencia y las imaginaciones y paradigmas culturales que al respecto pretenden imponerse hoy.

1. GLOBALIZACIÓN Y VIOLENCIA

La expansión del capitalismo liberal a nivel mundial encontró en el siglo XX tres obstáculos importantes. El socialismo histórico, la emergencia de un nacionalismo desarrollista en el Tercer Mundo junto a la derrota del colonialismo, y el llamado estado social de bienestar. Estos tres grandes movimientos de resistencia al liberalismo económico no impidieron el proceso de expansión de las relaciones capitalistas a nivel mundial, pero lograron regular y en cierto sentido redireccionar las tendencias globalizantes de la economía. Pueden entenderse como fuerzas que establecieron, sobre las tendencias del sistema económico, límites políticos importantes en el campo de la concertación social y política de las clases y naciones, y también en las relaciones internacionales. En ese contexto surgieron las Naciones Unidas y toda una institucionalidad y legislación internacional de carácter progresista (a pesar de su ineficacia).

No obstante, el conflicto entre la expansión capitalista a nivel mundial y los nuevos escenarios de intervención social y política de la economía se mantuvo latente. De manera que en finales del siglo XX, tales proyectos entraron en franca crisis, al tiempo que se

fortalecieron los sectores más agresivos y expansionistas del capital internacional. Así fue posible un relanzamiento de la expansión global capitalista. Una nueva estrategia de globalización fue tomando forma desde los años sesenta y se impuso ya en los años noventa.

El pensamiento económico y finalmente la ideología que impulsó todo este proyecto en los últimos 30 años, es lo que llamamos neoliberalismo. Por esta razón hablamos de globalización neoliberal, o globalización en curso, señalando que no es la única posible, que es producto de una concepción y estrategia determinada, que no es inevitable y puede ser modificada.

Recientemente, la estrategia de globalización ha experimentado un cambio sensible. De haber sido impuesta mediante mecanismos internacionales económicos (deuda) y políticos (presión de los organismos internacionales) combinados con gobiernos militares o democracias militarizadas al interior de nuestras naciones, hoy esa estrategia se endurece con mecanismos políticos y militares de alcance planetario, impuestos unilateralmente por la única superpotencia imperial que son los Estados Unidos. La respuesta dada por el gobierno de Bush a los atentados del 11 de septiembre puso en evidencia tendencias que ya venían manifestándose, pero que tras el atentado terrorista, toman fuerza y se manifiestan de manera cada vez más clara.

La primera, que el impacto de las políticas de ajuste ha sido tan alto para todos los sectores de la sociedad, que se hace cada día más difícil imponerlas por los medios usuales. El fracaso del Acuerdo Multilateral de Inversiones (AMI) y la emergencia del movimiento antiglobalización, pusieron en evidencia que profundizar la estrategia de globalización requería instrumentos adicionales y reforzar la estrategia con fuertes componentes de carácter coercitivo, incluso de tipo militar (paso del mercado total al poder total).

La pretensión del capital y el Estado norteamericano, de asumir el liderazgo de la nueva configuración de poder mundial, expresa

una segunda tendencia que puede formularse como el paso de una época de imperialismos hacia una época de Imperio. La quiebra de las economías asiáticas producto de manipulaciones financieras, puso en evidencia que tras los acontecimientos económicos se estaban desarrollando estrategias geopolíticas tendientes al debilitamiento de los países asiáticos incluido Japón. Tanto en la guerra del Golfo como en la de Kosovo, el poder norteamericano cumplió un rol hegemónico indiscutido entre las superpotencias. En este caso fue notable el modo cómo impuso a Europa la guerra, y provocó de manera abierta a China (al bombardear su embajada) y a Rusia (al bloquear el paso de sus submarinos). La respuesta norteamericana al atentado contra las torres demostró que esa postura no era ya una tentativa, sino un hecho al cual el mundo debe responder. Esto significa que entramos poco a poco en un nuevo mundo en el cual se erige un solo poder mundial a cuyas iniciativas hay que adherirse o someterse si se quiere evitar una agresión total por parte del mega-poder.

La guerra antiterrorista se ha convertido en el recurso pretendidamente legitimador de este nuevo poder que emerge. A la destrucción de Afganistán sigue la del pueblo palestino y su lucha por la independencia, la autonomía y el territorio. Esta política de exterminio (como lo refleja la masacre de Jenin) muestra lo que espera a toda oposición o disidencia en cualquier lugar del planeta, ya que la guerra antiterrorista ha definido su enemigo de una manera tan amplia que bien podría decirse que incluye a todo aquel que no acepte las decisiones del gran poder, independientemente del contenido de ellas.

Este nuevo contexto augura un recrudecimiento de la violencia especialmente en todas aquellas regiones, naciones o movimientos sociales y políticos que impugnan la estrategia de globalización y el entreguismo de las elites de la región. En nuestro continente sobresalen los casos de Colombia, Venezuela, Argentina y Cuba, pero en cada nación sobresalen actores específicos (movimiento sin tierra en Brasil, movimiento indígena en Ecuador, etc.)

En América Latina, este nuevo momento de la estrategia de globalización se manifiesta de una manera muy clara. Anuncia un intervencionismo mucho mayor que el conocido hasta el presente.² Anuncia un aumento del militarismo en el Continente, mediante el Plan Colombia y el Plan Puebla Panamá. El Área de Libre Comercio para las Américas (ALCA), un auténtico proyecto de control de las economías y recursos naturales de la región por parte del capital estadounidense, se presenta como el siguiente paso de la inserción de América Latina a la globalización. El ALCA incluye las medidas propuestas por el AMI y el control privado de los recursos naturales del Hemisferio (incluida el agua y la biodiversidad). El significado de este nuevo momento de la estrategia de globalización es en principio la mayor amenaza contra los derechos humanos en el continente, especialmente los económicos, sociales y culturales.³

Un caso bastante ilustrativo de la nueva política hemisférica del gobierno de los Estados Unidos fue la reciente Cumbre de Naciones Unidas realizada en Monterrey, para analizar problemas globales como la pobreza y el financiamiento al desarrollo. Fue notoria, en esa Cumbre, la absoluta negativa de los gobiernos a escuchar la voz de las organizaciones sociales, las ONG y las Iglesias. Es tal el poder de presión y sometimiento del poder norteamericano, que quiebra una tradición mexicana de política internacional (con relación a Cuba y a los derechos humanos). No deja de ser ilustrativo el que, tras la Cumbre, Bush decida visitar El Salvador el mismo día del asesinato de Monseñor Romero.

Un análisis sobre violencia y paz en nuestro continente no debe, pues, dejar de lado este primer aspecto de la cuestión. El fallido golpe de Estado contra el gobierno de Chávez en Venezuela señala el nuevo camino de intervención decidido por la Casa Blanca en el continente.

2. LA VIOLENCIA SOCIAL Y COTIDIANA TAMBIÉN FORMA PARTE DE LA GLOBALIZACIÓN

La globalización no sólo se manifiesta violenta, o un foco de violencia, por sus estrategias. También se manifiesta como un foco de violencia por sus efectos e impacto en la vida cotidiana de nuestras sociedades. Hablamos a menudo de violencia social, pero es mucho más que eso.

En el año 1992, tras fuertes debates internos, la ONU, por medio del PNUD, publicó un informe sobre la pobreza mundial, que causó muchas reacciones a nivel mundial, desde sorpresa, indignación, rechazo, etc. Dicho informe constataba la existencia de una profunda *desigualdad mundial tendencialmente creciente*.⁴ Constataba que se profundiza el abismo entre países desarrollados y países subdesarrollados, entre ricos y pobres al interior de cada uno de los países, entre zonas urbanas y rurales, regiones centrales y periféricas dentro de cada uno de los países.

Según dicho informe, los 350 más ricos del mundo perciben anualmente rentas superiores a las del 45% de la población mundial (cerca de 3.000 millones de seres humanos). Esto ya de por sí es escandaloso. Pero el *mayor escándalo* del mundo de hoy es que más de la mitad de esa población pobre en el mundo, se debate a diario entre la vida y la muerte a causa de su pobreza. Este es el hecho mayor frente al cual debe pronunciarse una auténtica ética y teología cristianas. El escándalo mayor no es la profunda desigualdad en sí, *sino la condena de millones de seres humanos a una muerte prematura, o a mal-vivir en la carencia total* por causas asociadas a dicha desigualdad.

En los últimos cuarenta años, América Latina y el Tercer Mundo han sufrido una dramática transformación que se manifiesta en todos los ámbitos de la vida social. Esa transformación puede designarse como el paso de un contexto utópico, inclusivo y con referentes

universalistas, a un contexto de incertidumbre y caos, de exclusión y cuyo principal referente es el de la guerra por la sobrevivencia.⁵

Desde los años sesenta resultó evidente que la búsqueda de caminos de desarrollo en el Tercer Mundo pasaba por trascendentales decisiones políticas que rompieran los marcos de la dependencia económica, política y cultural respecto a los centros de poder imperial mundiales, y el capital transnacional en ascenso. En América Latina, esa búsqueda fue violentamente sofocada por la vía del terrorismo de Estado y la intervención directa norteamericana. El cambio de estructuras necesario para el desarrollo, fue reemplazado por el ajuste estructural neoliberal. Las dictaduras militares no sólo aplastaron los movimientos independentistas, sino que transformaron las estructuras económicas y políticas heredadas del desarrollismo.

Las políticas de ajuste estructural significaron en grandes líneas la apertura total de los mercados internos a los bienes, servicios y capitales financieros transnacionales, la reorientación de la estructura productiva hacia la exportación de materias primas y productos agrícolas, la eliminación de toda estructura y responsabilidad social por parte del Estado, la privatización de los servicios públicos y empresas estatales, el desmonte paulatino de la legislación laboral y social, al tiempo que una guerra total contra los sindicatos y demás movimientos sociales y políticos de corte reivindicativo.

Este nuevo modelo profundizó aún más la dependencia de nuestras sociedades. A la apropiación de excedentes por parte de los capitales extranjeros vía inversión directa, al intercambio comercial desfavorable y la deuda externa cada día más destructora, se sumó la entrega, a precios irrisorios, de las empresas públicas al capital privado y extranjero; se abrieron espacios para los capitales especulativos y se crearon enclaves industriales que recuerdan los modos de explotación de principios del siglo XX.

A nivel social el costo es mayor. La quiebra de las pequeñas y medianas industrias, también de grandes empresas que no logran insertarse en los circuitos internacionales de capital. El empobrecimiento creciente de las capas medias, implantación de contratos a término fijo, desmonte de la seguridad social, aumento del desempleo, del sector informal y de la población considerada en la línea de pobreza y debajo de ella. En contraste, hay una elite cada vez más reducida y opulenta, que ha perdido todo referente nacional, que vive y reclama una “ciudadanía universal”, acorde con la cotidianidad de su modo de pensar y sus hábitos de trabajo y consumo totalmente globalizados.

Hoy, todos los grupos de la sociedad viven una cotidianidad de creciente incertidumbre. Los pequeños y medianos empresarios viven bajo la sombra de la casi inminente quiebra. El empleado vive bajo la sombra del despido. El desempleado, el subempleado, el trabajador “informal” y el del “rebusque”, bajo la amenaza de una sobrevivencia cada día más precaria y azarosa.

La creciente incertidumbre y la precariedad traen consigo la desesperación, la prescindencia de los referentes de sociabilidad, la inseguridad, la migración y la proliferación de acciones económicas como el robo, la corrupción, la prostitución, el tráfico de drogas, etc. El nuevo cielo que trae la sociedad consumista y que se presenta a diario a los ojos de la excluida y el precarizado como posible, exagera la búsqueda desesperada y a menudo descriteriada de recursos.

Esta situación no es exclusiva de América Latina. Es generalizada en el Tercer Mundo y se hace presente también, en menor medida, en el primer mundo: desempleo estructural, drogadicción, inseguridad, informalidad, fragmentación de la vida social, ruptura de los vínculos comunitarios fundamentales, incertidumbre laboral, desmonte del Estado social, especulación financiera con los fondos de pensión y atención a la vejez, creciente poder de las transnacionales sobre las decisiones nacionales, corrupción, violencia social creciente, violencia contra los migrantes, etc. La globalización neoliberal, en

pocas palabras, ha aplastado en nuestros países los derechos humanos de la persona, y los derechos económicos, sociales y culturales de nuestras naciones y pueblos. Esta violencia estructural no aparece normal o usualmente asociada a las estrategias de la globalización. Es en este contexto de violencia estructural que emerge la violencia cotidiana, la que nos hace sentir cada día más insegura la existencia.

Quizá el impacto más grave de esta creciente polarización e inseguridad en nuestras sociedades, asociada a la crisis de sobrevivencia y la exacerbación de la competencia entre todos los grupos de la sociedad y al interior de cada uno de ellos, es la *crisis de los vínculos de sociabilidad y de la institucionalidad correspondiente* en la mayoría de nuestras naciones. En América Latina éste es un foco de violencia a menudo más silencioso pero mucho más letal que el de las estrategias de dominación imperial con el cual está directamente relacionado. Esta polarización creciente es una *amenaza para todos y todas* y ya no sólo para los sectores empobrecidos o excluidos.

No es gratuito el crecimiento acelerado de la inseguridad. Inseguridad de quienes son lanzados a una vida delictiva a fin de sobrevivir o encontrar un lugar en la sociedad, inseguridad de los incluidos que sienten constante asedio a sus recursos económicos. El crecimiento de la inseguridad ciudadana y de inseguridad laboral promueve nuevas esferas de mercado. Economías de la muerte, mercado de armas, de drogas, ocupan un lugar creciente en la economía mundial, en un sistema que hace tiempo abandonó la satisfacción de las necesidades humanas como criterio de eficiencia, y se ha lanzado ciego a la búsqueda del lucro fácil en las esferas especulativas e ilegales de la economía de mercado. Junto a estas actividades de alto riesgo, un creciente y promisorio mercado relacionado con la seguridad privada. Hoy en día el 60 o 70% de la seguridad está en manos de compañías privadas. El mercado produce la inseguridad y alimenta la criminalidad, pero al mismo tiempo ofrece el antídoto: más seguridad privada y más militarización social. Se trata de un camino hacia la autodestrucción de la sociedad

por la vía de la violencia creciente en las sociedades, una violencia que ya no brota sólo de las estructuras de poder estatal, sino que brota del propio interior de nuestras sociedades, producto del propio orden socioeconómico impuesto. Cuando el eje de la vida social es el lucro y el consumo desbordante aparejados de una exclusión creciente, la violencia es uno de los muchos caminos para sobrevivir, para el enriquecimiento rápido, para alcanzar las promesas de consumo a la vista, etc.

La lucha desesperada de sobrevivencia se sitúa a menudo en la propia lógica del sistema. Vendedores ambulantes, prostitutas y demás trabajadores informales se pelean entre sí por un espacio de calle, su “lugar de trabajo”. Comerciantes “limpian” sus aceras de mendigos e indigentes que “afean” su “frente” y “espantan” al cliente. Muchas disputas familiares o barriales se resuelven por medio de las armas o mediante la contratación de servicios especializados en “quitar de en medio” a quien “estorbe”. Bandas de barrio brindan seguridad al vecindario o logran imponerse a la comunidad mediante intimidación y terror. Los grupos medios se refugian en sus condominios cerrados con seguridad privada y los poderosos en sus búnkeres rodeados de guardespaldas. Parecieran escenarios propios del cine, pero son paisajes de muchas de las grandes urbes de nuestra América Latina.

La polarización social y la fragmentación del tejido social que produce el orden neoliberal de la sociedad en la que cada cual tiene que salvarse como pueda, conduce a la paramilitarización de la sociedad y a la exacerbación de la violencia privada. Cada pequeño grupo o clan tiene necesariamente que armarse como pueda para encontrar su “nicho” en la sociedad de mercado total o para defenderlo. Así, al tiempo que el orden neoliberal alimenta la destrucción del Estado (en lo social) y fortalece la militarización estatal, al mismo tiempo alimenta la conformación de grupos de seguridad privada que no son otra cosa que la antesala de la paramilitarización de la sociedad.

Las actuales tendencias, de creciente polarización y violencia social, de inseguridad de la vida cotidiana, de expansión de las economías ilegales (droga, armas, contrabando, venta de órganos, prostitución infantil, etc), son todas ellas amenazas de muerte que pesan en nuestro diario vivir. Una reflexión sobre la violencia en el continente pasa necesariamente por el análisis de esta dimensión. Constituye un desafío para las iglesias, muchas de las cuales persisten en que la causa de esta situación es la crisis de valores, enfrentándose a menudo con los efectos y no con las causas de la situación.

3. LA LUCHA POR LAS ALTERNATIVAS Y LOS ESPACIOS LOCALES Y DE REGIÓN

En América Latina, el modelo neoliberal se encuentra en un profundo estado de deslegitimación. En la gran mayoría de la población genera un profundo desacuerdo y rechazo. Sólo grupos muy reducidos lo defienden. Es tal el rechazo, que los mismos grupos que lo implementan, tanto por interés propio como por presión externa, lo hacen sin hacer de dicha política una bandera; al contrario, tratan hoy en día de negar que lo que hacen es neoliberalismo, o evitan caracterizar sus acciones y proyectos. Muy pocos, especialmente los fundamentalistas y los escritores a sueldo en los grandes medios de comunicación, son los que todavía lo reivindican con cada día más cautela.

Pero una cosa es legitimidad y otra poder. Así como notamos que en los sectores populares, clases medias y sectores importantes de la empresa privada y del Estado, el rechazo al neoliberalismo es completo, así mismo, dadas las relaciones de poder, muchos de estos sectores callan e intentan mantener abiertos pequeños espacios de negociación para bien propio. Esto es común especialmente en los sectores empresariales, en los grupos medios y en los sectores de la burocracia estatal.

El rechazo al neoliberalismo en nuestras sociedades es tal que ha sido retomado como bandera electoral muchas veces por propios candidatos del sistema político tradicional o por algunas de sus variantes populistas. Sin embargo, una vez en el gobierno, los verdaderos dueños del poder, tanto nacionales como extranjeros, han impuesto sus decisiones y voluntades, y las promesas electorales se han quedado en simples promesas. En realidad, es poco el margen de cualquier gobernante hoy en día en América Latina. Las decisiones centrales ya no se toman en el ejecutivo. Los gobiernos de turno escasamente imponen su «estilo»; pero el contenido de fondo de las políticas gubernamentales es trazado por los organismos internacionales de crédito, financiamiento y comercio, y por el Departamento de Estado norteamericano. La dificultad de deslindarse de este modelo ha sumido a la mayoría de partidos tradicionales del continente, al propio sistema político y al Estado, en una profunda crisis.

No hay indicio alguno que nos permita esperar cambios sustantivos desde las estructuras de poder. Al contrario, entre mayor es la inseguridad y el caos producidos por el modelo neoliberal de sociedad, mayor es la militarización de la vida social tanto estatal como privada. Por tanto, en vistas a un análisis de las posibles alternativas, hemos de examinar las formas de resistencia y los proyectos de cambio que los distintos grupos humanos y personas vienen adelantando de tiempo atrás, y los que pueden madurar en los próximos años.

Cuatro son las formas actualmente predominantes de esa resistencia y lucha por alternativas en América Latina hoy.

Primero, la impulsada por aquellos países donde se desarrollan procesos profundos de cambio; se da una dura lucha por la defensa de la soberanía y del interés nacional con contenido social, como son los casos de Cuba y Venezuela. Estos dos países y gobiernos soportan en la actualidad el peso de una política de bloqueo y conspiración norteamericana, profundamente preocupada por la creciente

inestabilidad de la región y la posibilidad de que estas dos experiencias puedan ser alicientes fuertes a procesos de cambio en el continente. Tanto el reciente golpe de Estado contra el gobierno venezolano de Hugo Chávez, orquestado por el gobierno norteamericano, como la política de bloqueo y de aislamiento de Cuba, son la mejor prueba de que cualquier camino alternativo trazado por el sistema neoliberal debe prepararse para enfrentar todo el poder de la desinformación, el bloqueo económico, la conspiración, el aislamiento en las relaciones internacionales y otros medios de guerra de que es capaz el Imperio. Aunque pocas son las naciones en las que se dan condiciones favorables al establecimiento de gobiernos similares a los de estos dos países, no deja de preocupar al Imperio la desestabilización tan profunda que viven actualmente sociedades como la colombiana, la argentina y la ecuatoriana.

La segunda se expresa en fuertes movimientos nacionales de protesta que son, o bien, reacciones a una situación de crisis antes que la maduración de un proyecto social alternativo (como el caso del cacerolazo argentino), o bien, movimientos sociales o políticos de mayor consistencia organizativa pero que no logran articular una clara alternativa nacional y popular (como el caso de Ecuador, Brasil, México o Uruguay). Hemos asistido en los últimos diez años a la consolidación de proyectos políticos alternativos con posibilidades de gobierno como el PRD en México, el PT en Brasil, el Frente Amplio de Uruguay, el FSLN en Nicaragua. También al surgimiento de importantes movimientos y organizaciones sociales de carácter nacional y con una gran influencia política en nuestras sociedades, como son el movimiento indígena en Ecuador, o el movimiento de los Sin Tierra en Brasil. Todos ellos expresan la maduración de proyectos sociales y de centro izquierda que luchan por la democratización de sus respectivas sociedades y la implementación de un modelo de desarrollo alternativo al neoliberalismo. En ocasiones tienen muchos conflictos con movimientos locales, regionales y sectoriales sobre su concepción de la política, de la

unidad, de la democracia al interior de los procesos alternativos, de la participación en el campo institucional, etc. No logran convocar de manera contundente a las mayorías nacionales ni populares, y tampoco están exentos de algunos de los vicios propios del sistema político. Sufren estos proyectos el ataque de todo el poder disponible del sistema (medios de comunicación, instituciones estatales, capital privado). A pesar del desgaste, y sus vaivenes internos, se mantienen y son fuerzas de gran importancia a la hora de buscar consensos y aliados en la lucha contra el neoliberalismo.

En tercer lugar, la lucha desarrollada por movimientos armados que, en el Continente, se reducen al caso de la insurgencia colombiana (Farc-Eln) y al zapatismo. Se sitúan en una coyuntura absolutamente desfavorable para este camino de confrontación, en la cual la lucha armada de carácter popular e insurgente se encuentra en un momento de no-vigencia a nivel continental y regional (a diferencia de los períodos de los años sesenta y setenta en todo el continente, y de los ochenta especialmente en Centroamérica). No obstante tienen un gran peso como factores de inestabilidad regional, particularmente el caso colombiano para la zona andina. Especialmente en el primer caso, son cuestionados sus conceptos y métodos de trabajo, en su relación con las comunidades, a menudo autoritarias y de corte más militar que político, así como su débil capacidad de enfrentar el poder de manipulación mediática del poder. No han logrado encontrar una respuesta adecuada y eficaz contra la estrategia paramilitar, lo cual ha implicado costos altísimos a la población civil. Tampoco logran transformar una correlación política y militar de fuerzas que les es desfavorable, sin tomar en cuenta que en varias ocasiones han caído en violaciones del derecho internacional humanitario lo cual les ha acarreado importante pérdida de legitimidad ante la comunidad internacional y la sociedad civil. Caso distinto es el zapatismo que aunque militarmente es una fuerza muy débil en comparación con las anteriores, en términos políticos tiene una gran fuerza e influencia no sólo nacional sino también internacional.

Dado el carácter del sistema actual, las fuerzas que propugnan alternativas de confrontación armada provocan por parte del poder una estrategia de tierra arrasada contra la población civil, y de implementación del barbarismo paramilitar, de manera que no sólo no logran sus objetivos sino que agudizan el militarismo y autoritarismo del poder. El conflicto armado desemboca a menudo en un conflicto de aparatos en el cual el pueblo termina siendo el gran damnificado, independientemente de la intencionalidad de los movimientos armados de izquierda. La estrategia contrainsurgente actual del imperio consiste en descomponer social e ideológicamente el conflicto armado (como es el caso de Colombia).⁶ Sólo el zapatismo ha logrado neutralizar la estrategia contrainsurgente en la medida en que ha centrado sus esfuerzos en el accionar político y ha logrado elaborar un discurso alternativo que, ni ha podido ser instrumentalizado por el poder, ni deslegitimado por la acción perversa de los medios de comunicación al servicio de la contrainsurgencia. A pesar de todo, el zapatismo también ha enfrentado la ceguera y la sordera del poder, ha sufrido la provocación constante, se enfrenta a una política de mentira, de minimización e invisibilización del conflicto, y a una guerra constante de desgaste.

Por último, la forma de lucha más generalizada en el continente es la auténtica explosión de luchas específicas, locales, regionales o por sector, que intentan articular espacios concretos de sobrevivencia y resistencia, y en algunos casos intentan desarrollar experiencias alternativas de carácter local, destacándose en este campo la emergencia de los poderes municipales en manos de movimientos cívicos que intentan reorganizar la vida municipal de nuevo modo, con criterios éticos y sociales como rectores de la organización local. Economías informales, economías solidarias y comunitarias de resistencia orientadas por criterios de vida antes que por criterios mercantiles, de competitividad, eficiencia y cálculo; nuevos movimientos sociales (cívicos, étnico-raciales, de mujeres, de jóvenes, ecológicos, etc.) y Organizaciones No Gubernamentales (ONGs); proyectos de recuperación de las culturas autóctonas locales; reconstrucción de las organizaciones más antiguas de tipo sindical y

campesino con una mayor apertura hacia lo cívico y comunitario, muchas de ellas vinculadas a movimientos internacionales, son experiencias que se difuminan por miles en nuestro continente, que no logran conmover al poder, pero no por ello dejan de ser semillas de un nuevo mundo y sociedad por venir.

En este concierto de voces plurales procedentes del mundo de lo popular y comprometidas con ese mundo, se enmarcan movimientos eclesiales de gran impacto local y regional, de corte tanto católico como protestante, religiones populares, indias y afroamericanas e incluso algunos orientalismos vinculados más a la salud natural y a la promoción de estilos de vida alternativos al consumismo, al mercantilismo y a la mentalidad de depredación típicas del modo occidental de cultura. Es interesante notar cómo todas estas formas alternativas, inmersas en su lucha económica y política, vinculan como elemento central la búsqueda de otro modo de vivir la vida y comprender el mundo; se trata de una dimensión cultural que trasciende las urgencias coyunturales y se sitúa en un terreno propio de las transformaciones profundas y de tiempo largo.

Todas estas fuentes de desafío al orden productor de caos que es el neoliberalismo, se identifican en muchas de sus ideas básicas, aún cuando actúan a menudo de manera separada y con débiles articulaciones. En pocas coyunturas convergen. Sin embargo, son los caminos que se expresan hoy en día.

En términos de la construcción de alternativas podemos decir que no vivimos tiempos de construcción de nuevas sociedades o de triunfos populares en el corto plazo. No obstante, el potencial destabilizador del neoliberalismo es tal que no podemos descartar en años venideros situaciones que hagan posible el ascenso de gobiernos democráticos que intenten al menos revertir los procesos destructivos del neoliberalismo. Tampoco podemos descartar procesos de militarización en el continente, exacerbación de la violencia, o resurgimiento de populismos de derecha.

Dentro de todo ese complejo panorama de las alternativas hay cambios profundos y promisorios por los cuales apostar. Uno de ellos es la emergencia de los procesos de control local y municipal por parte de las izquierdas y los movimientos cívico-populares, que intentan promover modos alternativos de convivencia y participación popular y ciudadana. No se trata de procesos de cambio estructural pero se inscriben en esa línea. No dejan de sufrir a menudo la ofensiva de los poderes centrales, pero al arraigarse en las necesidades de las propias comunidades y promover su participación en la búsqueda de soluciones viables a los problemas más urgentes, tienen una fuerza que no es posible debilitar fácilmente. Estos nuevos espacios integran de mejor manera los nuevos movimientos y las nuevas demandas sociales y culturales de la población. Muestran que si bien las luchas alternativas en el continente no tienen la fuerza de doblegar los poderes centrales, pueden enfrentar poderes regionales con mejores posibilidades y reconstruir relaciones e instituciones de convivencia en los espacios locales y de región. Hoy en día la mayoría de los gobiernos municipales en América Latina han escapado del control de los partidos tradicionales y aunque no todos se inscriben en una alternativa popular, reflejan cambios profundos en el mapa político del continente, un mapa que aún no se reorganiza con claridad. Es en el interior de ese proceso donde las izquierdas y los movimientos sociales y populares han logrado sus mejores victorias. Victorias quizá no definitivas pero sí victorias de gran trascendencia en términos de aprendizaje y construcción de alternativas, así como de debilitamiento de los factores de violencia.

4. NUEVAS TAREAS Y PERSPECTIVAS

En una visión de conjunto, podemos afirmar que actualmente asistimos en América Latina a la emergencia de viejas-nuevas preocupaciones y temas en la agenda de los movimientos populares, formulados de manera distinta a como se pensaron en el pasado;

temas que reaparecen, unos ya están puestos en la agenda de muchos movimientos, otros aún no lo hacen con fuerza, otros se insinúan, etc. Por ejemplo,

- 4.1 La emergencia y construcción de una sociedad civil fuerte y alternativa, que se define a sí misma como independiente del Estado pero también del sistema actual de propiedad privada capitalista y de mercado total. Este es un proceso que se da al interior de cada una de las naciones pero también a escala mundial, por ejemplo, en el movimiento anti-globalización y en el Foro Social Mundial.
- 4.2 La idea de que es urgente una nueva construcción de sociedad, nación y país como respuesta a la polarización económica y social, a la crisis de la convivencia y de las instituciones vinculantes de la diversidad social producidas por el neoliberalismo. Esto implica asumir el reto y el costo de la soberanía en el contexto de un mundo de creciente interdependencia.
- 4.3 Recuperación de lo local y comunitario fortalecido con gobiernos municipales. Este es un proceso que en América Latina se da hoy a nivel muy amplio. En ese contexto, los nuevos movimientos y procesos se relacionan con el Estado de una manera distinta a partir de estas experiencias de control municipal.
- 4.4 La posibilidad de recuperar la idea de desarrollo y de la política en el sentido de discernimiento de los rumbos de una nación y de los modos de construir los consensos como camino necesario para la búsqueda del bien común.
- 4.5 También es evidente en la América Latina de hoy, la convicción de que nada de esto es posible sin la construcción de un nuevo tipo de espiritualidad y subjetividad en lo cual juegan un rol central las culturas, el arte, la salud, las relaciones de género, el rol de los jóvenes, las relaciones sociales ancestrales y populares,

las religiones y religiosidades populares, el ecumenismo práctico y el verdadero diálogo y encuentro de religiones y culturas. A partir de transformaciones en estos terrenos se modifican también campos de las relaciones sociales. Ya hace tiempo se está dando un reencuentro con el universo simbólico mítico de lo popular y con los quehaceres y creaciones de los pueblos que a menudo no se manifiestan de manera pública ni organizada y la lucha por la re-construcción de nuestras naciones como naciones pluriétnicas y plurinacionales.

- 4.6 Parte de esta reconstrucción de vínculos societales incluye con cada día mayor fuerza a toda nuestra población migrante que hoy lucha en los países desarrollados por abrirse un espacio de vida en este mundo excluyente, y dentro de la cual crece la conciencia, la organización y la acción solidaria hacia sus pueblos de origen y contra la discriminación y exclusión que sufren dentro de los auto llamados fortines de la libertad, la democracia y el desarrollo. Igualmente se integra dentro de un proceso global de resistencia y transformación al actual proceso de globalización, uno de cuyos espacios privilegiados de encuentro es el del llamado Foro Social Mundial, espacio para compartir experiencias y sueños, ampliar horizontes, aunar esfuerzos y promover acciones que puedan contribuir a conmover los propios fundamentos del orden mundial actual y avanzar en la construcción de alternativas.

5. CONCLUSIONES

La crisis producida por el neoliberalismo en todas las sociedades del continente dejó ver en los años noventa que la violencia política abrió espacio a un modo de violencia mucho menos espectacular pero mucho más destructiva: la violencia económica, social y cotidiana, que ha transformado profundamente las maneras de vivir y las estructuras e instituciones vinculantes y de convivencia. A la

crisis en las condiciones de vida de los pueblos latinoamericanos se ha sumado la crisis institucional y con ello, poco a poco a la propia crisis de deslegitimación del neoliberalismo en el continente.

A finales de los años noventa esta crisis era evidente y pudimos constatar el aún débil pero innegable fortalecimiento de los movimientos de resistencia y de búsqueda de alternativas tanto en el plano político como en el social y cultural. Ante tal crisis, el sistema ha respondido con un nuevo proyecto de dominación en el cual la fuerza y el componente militar vuelven a colocarse a la orden del día, y una nueva fase de contraofensiva imperial amenaza con recrudecer la violencia y el terror en nuestras sociedades. Al tiempo se intenta profundizar con el ALCA, el modelo neoliberal ya casi agotado.

Ante esta situación, mientras que crece en el continente el rechazo al neoliberalismo, crece el temor y la sumisión de los gobiernos frente a la nueva política norteamericana para el Hemisferio. Esto puede constatar en acontecimientos recientes (fallido golpe de Estado en Venezuela y endurecimiento en la política hacia Cuba doblendo tradicionales relaciones de respeto mutuo a la soberanía como las existentes entre México y Cuba).

Aunque se amplía el espectro de grupos sociales susceptibles de alinearse en un proyecto alternativo al neoliberalismo (en las capas medias de la población y sectores empresariales golpeados por las políticas de apertura al capital transnacional), es la propia dinámica de los movimientos sociales y partidos políticos más vinculados a los trabajadores y sectores más pobres de la sociedad la que puede concitar la participación decidida de todos los posibles aliados en proyectos que demandan un costoso acto de soberanía y rebeldía frente al poder dominante.

En esa línea cuatro formas de resistencia son las más relevantes en el continente: la de los gobiernos y pueblos de Cuba y Venezuela; la de los movimientos sociales de carácter nacional; la de los partidos

políticos de centro izquierda que en algunas de nuestras naciones han logrado importantes avances políticos y organizativos como el caso de Ecuador, Brasil, México, Nicaragua; y lo más relevante, la emergencia de los poderes municipales, locales y de región que son lo más generalizado en todos los países de América Latina. Caso especial son la resistencia zapatista y la insurgencia colombiana, en un contexto donde este camino de resistencia se encuentra en un momento de fuerte decaída.

Siendo estos procesos de resistencia modos de enfrentar la violencia sistémica, enfrentan a su vez una respuesta violenta del poder tanto a nivel hemisférico como a nivel de nación y también de región. De este modo, esa naciente emergencia de alternativas constatadas en finales de los años noventa enfrenta actualmente una coyuntura de fuerte regresión por parte del poder.

Qué resultará de este nuevo momento es algo que no puede preverse, por lo cual no pueden destacarse procesos de militarización de las sociedades latinoamericanas o de regiones importantes del continente. Pero al mismo tiempo no puede descartarse que en algunas naciones puedan fuerzas progresistas promover políticas de enfrentamiento a la destrucción que ha producido el neoliberalismo, todo esto dentro de un contexto general en que las alternativas y las victorias populares no están en el orden del día como posibilidad.

La apuesta más importante a resaltar es la proveniente de los procesos locales y regionales que a todo lo largo y ancho del continente vienen fortaleciéndose y ampliándose en medio de no pocas dificultades. Es al interior de esos procesos donde han podido confluír formas nuevas de los movimientos sociales y populares del continente, donde convergen movimientos eclesiales con organizaciones sociales y con organizaciones que promueven como importante componente un cambio cultural profundo que transforme los modos tradicionales occidentales de vivir la vida, las relaciones humanas y concebir el mundo y la naturaleza; son los caminos donde transita hoy la

esperanza, se refuerza la utopía y se siembran las semillas del cambio necesario.

Toda esta situación implica un gran reto a las Iglesias latino-americanas, no sólo en el campo de acompañar estos procesos de resistencia y búsqueda de alternativas a la crisis existente, sino también como una de las pocas instituciones que a pesar de todas sus deficiencias y debilidades, pueden contribuir a establecer puentes entre los diferentes sectores de la sociedad a fin de construir de un nuevo modo nuestras sociedades, nuestras naciones y nuestros países.

Notas

¹ El primer 11 de septiembre de nuestra historia reciente latinoamericana es el del golpe militar chileno de 1974, orquestado desde la Casa Blanca, que significó el asesinato de Salvador Allende y de la experiencia democrática del gobierno de la Unidad Popular, y que inauguró en el Continente un largo período de dictaduras militares, pero más importante aún, la emergencia de la dictadura del nuevo orden neoliberal.

² Como lo revela el fallido golpe de Estado contra el gobierno de Chávez en Venezuela, orquestado por el gobierno norteamericano.

³ Aunque no sobra recalcar, que el alcance de las amenazas depende también de las respuestas que los pueblos, las organizaciones sociales y las comunidades puedan articular a nivel continental, en los espacios nacionales, en las regiones y también en los municipios, como pudo notarse en Ecuador, en Argentina y más recientemente en Venezuela.

⁴ Para tal efecto pueden revisarse los *Informe sobre Desarrollo Humano* del PNUD, desde 1992 hasta el 2001.

⁵ “Si la década de los sesenta estuvo marcada por la gran esperanza de ver que se iniciaba un irreversible proceso de desarrollo a lo largo de todo lo que llamábamos el Tercer Mundo, y especialmente Africa, hoy vivimos la época de la desilusión. El desarrollo se ha parado, su teoría está en crisis y su ideología está en tela de juicio. La concordancia en comprobar el fracaso de desarrollo en Africa es, por desgracia, general; por lo que se refiere a Asia y América Latina, las opiniones están más divididas...” Amin, S., *El fracaso del desarrollo en Africa y en el Tercer Mundo*, (España: IEPALA, 1994).

⁶ Ver Gutiérrez, «Colombia: La estrategia de la sinrazón» en Hinkelammert (ed.), *El huracán de la globalización*, (Costa Rica: DEI, 2000).

Justicia infinita - Injusticia sin fin

ELSA TAMEZ*

El presidente de los Estados Unidos., George Bush, en su segundo mensaje a la nación después de los ataques al Centro Mundial del Comercio y al Pentágono, llamó “justicia infinita” a la operación militar que programaba efectuar como represalia contra los culpables ocultos en Afganistán. El bombardeo se inició días más tarde y continúa hasta hoy, noviembre del 2001. Los voceros de la Casa Blanca y del pentágono insisten en que la población norteamericana, así como todo el mundo, entienda que esta guerra, distinta a las demás porque es contra el terrorismo internacional, va para largo. No tiene un desenlace previsto.

El discurso de Osama bin Laden transmitido por la televisión señaló que los Estados Unidos, con el ataque a las torres, estaba

* La doctora Elsa Tamez es profesora de Biblia en la UBL.

probando algo de lo que por muchos años los musulmanes habían sufrido por parte de ellos. Con eso queda también claro que el ataque del 11 de setiembre era una venganza, igual que la respuesta de Bush al ataque. Y bin Laden además amenazó que no habría seguridad en los Estados Unidos mientras no la haya en oriente. Con estas palabras bin Laden, está también gritando ¡justicia infinita!

El propósito de este artículo es hacer una lectura teológica de mi interpretación de los hechos. Una lectura teológica es exponer cómo, desde la racionalidad de la fe, en mi caso cristiana, observo el devenir de esta guerra que nos introduce al tercer milenio, y hacia dónde, interpelados por la fe, se deberán orientar los caminos.

Todo hecho sobresaliente de la historia devela el estado de la humanidad: quiénes somos y hacia dónde vamos. A la vez, desde la especificidad, sale a la luz el “quién es quién” entre los humanos y cuáles son sus intereses o sueños. Pero la historia es una, si se ve desde fuera, y lo que afecta a una parte de la humanidad afecta al todo de ella. Y no solo eso, lo que afecta al mundo natural, donde moran los humanos, afecta a los humanos y viceversa. En el mundo conviven civilizaciones y a la vez se experimenta una civilización globalizada. Esto se palpa sobre todo frente a eventos de envergadura.

1. JUSTICIA INFINITA Y VIOLENCIA EN EL CORAZÓN DE LAS CIVILIZACIONES

Los ataques a las torres del Centro Mundial de Comercio de Nueva York y al Pentágono en Washington ocurridos el 11 de setiembre, y la represalia subsiguiente contra el régimen talibán de Afganistán, hacen que la realidad de lo humano salga a flote. Las civilizaciones se perciben como violentas a gran escala. Se trata de “lo humano irredento” visto por algunos mitos como propio de la fundación de la

civilización humana. No estoy aludiendo a la antropología pesimista de ciertas corrientes teológicas de la historia del pensamiento cristiano, como San Agustín y Lutero, sino a los sabios que observaron el desarrollo de la violencia en su civilización y no encontraron más explicación que achacar la existencia del crimen a la civilización misma desde sus orígenes. Dos mitos tengo en mente. Uno procedente de la herencia cultural mexicana, el otro de la fe judeo-cristiana. Ambos mitos reflejan las civilizaciones como violentas.

Empiezo por el mito mexicano. Tomo el mito narrado por Roldán Peniche, quien a su vez lo obtiene de las fuentes cronistas del siglo XVI y lo llama “La abominable diosa Tlatecutli”. El recolector describe negativamente a la diosa. Se trata de un monstruo sagrado que tenía muchos ojos los cuales, repugnantes, provenían de todo su inmenso cuerpo. Poseía además infinitas bocas que mordían con renovada furia. Había también dos dioses descritos como impacientes: Tezcatlipoca y Quetzalcóatl. Ellos la raptaron del cielo y le permitieron caminar sobre las aguas. De lejos la observaron. Estos dioses masculinos, entonces, entendieron que de ese ente sagrado, que era el caos venerado, se fundaría la tierra. Para ello los dioses se transformaron en serpientes gigantes y con violencia cayeron sobre ella y la partieron en dos. Con ello se fundó la tierra con una parte del cuerpo de la diosa y el cielo con la otra parte. El ultraje tan desgarrador y violento que se le hizo a la diosa Tlatecutli causó horror a los dioses viejos y decidieron, como para compensar el dolor de la diosa, que de su cabeza germinara todo lo bueno para que los seres humanos pudieran habitar en la tierra, así: “hicieron de sus cabellos, árboles y flores y yerbas; de su piel yerba muy menuda y florecillas; de los ojos, pozos profundos y fuentes y pequeñas cuevas; de la boca, ríos y cavernas grandes; de la nariz, valles y montañas”. Pero aquí no termina el relato. Según el mito, la diosa solía llorar desesperadamente por las noches, y entonces, para silenciar su terrible llanto, los sacerdotes, “muy compasivos”, le daban de comer a la diosa corazones humanos.¹

Este relato mítico podría ser una etiología. Es decir, un relato por medio del cual se pretende explicar una costumbre, una institución, un rito, un fenómeno, etc., cuyo significado original se ha perdido. El mito aquí expuesto es complejo, da razón de varias cosas: la creación del cosmos, la imposición del orden, la dominación del hombre sobre la mujer, las relaciones humano-naturaleza, el sufrimiento de la tierra y la existencia de sacrificios humanos. Una descodificación del mito podría ser la siguiente. La diosa Tlatecutli es el caos, algo que los dioses masculinos temen. Ella tiene infinitad de ojos con los cuales puede dominar todo acontecimiento con su mirada, nada puede aparecer desapercibido a sus ojos, lo que un ojo no alcanza a ver por algún rincón, los otros lo abarcan. Así mismo, posee innumerables bocas, con ellas puede hablar sin cansancio y atacar por donde nadie lo espera. Nadie puede taponarle la boca, pues mientras se le tapa una, habla la otra, y si se le tapan las dos hablan las otras y así, indefinidamente.

Según el mito, el caos es de género femenino. Esto es tal vez porque lo femenino en la mayoría de las culturas patriarcales ha sido visto como misterio, incapaz de ser comprendido de acuerdo a los parámetros del razonamiento común dominante masculino. Para una sociedad ordenada, el caos no tiene cabida. Es inmanejable. Por lo tanto tiene que ser reprimido eternamente. La creación del cosmos se basa en la represión del caos. Este es el hecho fundante del universo y de la civilización humana. La represión violenta marca el inicio del mundo. El orden, la ley, estarán a cargo de llevar adelante la creación cósmica y la civilización. El orden también tiene género, es masculino, y para acabar con el caos de una vez y para siempre necesita de un poder superior al caos, por eso serán dos dioses varones, los encargados de hacer pedazos a Tlatecutli. Tezcatlipoca y Quetzalcóatl son dos dioses que en otros mitos rivalizan, pero en este se unen contra el caos para imponer el orden. Raptan a la diosa del cielo con violencia y la bajan a caminar sobre las aguas. La observan de lejos y planifican la creación. La creación, o sea el nuevo orden de las cosas, dará fin al caos. Ellos tienen que luchar contra ella, el “caos venerado”,

y sacrificarla para lograr el objetivo, pues orden y caos no pueden existir en el mismo espacio. Los dioses necesitan mutarse en monstruos gigantes, como ella, y lo hacen transformándose en dos serpientes gigantes. Entonces, con las partes descuartizadas del cuerpo de la diosa surge el cielo por un lado y la tierra por otro. Pero a pesar de su separación, ambas partes de la creación quedan unidas como testigos de un crimen visto como necesario para dar inicio al universo. El dolor de la diosa será infinito, pues no desaparecerá jamás.

El crimen fundador de la creación no es algo encubierto, la conciencia lo traerá a la luz eternamente. Los dioses viejos, acostumbrados tal vez a la existencia de Tlaltecutli, no lo podrán olvidar. Horrorizados por el ultraje, dice el mito, deciden justificar el dolor de la diosa. Quieren hacer ver que su sacrificio vale la pena, es para algo bueno, pues de su cabeza saldrán las bondades imprescindibles para que la tierra sea habitada y civilizada por los humanos. Estos la venerarán por su prodiga bondad.

Sin embargo, la justificación del crimen no fue suficiente para la diosa, pues no calmó su dolor. Se necesitarán más sacrificios. Por las noches en medio del silencio, su llanto dramático pedía justicia. Fueron los sacerdotes, los ministros de los dioses, quienes se compadecieron de ella. Para silenciar su llanto generado por el crimen, mostraron su compasión sacrificando para ella, todas las noches, a seres humanos. Los humanos son necesariamente sacrificados para calmar el llanto de alguien el –caos– que también fue sacrificada necesariamente para crear el mundo. Los dioses –varones– el orden y los sacerdotes son quienes se vieron obligados a sacrificar a la diosa y a los humanos, primero por acabar con el caos y crear el mundo, segundo por razones compasivas y humanitarias, o mejor dicho “divinitarias”, es decir por el dolor de la diosa.

El crimen original exigió otros crímenes y justificaciones sucesivas. Hasta el recolector del mito emite su juicio de valor: Tlaltecutli es la diosa abominable, Quetzalcóatl y Tecaztilpoca son los impacientes

dioses y los sacerdotes saca-corazones son seres compasivos. Definitivamente, los perdedores en el mito son la diosa y los humanos. La justificación de los sacrificios de la diosa y los humanos es el bienestar. Bienestar de los humanos –para disfrutar de la naturaleza– y de la diosa –para calmar su llanto.

Muy probablemente este mito ha sido catalogado como “bárbaro, pero no lo es, o si lo es, no solo está a la altura de los mitos de todas las culturas, sino que simplemente está mostrando cómo son las civilizaciones por más que se ufanen de cultas. Los acontecimientos actuales de guerra no señalan más que esa actitud humana bárbara, tanto de los terroristas como de los gobiernos promotores de la guerra, otra forma de terrorismo.

El mito mexicano recuerda el mito bíblico de Caín y sus descendientes, especialmente Lámech. Caín estaba construyendo una ciudad cuando engendró a su hijo Henoc. Henoc fue el nombre de la primera ciudad del mundo. Esto no tiene nada de malo si uno no asocia Caín, el asesino de su hermano Abel, con ciudad o civilización. Para la Biblia el asesinato de Caín es el primer crimen de la humanidad, y la primera ciudad con su civilización fue fundada por un criminal. El crimen está en la base de la civilización. Caín es del campo y por su asesinato fue echado de ese espacio. No le queda alternativa que construir una ciudad para no andar errante y ser atacado por cualquiera. Caín es perdonado de su crimen. Esa hubiera sido la salida perfecta para evitar más crímenes. Sin embargo el relato quiere mostrar algo más, como si fuera algo intrínseco en las civilizaciones: la violencia ascendente. Frente al temor de Caín de ser herido, Dios le promete que será vengado siete veces, si alguien le hiere o mata. La señal que le pone Dios a Caín es la ley que prohíbe matarlo; aún más, si alguien se atreve a hacerlo sabrá, a través de ella, que siete veces será vengado. Esto refleja una concepción de violencia al interior de la civilización si se transgrede el orden. La ley implantada a través de la señal, dice “no matar a Caín, la condena aparece inmediatamente si se transgrede esa ley: “Si matas a Caín, serás matado siete veces”. La función de la ley es aquí, entonces, empeorar la violencia.

El mito llega al clímax cuando uno de los descendientes de Caín llamado Lámeq, cuyos hijos de sus dos mujeres Sila y Adá, llegan a ser los inventores de la cultura (cítara y flauta) y la industria (forjadores de cobre y hierro), canta a sus mujeres el siguiente verso: “Yo maté a un hombre por una herida que me hizo y a un muchacho por golpearme, Caín será vengado siete veces, mas Lámeq lo será setenta y siete” (Gn 4.23-24). El mito refleja, al parecer, que entre más avance y progreso haya en la civilización, más violencia vengativa aparece. Lámeq mata por una herida, no importa si a quien mata es viejo o joven. Lámeq no se ajusta ni a la ley del talión ni a la prohibición de matar. Pero sí se ajusta a la lógica inherente de la venganza, y la acrecienta. Se apropia de la señal de venganza de su antepasado Caín, primer asesino de la humanidad de acuerdo al mito bíblico, y la trasciende a la infinitud. Lámeq, se jacta de ser vengado infinitamente, aún más que su antepasado Caín. Lámeq aquí es símbolo de poderío. No es fortuito que el verso se lo cante a sus mujeres Silla y Adá. Para Lámeq, ser vengado setenta veces siete, significa hacer “justicia infinita”.

Repetimos, los dos mitos no buscan consagrar o legitimar la violencia en las civilizaciones, aunque pueden ser utilizados para reforzarla o justificarla. Estos mitos, en tanto relatos etiológicos, reflejan realidades vividas, pero como no se entienden por sí mismas, los mitos intentan explicar el por qué de su existencia. En este caso, de la violencia siempre presente y su ascendencia sin límites. Estos dos mitos en su esencia, al develar la violencia sin ropajes ideológicos se convierten en voz crítica de esta violencia sin fin. Curiosamente, los mitos sobre la fundación de la polis griega, no tienen esta función crítica de la civilización. En ellos aparecen los dioses como los fundadores de la polis. La ciudad, dejó atrás el subdesarrollo y la incertidumbre humanos para dar paso a la plenitud de la civilización con todas las virtudes. Tal vez por eso la civilización occidental es reticente a la autocrítica.

Ahora bien, afirmar que las civilizaciones en sí, por sus leyes, instituciones, costumbres, etc. tienden a la criminalidad o sacrificialidad en espiral, implica ver de cerca las particularidades de los hechos criminales. Es decir, hay que distinguir asesinos de víctimas; pero más que los sujetos mismos, las constantes y los mecanismos visibles en los actos, pues los sujetos concretos serán víctimas en determinada situación y homicidas en otras.

En el mito mexicano hay claridad en las condiciones de los sujetos. Los dioses aliados y poderosos matan a la diosa, la otra; y los sacerdotes, que controlan el poder de la religión, matan humanos para acallar la conciencia del primer asesinato. A ambos crímenes se les llama sacrificio para el bien. Los dioses masculinos tienen poder para matar a la diosa Tlatecutli. El hecho de que los descuartizadores sean varones no es casualidad. Se hace alusión a una sociedad violenta porque es patriarcal. Sin embargo, también habría que entender los géneros simbólicamente y ver en el género femenino el miedo al otro, el desconocido, el diferente, aquel visto como caos porque no encaja en el razonamiento familiar. La historia humana está llena de ejemplos de este tipo, sobre todo en las conquistas de los imperios.

En el mito bíblico, quienes pueden matar impunemente, como Lámelec y a la vez ser vengados infinitamente (setenta veces siete) son quienes controlan la cultura y la industria, son los jefes de las ciudades. De manera que si es posible hablar de un “pecado original” en las civilizaciones por sus mecanismos de funcionamiento a través de leyes, instituciones y costumbres, tal como nos la plantean los dos mitos vistos arriba, habría que señalar también que el pecado de la violencia infinita es más cercano a quienes controlan esos mecanismos.

Los mitos ayudan a leer los acontecimientos actuales en los cuales se desató la guerra. Leamos la realidad a la luz de esos mitos, pero ahora con nombres propios. Unos locos fundamentalistas hirieron a los Estados Unidos, causando terror en víctimas inocentes y Bush

canta como Lámecc: ¡justicia infinita!, o sea venganza setenta veces siete. El terrorismo es el caos para occidente, por lo tanto hay que exterminarlo esté donde esté. Para ello hay que sacrificar víctimas inocentes, efectos no intencionales de la guerra, en este caso, los moradores de Afganistán, pero como los medios de comunicación no pueden ocultar a la opinión pública la ridiculez en la correlación de fuerzas, ni la miseria y terror de los afganos civiles frente a los misiles norteamericanos, tiene que haber un mínimo de compasión por estas gentes, por eso muchas bombas y algunas bolsas con alimentos caen del cielo como ayuda humanitaria. La justificación: salvar del terrorismo al mundo y del hambre a uno que otro afgano. No hay diferencia entre las imágenes espantosas de los aviones comerciales estallándose en las torres, y la de los aviones de guerra descargando bombas en el desbastado país de Afganistán. Los terroristas nunca admitirán que los aviones tenían como objetivo matar a víctimas inocentes. Sus objetivos fueron claros: el Centro Mundial de Comercio y el Pentágono, las víctimas inocentes que por azar estaban en el avión o en las torres o en el Pentágono, son, para los llamados terroristas, los sacrificios necesarios para alcanzar el objetivo, son los efectos no-intencionales de los atentados. Así mismo, Bush por supuesto, jamás afirmará que su objetivo es matar al pueblo afgano, sino eliminar los centros militares, las instituciones peligrosas, incluyendo escuelas de entrenamiento religioso. Las víctimas inocentes que son alcanzadas por las bombas son los sacrificios inevitables para lograr los fines. Nadie se propone atacar a víctimas inocentes, pero todos lo hacen sin querer. Unos con la legalidad y otros sin ella. “Justicia infinita” es en realidad injusticia infinita.

Realmente Lámecc se ha encarnado en Bush y en bin Laden. Qué no decir de los fundamentalistas Talibanes que son la cara protectora de bin Laden. Ellos asumieron el poder “para salvar” a su pueblo de la “perdición de occidente”; conocidas son las cartas de las mujeres afganas sobre la realidad miserable que padecieron de un día para otro, cuando los Talibanes asumieron el poder. El mito mexicano se repite con cierta variación, los dioses varones matan a la diosa para

ordenar el mundo, las mujeres lloran sin cesar su propio ultraje. Los sacerdotes sacrifican la libertad de las mujeres para salvarlas de lo impropio según la tradición.

El espiral de la violencia se desata en el mundo globalizado. Bush se lanza contra los Talibanes por no entregar a bin Laden, quien mora en Afganistán. Y Afganistán se convierte en el lugar en donde “los salvadores” de un lado y de otro se encuentran para matarse. Las mujeres afganas, víctimas del régimen de los Talibanes y de las bombas de Occidente son las víctimas máximas *in situ*, de la justicia infinita. Ojalá que su llanto no haga que los compasivos sacerdotes acudan a ellas con corazones humanos. ¿O será que ya llegaron junto con los misiles? Si, de carambola, son los corazones de civiles y soldados muertos. Su procedencia, no importa.

“El pecado original” de la violencia generada por la venganza infinita sale a la luz al inicio del Tercer Milenio. Los sacrificios no-intencionales son las víctimas de los dos bandos. Tan aterrado está el pueblo norteamericano por un posible atentado o una guerra bacteriológica, como el miserable pueblo afgano que espera ansioso el fin de la “justicia infinita” de la civilización globalizada.

Vistos los hechos de esta manera pareciera que hay dos bandos antagónicos bendecidos por sus dioses respectivos. Pero no es así. Aunque los mitos pueden aplicarse tanto a los Talibanes como al gobierno de los Estados Unidos o a otras culturas, lo que se experimenta hoy día es un mundo globalizado, cuya racionalidad económica absurda tiende hacia la autodestrucción. La historia humana es una, manifestada en la diversidad de civilizaciones, pero unificada por la política de la globalización, en la cual los intereses económicos de las naciones ricas son prioritarios. Por eso no es extraño que Europa, encabezada por Inglaterra y seguida por Francia, rápidamente se haya aliado con los Estados Unidos para combatir Afganistán y otros posibles países considerados peligrosos a los intereses de la globalización. Los Estados Unidos, Inglaterra y Francia

son, en ese orden, los países que más se benefician del negocio de las armas. Todo ocurre dentro de la globalización: bin Laden, se ha dicho, es producto del Centro de Inteligencia de los Estados Unidos, así como los Talibanes.² Así, pues, la denuncia de los mitos se aplica tanto a las civilizaciones particulares como a la civilización humana actualizada hoy día en la globalización donde occidente lleva la batuta e impone las reglas.

2. JUSTICIA DE DIOS - MISERICORDIA INFINITA

Una lectura teológica de los hechos de la historia requiere también apuntar hacia posibles salidas. Como yo soy teóloga cristiana me toca ubicarme desde esa fe. Y como en esta guerra se habla con frecuencia de justicia, la pregunta lógica es ¿qué significa justicia de Dios hoy día? El interrogante resulta difícil porque palabras teológicas están siendo cooptadas por la ideología de la guerra. Hablar de “libertad duradera” o “justicia infinita” en medio de discursos guerreristas es echar a la basura conceptos muy preciados para la tradición cristiana. Lo mismo podríamos decir del término “guerra santa”, en el cual pareciera que se invita a los dioses a participar en las matanzas.

No obstante, en tanto cristianos y cristianas, es importante plantearnos a la luz de los hechos de hoy el significado bíblico de la justicia de Dios. En primer lugar porque se contraponen a la justicia catalogada como infinita para desquitar los crímenes y, segundo, porque ofrece pistas para cambiar en algo el rumbo autodestructivo de la civilización globalizada.

La clave para ingresar al concepto está en el breve diálogo entre Pedro y Jesús que aparece en Mt 18.21-22. “Pedro se acercó entonces y le dijo: Señor, ¿cuántas veces tengo que perdonar a mi hermano que peque contra mí? ¿Hasta siete veces? Jesús le contestó: no te

digo hasta siete veces, sino hasta setenta veces siete.” Definitivamente, Jesús tenía en mente el relato de Caín y su descendiente Lámelec. Frente a la venganza infinita, la fe cristiana propone el perdón infinito. Perdonar setenta veces siete significa perdonar infinitamente.

Para las civilizaciones particulares y la civilización globalizada esta propuesta es muy difícil de acoger. Pues es tocar el corazón mismo de su funcionamiento. Además, por un lado, los crímenes no pueden quedar impunes, de lo contrario la injusticia y opresión de los pueblos no tendría fin. Por otro lado, la venganza infinita se convierte inevitablemente en crímenes justificados, y a la larga desaparece la línea divisoria entre injusticia y justicia, verdad y mentira. Por tal razón, es la verdad de los hechos, no los discursos, la que debería guiar a repensar los acontecimientos para asumir otras actitudes, nuevos discursos y compromisos. La verdad nítida de los hechos frente a los ojos del mundo entero son las víctimas inocentes; y estos generalmente son los más pobres, hombres y mujeres, los despreciables por su género o color, excluidos, insignificantes, los más débiles: los niños y niñas, ancianos y ancianas. También lo son aquellas personas víctimas del terrorismo que sin tener parte en los conflictos, son sacrificadas por un objetivo. Todas son víctimas, no importa su raza, cultura o religión. Las muertes no tienen precio, o no deberían tenerlo. La víctima norteamericana vale igual que la afgana o latinoamericana.

Una de las palabras más sabias durante los últimos acontecimientos fueron las de una pareja que perdió su hijo el 11 de setiembre de 2001. En el nombre de su hijo, víctima del ataque a las torres, rogaba no hacer la guerra para evitar más víctimas.³ Así debería ser el comportamiento de los humanos, pues el respeto a la vida humana de todos y todas es la bandera blanca que pide paz o el espantapájaros que ahuyenta los misiles.⁴

La justicia de Dios se define dentro del campo semántico del perdón. Estamos conscientes que, afirmarlo así a secas, suena muy

barato. Sobre todo para nosotros los latinoamericanos, testigos frecuentes de la impunidad. Por eso hay que hacer quiebres o precisar niveles. Es el apóstol Pablo, en su carta a los romanos, quien explícitamente discurre sobre la justicia de Dios. Dediquemos unos párrafos a este tema siguiendo el pensamiento del apóstol.

En el discurso teológico de Pablo, la justicia de Dios aparece contrapuesta a la justicia humana; en términos histórico-cronológicos, el autor la contrapone específicamente al imperio romano. Algo así como al “mundo antiguo globalizado” por la cultura greco-romana y los intereses del imperio. También en el mundo antiguo habría que recurrir a la verdad de los hechos, es decir a las víctimas y excluidos, pues hay que abanicar el humo de la ideología imperial, es decir, para hacer a un lado los eslóganes comunes de ese entonces como “paz y seguridad”, “paz y concordia” o los títulos del César como “salvador,” “liberador”, “pacificador”, “divino César, y otros. Cabe decir que mucho del lenguaje teológico paulino es el lenguaje político de su época aplicado al César.⁵ Pablo habla de “otro evangelio”, contrapuesto al del sistema imperial. Sabemos que los decretos o noticias del emperador sobre triunfos de guerra, nacimientos o aniversarios eran llamados evangelios.⁶ Para Pablo, por supuesto, estos no eran evangelios o buenas noticias. Él contrapone otro: el evangelio de Jesucristo, en el cual se revela la justicia de Dios (Ro 1.17). Esto suena rarísimo para quien no está familiarizado con la teología y suena tal vez tonto para quien está tan familiarizado con los dogmas, que no es capaz de ver más allá que términos vacíos. En realidad, la frase es densa y debe ser analizada despacio.

Evangelio significa buena nueva, nos preguntamos ¿qué hay en el evangelio que puede ser buena nueva y que revela la justicia de Dios? Pablo dice a sus comunidades que el verdadero evangelio está en creer que el Mesías crucificado fue resucitado. Este es el contenido de su evangelio. Queda la pregunta ¿por qué es justicia de Dios? Para contestarla debemos referirnos al meollo del evangelio: la crucifixión y resurrección de Jesús, el Mesías esperado. Analicemos pues, los significados de Mesías, cruz y resurrección.

Mesías, sabemos, era el personaje esperado por Israel para que liberase al pueblo del Imperio Romano. Se entiende que por medio de un triunfo militar. Sin embargo, el movimiento del Mesías galileo tomó otro rumbo. En su anuncio del Reino de Dios incluyó no solo el amor al prójimo, sino al enemigo. Gran decepción para algunos seguramente. El hecho de que el Mesías fue crucificado era motivo de escándalo para todos, tanto para los israelitas como para los romanos. Para los primeros, el Mesías no podía haber sido colgado en un madero, para los segundos era ridículo hablar de un Dios crucificado. La ley romana estipulaba la crucifixión como la pena capital de esclavos y subversivos.

Detengámonos ahora en el hecho de la cruz y Jesús como víctima de la justicia romana. La crucifixión era el arma terrorista del estado romano, y se utilizaba como escarmiento para quienes se sublevaban, por eso colocaban a los crucificados en las vías principales a la vista de la gente, y dejaban sus cuerpos expuestos para ser comidos por las aves de carroña o los perros. Pocos eran los cuerpos sepultados después de haber sido crucificados. Los casos abundaban en Palestina. Los historiadores de la antigüedad narran cómo los judíos eran testigos de innumerables crucifixiones, en distintas rebeliones antimperialistas. Se dice que durante la toma de Jerusalén en el año 70 d. C. ocurrieron 500 crucifixiones diarias y ya no había lugar para más cruces.⁷ Ésta, podríamos decir, era la “justicia infinita” del Imperio Romano empleada para evitar nuevas rebeliones.

Jesús de Nazaret, considerado Mesías por sus seguidores, fue crucificado siendo inocente. Para la fe cristiana, el que Dios emerja en la historia a través de un crucificado es un hecho sumamente significativo. Este Crucificado es la víctima inocente por excelencia, o como dice 1 Pedro 2.7, la piedra desechada por los constructores. En este evento de la cruz, considerado central para la fe, se constatan dos hechos. Por un lado en tanto inocente, el Crucificado es, ante Dios y los humanos, el representante de todas las víctimas inocentes. Y por otro lado, en tanto hijo de Dios para la fe cristiana es, asimismo,

el representante de Dios en esos acontecimientos de la historia humana. En el centro de la teología cristiana aparece, entonces, un Dios solidario con las víctimas. Así, una lectura teológica ve en ese acto divino su solidaridad máxima con los excluidos y víctimas inocentes de la historia. Aquí ya percibimos algo del significado de la Justicia de Dios.

Ya Jesús de Nazaret, nacido en un pesebre, en su práctica por la justicia y la proclamación del Reino, dejaba ver parte del significado de esa justicia de Dios. Una justicia de Dios parcializada, marcada por su misericordia por los excluidos.

Pasemos ahora al evento de la resurrección. Pablo, en su lectura teológica de la realidad de su tiempo, como dijimos arriba, afirma que la justicia de Dios se revela a todos aquellos que creen que el Mesías o el liberador crucificado, condenado por la justicia romana es vindicado y resucitado por Dios. En otras palabras, el crucificado es el resucitado, o como dice el teólogo salvadoreño, Jon Sobrino, el resucitado no es otro que el crucificado. Otra vez: ¿qué significan estas palabras, tan comunes a nuestros oídos, a la luz de los hechos?

Volvamos al evento original del Gólgota. Si el Mesías fue condenado por la justicia romana, y resucitado por Dios, tendríamos que leer que su resurrección es producto de la justicia de Dios, es el juicio de Dios, y de allí analizar por dónde va dicha justicia, cómo se alcanza y por qué es evangelio, es decir buena noticia para todos y todas.

Viendo el hecho simple, esta justicia que procede de Dios, y que, al dictaminar la resurrección del crucificado se pone del lado de las víctimas, contradice la legalidad imperial y sistémica que asesina a inocentes y se muestra intolerante frente a quienes se oponen a ella o afectan sus intereses. Eso se observa con claridad al afirmar que esta justicia de Dios es absolutamente desinteresada, se realiza por puro amor a sus criaturas, es fruto de su misericordia. Por eso se afirma

que esa justicia no exige ningún mérito previo para que Dios muestre su amor revelando su justicia. Dios es gracia porque se mueve por misericordia. Se podría decir que en última instancia es la misericordia de Dios la que está en el centro del evento crucifixión-resurrección. Así, pues, la distinción indiscutible del ser cristiano es la misericordia; sólo de esa manera se imita mejor a Dios. De acuerdo a Sobrino, en Jesús y en Dios se da esa dimensión más como principio que como virtud. La misericordia, señala, “está en el origen de lo divino y de lo humano. Según ese principio se rige Dios y deben regirse los humanos, y a ese principio se supedita todo lo demás.”⁸ De manera que, un mundo sin misericordia remite a la ausencia de Dios y cuestiona la actitud de quienes nos llamamos cristianos.

Pablo no menciona explícitamente al imperio romano en la contraposición de las dos justicias, la romana y la de Dios, solo lo alude a través de su lenguaje. El imperio romano es un nombre específico de una historia particular, antes ya hubo varios imperios y se sabe que vendrían otros. El análisis de Pablo trasciende el nombre propio del sistema romano porque lo aplica a todos los sistemas, —imperiales o no—, los cuales se muestran ciegos seguidores a sus aparatos institucionales, imprescindibles para su funcionamiento. Es por eso que Pablo ubica la Justicia de Dios en el ámbito de la fe, independientemente de la ley (y esta en sentido genérico). Ubicar la justicia en el ámbito de la fe y no de la ley, lo hemos dicho en otros escritos, significa optar por una manera diferente de vivir, libre y madura con respecto al relacionamiento entre los sujetos y la lógica de toda ley intrínseca en las instituciones, las leyes mismas, las costumbres, las tradiciones, etc. Los sujetos sometidos sin discernimiento a la Ley con mayúscula, es decir a toda ley sea legal, cultural, religiosa, institucional, pasan de ser sujetos a ser objetos. Sus actos son condicionados por las normas y, como Pablo dice, se convierten en esclavos de la ley. Los mitos mexicano y bíblico manifiestan esta lógica de la ley que al cumplirse ciegamente produce muertes. En el caso del mito mexicano, los sacrificios, producto del primer sacrificio son imparables hasta que alguien interfiera y

rompa el círculo de la violencia sacrificial, en el mito de Caín-Lámeç, la lógica de la venganza infinita tampoco parará hasta que sea interferida por una nueva conciencia.

Y finalmente entramos a un aspecto fundamental y sorprendente de la justicia de Dios. Si bien es cierto ésta tiene como punto de partida la solidaridad con las víctimas, ellas no son las únicas beneficiadas de esa justicia. Al afirmar que Dios actúa por misericordia, dicha misericordia alcanza a todos los humanos, víctimas, cómplices y victimarios. Pues aunque en varios textos bíblicos se lee el castigo a los malos con la frase “Mía es la venganza, dice el Señor, en la práctica acontece la misericordia para todos y todas. Si la Biblia reitera la venganza como parte de Dios y no de los humanos, es para romper el ciclo de la venganza infinita que se experimenta en las civilizaciones particulares y en la civilización globalizada.

La justicia de Dios es extraña pues no condena al homicida. Esto cuesta comprenderlo en el terreno de lo concreto cuando se camina entre cadáveres de víctimas inocentes, como las víctimas de Nueva York o de Afganistán. Sin embargo, si se penetra en la lógica de las civilizaciones proyectada por los mitos analizados arriba, no hay mejor salida que interferir y romper de una vez por todas el círculo sacrificial o de venganza infinita por medio del perdón infinito: “setenta veces siete”. Los seres concretos son víctimas del sistema cuya lógica exige la guerra o la venganza para hacer la justicia o para traer “paz y salvación. A esto Pablo lo llama “pecado estructural”, y propone la justicia de Dios para salvarnos de la ley (su lógica), del pecado y de la muerte. La justicia de Dios no justifica los crímenes pero propone otra lógica que a través del perdón, la humanidad se transforme y reconcilie entre sí. Y todo eso lo hace por amor a las víctimas, para que no haya más crímenes. El perdón de la justicia de Dios es gratuito pero no barato, hay un proyecto humano detrás. La motivación primera del perdón no es pasar por alto los crímenes, sino acabar con el sistema de la justicia infinita vengativa y crear una nueva humanidad, misericordiosa, justa y solidaria.

Ya es tiempo que se establezca una “comisión internacional de la verdad” de la civilización humana para que escriba un libro que narre los horrores de las civilizaciones con nombres y apellidos. Un libro de la vida que lleve como título ¡NUNCA MÁS!

Notas

1Roldán Peniche B. *Mitología mexicana*. (México: Panorama Editorial, 1995), pp.1-2.

2Justo antes del asalto a las estatuas de Buda en Bamiyán, Selig Harrison, experto norteamericano en asuntos del Asia del Sur, hizo esta afirmación en una conferencia titulada “Terrorismo y seguridad regional: Manejando los retos de Asia”, frente a los expertos de la Seguridad en Londres. Tomado de Noam Chomsky en una carta circular recibida por internet.

3Cf. La carta lleva por título: *Not in Our Son's Name*, y fue escrita por Phyllis y Orlando Rodríguez, padres de Greg, la víctima. Carta recibida por internet.

4Figura obtenida de una caricatura que apareció en el periódico *La Nación* de Costa Rica, octubre, 2001.

5Cf. Richard A. Horsley, ed. *Paul and Empire* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1997).

6Cf. La famosa inscripción de Priene del siglo 9 a.C., que alaba al emperador quien terminó la guerra y ordenó la paz. Para el mundo de ese entonces, el nacimiento del Divino Augusto es el comienzo del evangelio de paz.

7Cf. Neil Elliot, *Liberating Paul, The Justice of God and the Politics of the Apostle*. (Maryknoll, NY: Orbis, 1994), pp.93-99.

8Cf. Jon Sobrino, *El principio misericordia*. (San Salvador: UCA, 1992), p.38.

Notas sobre los motivos ocultos de la “guerra santa”

JOSÉ DUQUE*

Los acontecimientos de terrorismo y guerra en la actual escena mundial, nos obligan a la urgente necesidad de analizar y rebuscar el horizonte de sentido para esta sociedad aparentemente desequilibrada. Es justamente en estos momentos que nos debemos preguntar con cierta urgencia: ¿Dónde está la reserva de sentido humanista para recobrar la esperanza en la convivencia de nuestros días? ¿Qué se han hecho los espíritus humanos de buena voluntad? ¿Cuál es la reserva humana acumulada a la cual podamos acudir en estos tiempos oscuros, para cultivar el bien común? ¿Quiénes tienen la palabra ecuaníme para calmar los ánimos violentos e invitarnos a la concertación tolerante, a fin de cambiar las condiciones de esta casa convulsa por una donde podamos habitar en un ambiente de justicia y paz igual para todos y todas?

* El licenciado José Duque es profesor en la UBL.

En estos ambientes de guerra desenfrenada, los espíritus humanos sanos tenemos que acudir a la reserva humanista heredada, a fin de cultivar la sensibilidad para escuchar el gemido de las víctimas inocentes de este mundo globalizado, aniquilados por las armas, el hambre, la exclusión y la opresión racial, étnica y de género. Es más, hoy como nunca antes, necesitamos acudir a la reserva de sentido del proyecto de salvación universal del evangelio asumido por la tradición cristiana. Los vientos de guerra “santa” excluyen al tercer mundo de la posibilidad de sobrevivir. Con la excepción de los hechos del 11 de setiembre, el terrorismo suicida, la utilización de armas de destrucción masiva sistémicamente legitimadas, la muerte por hambre así como por enfermedades curables y la contaminación ambiental sucede todos los días sin escándalo en el tercer mundo.

Preocupados por este ambiente agresivo, ensayamos las siguientes reflexiones a fin de llamar el interés de nuestros interlocutores al análisis de las razones ocultas por las cuales se desatan con tanta facilidad las guerras “santas” o terroristas en nuestros días. Insisto que estas son nada más que unas notas introductorias, con la modesta intención de provocar análisis bíblico- teológicos posteriores más elaborados en torno al desafío de la paz. En ese tono, hacemos los siguientes comentarios.

1. ALGUNAS IMÁGENES BÍBLICAS SOBRE LA GUERRA Y LA PAZ

Se dice que el ministerio de Jesús de Nazaret tuvo que confrontarse al doble legado del judaísmo. Por un lado, en el AT es clara una tendencia que construye una tradición de la guerra “santa”. En esa tradición, Yavéh aparece como el “Señor de los ejércitos”, o como el que comandó los ejércitos contra Egipto (Ex 7.1s) y les dio la posesión de la Tierra Prometida (Jos 1-4).

En esta tendencia teológica de la tradición judaica, podemos constatar relatos de venganza, exterminio y demonización del enemigo – aunque igualmente encontramos en el AT pistas claras de que ese mismo Yavéh estableció leyes tendientes a regular la guerra (Dt 20). Esas citas son apenas algunos de los pasajes que ilustran la guerra “santa” en el pueblo de Israel, la cual pudo influenciar el ministerio de Jesús, muy específicamente por medio del movimiento de los Zelotes.

Pero por otro lado, también hay una clara tradición pacifista en la tradición israelita, la cual hereda el cristianismo y es llevada a la máxima expresión en la figura del “siervo sufriente” o “siervo de Yavéh” (Is 53.7-9). Por ello en esta tendencia teológica pacifista, hubo entonces quienes quisieron regular la guerra y enjuiciaron con vehemencia a Israel y sus vecinos mientras estaban en guerra, debido al trato inhumano, así como por el atropello a los inocentes y a las víctimas (Am 1-2). Otros escritores bíblicos rechazaron del todo la guerra y soñaron utópicamente con una sociedad universal sin armas y sin guerras (Is 2.1-4).

Sin embargo, la figura del “siervo sufriente” vino a ser el modelo que configuró la tradición no violenta de Jesús de Nazaret. Es una tradición pacifista activa y profética que propone una manera de vivir frente a la violencia, la injusticia, el mal y el sufrimiento, sin venganza pero encaminada hacia la paz por el sendero del amor. Se trata de una actitud activa para romper el ciclo de la violencia por medio del amor hacia los enemigos, de tal manera que se resiste con paciencia hasta el punto de colocar la otra mejilla (Mt 5.38-48). Al final, según los evangelios, Jesús fue sacrificado injustamente, pero no se defendió con violencia, sino que resistió pidiendo perdón y avergonzando a sus detractores “porque no saben lo que hacen” (Lc 23.34). Pero su mensaje no fue de ninguna manera una justificación de la resignación. Al contrario, fue un mensaje profético, ya que denunció directamente las causas y los agentes que producían violencia, en la injusticia, tanto en las leyes religiosas como las seculares.

Hay bases para afirmar que en los evangelios existen argumentos para señalar que Jesús nunca habló de la guerra, mucho menos de una guerra “santa”. Además, en el testimonio de su vida, en sus enseñanzas e incluso en el proceso injusto que lo llevó al Calvario, no hay ninguna muestra de resistencia violenta ni por la vía de la fuerza o las armas, ni invocando poderes sobrenaturales para defenderse por la fuerza. “Porque todos los que tomen espada, a espada perecerán” (Mt 26.52).

Igualmente constatamos, con mucho interés, que el movimiento de Jesús, aunque mesiánico, tampoco estuvo vinculado a las estructuras dominantes de poder existentes para entonces. No apeló ni se alió, en ningún momento, a poderes religiosos, políticos o militares. Delimitó su movimiento cuando aclaró “Al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” (Mt 22.21). En estas constataciones anotadas se nos muestra, elocuentemente, que no hay ningún argumento en la vida, ministerio y pasión de Jesús de Nazaret, para sostener que existen elementos en su ministerio que sirvan como base teológica para sistematizar una doctrina o una teoría de la “guerra santa”.

En lo anterior nos interesa destacar que esa doble tradición, de rechazo tanto a la guerra como a la violencia y de permanecer al margen de las estructuras de poder, sin duda marcó la comunidad primitiva por los siguientes 150 años.¹ Sin embargo, es bueno aclarar que no se trataba de una comunidad pasiva, sino al contrario, era una comunidad que sufría persecución a causa de su práctica religiosa reconocida como subvertidora del orden imperial romano².

2. CAMBIO DE HORIZONTE EN LA TRADICIÓN CRISTIANA

¿Cuándo y por qué cambia la actitud cristiana hacia el poder del Imperio y hacia la guerra? W. Klaassen menciona dos elementos

que pudieron preparar el cambio de actitud entre las comunidades cristianas para aceptar la guerra y el vínculo al poder dominante. Un elemento es la razón política, debido a la *pax romana*, que para el segundo siglo, después de tanta agresión y dolor, dejaba espacio para la tolerancia religiosa y el crecimiento de la comunidad cristiana. Además, creaba mecanismos legales y administrativos para juicios más regulados,³ asunto que algunos cristianos empezaron a valorar positivamente porque en la *pax romana* disfrutaban de mayor libertad religiosa. El otro elemento pudo irse madurando entre quienes empezaron a absolutizar al cristianismo como la única verdad, catalogando las demás religiones como falsas.⁴ La herencia monoteísta tiene su origen en la lucha frente a Baal de donde viene el tono templo-céntrico y el rechazo de otros dioses como tendencia idolátrica⁵ (2 Re 22.23).

Sin embargo, en general se está de acuerdo entre los historiadores, que el cambio radical en la actitud de las comunidades cristianas se produce con el acceso de Constantino al poder del Imperio y su conversión al cristianismo. Desde entonces dejaron de ser perseguidos y, al contrario, los y las creyentes del evangelio llegaron a situarse y a ocupar todos los espacios del poder imperial e inaugurar así aquella tendencia que conocemos como "cristiandad".⁶ Con este hecho "feliz" se empezó a desechar la tradición del Siervo de Yavéh, la cual había guiado la comunidad de los creyentes a mantenerse al margen de los poderes temporales.

Con Constantino cristiano en el poder, ocurre de inmediato otro cambio en la tradición que había dejado a la comunidad cristiana el "Príncipe de paz": ya no se rechaza la guerra, la violencia y el reclutamiento de los cristianos en los ejércitos. A partir de ese tiempo, la obligación de expandir o mantener el Imperio involucró en la violencia y en la guerra tanto a los cristianos y las cristianas como a su Dios. Y así fue. Pronto apareció por primera vez la cruz grabada en los estandartes de los soldados que marchaban a la guerra en nombre del emperador y en nombre de Dios. Desde entonces, los enemigos

del imperio eran enemigos de Dios. La violencia y la represión oficial se aplican ahora no sólo contra los paganos, sino contra los mismos cristianos disidentes – como sucedió contra los donatistas, quienes fueron demonizados y perseguidos como herejes.⁷

Así pues, en el transcurso de estos tres a cuatro primeros siglos de vida del cristianismo, podemos observar una de las inversiones más perjudiciales para proyecto evangélico de Jesús de Nazaret. El cristianismo, en una de sus tendencias, pasa de ser un pueblo sacrificado a ser un pueblo sacrificador, en nombre de la verdad absoluta, por medio de la “guerra santa”.

Desde entonces, hasta la paz de Ausburgo en el 1555,⁸ con algunos matices, fueron quizá Agustín, Tomás de Aquino, Lutero, Calvino, los teóricos y doctrinarios más importantes que fundamentaron una teología de la “guerra santa” y su pariente secular, la llamada “guerra justa”.

3. TENDENCIAS BÍBLICAS

¿Cuál es la tendencia que debemos atender entonces? ¿La guerrerista? ¿La pacifista? Por lo que nos dicen los y las especialistas, ninguna sin la otra; las dos posiciones son bíblicas porque la Biblia no es un tratado doctrinal unilateral de Dios. Todas estas posiciones están en las Escrituras.⁹ Por lo tanto, si queremos ser fieles al contenido bíblico, tomamos la Escritura como un todo. Parece, según los especialistas bíblicos, que la pregunta aclaradora no es la que inquiriere sobre cuál es la tendencia verdadera, sino la que pregunta por el contexto, el tiempo, el sujeto y las razones por las cuales surgieron los movimientos con una determinada tendencia. Por ejemplo: ¿por qué en Josué (Jos 1) aparece con tanta vehemencia el Dios conquistador? Se trataba de una conquista militar, y Yavéh aparece en esas condiciones como un jefe militar. En verdad no

necesitamos abundar mucho para tratar de responder tal pregunta porque las razones, en aquel momento histórico, son evidentes.

Encontramos otra ilustración en el mesianismo étnico o nacional posterior a la conquista (Dt 7.1-6). Allí se determinó expulsar y destruir las otras naciones que ocupaban esa tierra “prometida”, sin pretender hacer alianzas con esos pueblos, ni tener misericordia. Aún más, estaba prohibido el parentesco con los habitantes de ese lugar, porque el pueblo de Dios había sido escogido como pueblo santo, único.¹⁰ Es claro que lo que encontramos es una tendencia de una religión étnica nacionalista.

Pixley nos aclara (ante Romer, quien relativiza la teología de ciertos textos por su contexto histórico) que el contexto histórico nos ayuda a situar el texto y a entender las razones de su tiempo, pero que su validez tiene que ser a base de la discusión actual, hoy, entre los y las intérpretes.¹¹ Una vez más, no se trata de un consenso bíblico teológico legitimador de una determinada tendencia para que elimine las contradicciones. Se trata de la vigencia de su legitimidad, es decir, de su hermenéutica recontextualizadora, de su mensaje para hoy.

El caso más doloroso de la América Latina y el Caribe es la teología conquistadora y colonial que empezó en el siglo XVI. Esta, con su “Requerimiento” de conversión o guerra legitimaba el aniquilamiento de los y las indígenas.¹¹ Hoy, en la teología latinoamericana, sobre todo en la historia, está superada esa legitimación colonial. Es más, es tenida por cruel y nefasta, eso sí, porque se ha releído esa historia desde la perspectiva de las víctimas indígenas y afroamericanas.

La guerra, por “santa” que sea, oculta sus intenciones, es decir su real finalidad. La ideología de la guerra opaca y esconde parte importante de la realidad de la guerra, mientras muestra con fines propagandísticos otros de sus aspectos. Por eso es que tenemos que preguntarnos de nuevo, ¿en nombre de qué, quiénes y por qué se ha desencadenado la ola terrorista,¹² que viene creciendo desde hace

tiempo, pero reconocida apenas el 11 de setiembre? ¿Será que hay un dios terrorista que no tiene proyecto histórico, que no tiene esperanza, por lo tanto no tiene otra salida que el terrorismo suicida? Peor aún, ¿será que la única respuesta al terrorismo suicida es la guerra homicida globalizada? ¿Qué se esconde de la realidad de los hechos del 11 de setiembre? Y, ¿qué aspectos de esa realidad son nada más que propaganda?

¿No son una forma de terrorismo el hambre y la miseria que matan diariamente miles de seres humanos en los países pobres? ¿No habría que vincular el terrorismo, la violencia y la desesperanza a la injusticia que produce sostenidamente hambre y pobreza en el mundo?

Estas, pues, son algunas preguntas para la teología de la paz. Esa teología que, a través de toda la Biblia, nos exhorta a convivir en paz, en justicia social y solidaridad con los “pequeñitos” y las “pequeñitas”, promesa y compromiso del proyecto de Dios para toda la creación. Estas son preguntas para una teología de la paz sin resignación y capaz de transparentar, de poner en evidencia, los intereses oscuros de las guerras, la violencia y el terrorismo, sean oficiales o clandestinas.

En fin, tomando la realidad histórica como un todo, en realidad la guerra no es el contrario de la paz hoy. La paz no está en la lucha contra la violencia o el terrorismo. La lucha frontal de una cultura de paz es sobre todo contra los intereses ocultos que promueven la guerra, la violencia y el terror. Su lucha, entonces, ¿está en la capacidad de descubrir y poner en evidencia ante la opinión pública el por qué se cultiva la guerra?, ¿la venta de armas?, ¿los grandes presupuestos militares?, ¿el lucrativo negocio de armamentos?, ¿las intensiones hegemónicas?, ¿la cultura globalizadora o los intereses geoestratégicos mundiales?

La teología de la paz tiene que verificar si entre esos intereses ocultos está la cultura de la globalización, el mercado único, o quizá

subsistemas raciales, étnicos o religiosos del norte contra el sur. Ahí están algunas preguntas para una inteligencia teológica de la paz, desde la perspectiva del Tercer Mundo para nuestro tiempo, esto es, desde la visión de las víctimas, porque "Los ojos del Señor están sobre los justos, y atentos sus oídos al clamor de ellos" (Sal 34.15).

Notas

1 Quienes han hecho un seguimiento sistemático de los temas de la guerra, la violencia y la participación de los cristianos en el ejército, basados en los testimonios escritos que nos dejaron los Padres de la Iglesia, nos muestran que tal actitud en esa Comunidad Primitiva se debía a que creían que era incompatible con las enseñanzas y testimonio de Jesús. Klaassen, W., *La guerra justa*. 1991, 13 ; Luisa Sowle Cahill, « La tradición cristiana de la guerra justa : tensiones y evolución » en *Concilium*. No. 290, 2001, 81.

2 Cf. “Testimonios históricos sobre persecución en tiempo de Tertuliano, Nerón, Decio, Valeriano etc.” en Bettenson, H. *Documentos da Igreja Crista*. 1998, pp. 34-47. Lisa Sowle C. *Ibid.* 83. Klaus Wengst, *Pax romana*. 1987, 1-2.

3 Cf. Daniel Ruíz Bueno, *Padres apologistas griegos*. sus notas sobre Adriano 117-138 y Antonio Pio 138-161, MCMLIV, 20.

4 Klaassen, *Op. Cit.* p.15.

5 Romer, Thomas, *Un Dios enigmático*. 2000, 25ss.

6 Cf. Edicto de tolerancia del 311 » y el « Edicto de Milán del 313 » en Bettenson *Op. Cit.* pp. 48ss. Se trataba de una alianza entre el poder eclesiástico y el poder político. Se dice que la primera cristiandad hegemónica de la historia cristiana fue la bizantina entre el 325-1453, creada en torno a Constantinopla. Hoornaert, Eduardo, *La memoria del pueblo cristiano*. 1986, pp. 24ss.

7 Citado por Klaassen, 17. Además, Cf. K S. Latourette, *Historia del cristianismo*. T.I, 1882,184-185.

8 Bettenson, *Op. Cit.* pp.232-324.

9 Romer, T. *Op. Cit.* 33.

10 *Ibid.* 105ss.

11 Comentario de Jorge Pixley en la «Presentación» del libro citado de Romer, p.12.

11 Rivera Pagan Luis, *Evangelización y violencia : La conquista de América*. 1990, 52.

12 Entendemos el término terrorismo aquí, como todo aquel acto intencionado o cuyos efectos colaterales producen terror, pánico, miedo, espanto, horror, pavor, impotencia e inseguridad ; por vías de la violencia física o verbal, la represión ideológica, la insatisfacción de las necesidades fundamentales (trabajo, salud, educación, vivienda, vestido etc.), y la pérdida de sentido de la vida; producido por personas individuales, colectivos sociales, organizaciones, instituciones, estados nacionales, o gobiernos; en nombre de la venganza o de la restitución de los valores (éticos, morales, políticos, religiosos etc).

Algunos aspectos de la violencia en el Antiguo Testamento

JOSÉ E. RAMÍREZ K.*

Empecemos con dos clarificaciones. La primera es que pocos hechos sociales están tan fuertemente condicionados por la cultura y por las circunstancias concretas en que se dan, como la violencia. Es por ello que al tratar este tema en una cultura que queda al otro lado del Atlántico (¡más lejos aún, al otro lado del Mediterráneo!), debemos tener consciencia de esta distancia para *comprender* y no simplemente para *condenar*, apresuradamente, a personas que vivieron -aproximadamente- hace tres mil años. Hoy en día, por ejemplo, muchas maestras de escuela y padres de familia serían llevados a los tribunales si practicaran formas de disciplina que hasta hace unos pocos años, eran consideradas perfectamente aceptables. De igual

* El doctor José Enrique Ramírez es profesor de Biblia en la UBL. Actualmente es Director de la Escuela de Ciencias Bíblicas.

modo, la ley del talión (Lev 24.19-20), que hoy en día se considera «barbárica», era en su momento un logro jurídico importante, ya que impedía que el ofendido o un familiar suyo, infligiera al ofensor un castigo mayor que el perpetrado, sentando con ello un precedente importante de moderación para la venganza personal. Con esta ley se daba el rango de *delito* a cosas que anteriormente se consideraban simples *ofensas*. Esta distinción permitió que las personas pobres y desprotegidas de la sociedad pudieran ser vistas en condición de igualdad frente a sus amos cuando habían sido objeto de alguna violación, particularmente actos de violencia física. Los poderosos no pudieron continuar actuando de manera arbitraria sobre la base de que con el pago de una pequeña multa, podrían evadir el castigo. Esta ley amplió, de un modo significativo, la protección para las personas débiles de los abusos de los poderosos.

La segunda clarificación es que una discusión acerca de «La violencia en el Antiguo Testamento (= AT)», debería empezar por una descripción sumaria de las formas de violencia que encontramos en este extenso documento. Dado que éstas son numerosas, y que deberíamos incluir como formas de violencia *hoy*, acciones que no fueron consideradas violentas *en aquel momento*, hemos optado por titular nuestro artículo «*Algunos aspectos de la violencia en el Antiguo Testamento*»; por ello, prescindimos de una descripción tal. Este artículo, por otra parte, no se basa en un estudio de los términos usados en el AT para designar la violencia.¹ Si hiciéramos esto, una buena parte de los ejemplos concretos de violencia en el AT, y en donde el término no es usado explícitamente, quedarían por fuera. Entenderemos por hechos violentos, los que implican derramamiento de sangre; acciones que la persona realiza habiendo perdido control de sí, y (partiendo de que en castellano, los términos violencia y violación -sea de *alguien* como una mujer, o de *algo* como una constitución, o la privacidad - provienen de la misma raíz latina), aquellas acciones que llevan a la *reducción* de los derechos de otra persona. Aceptación que responde, además, al sentido de la palabra hebrea **חַמַּס**.²

1. FORMAS “DURAS” DE VIOLENCIA

Comparado con el nuestro, el nivel de desarrollo cultural que encontramos en el antiguo Israel es, comprensiblemente, arcaico. Diversas prescripciones del Antiguo Testamento ilustran este punto:

- «Tendrás un lugar fuera del campamento para hacer las necesidades. Llevarás en tu equipo una estaca. Cuando salgas a hacer tus necesidades, harás con ella un agujero en la tierra y tapparás tus excrementos» (Dt 23.13-14).
- «Si uno golpea a su esclavo o a su esclava con un palo y muere en el acto, deberá ser castigado; pero, si sobrevive un día o dos, no será castigado, pues era propiedad suya» (Ex 21.20-21).
- «Si se encuentra a un hombre que ha raptado a uno de sus hermanos, de los israelitas, sea que lo haya hecho su esclavo sea que lo haya vendido, ese ladrón debe morir, y así harás desaparecer el mal de en medio de ti» (Dt 24.7).

Este carácter arcaico de la cultura explica la aplicación de la pena de muerte en casos que nos parecerían hoy injustificados: el hijo rebelde (Dt 21.21); la persona que profana el sábado (Nú 15.35s); y es también la explicación de que las formas de violencia que encontramos en el AT, a menudo estén ligadas con sus expresiones más crudas, tal como el derramamiento de sangre.³ Este tipo de violencia era frecuente incluso entre los personajes más destacados del Antiguo Testamento:

- «les dijo **Moisés**: «Así dice Yahvé: Cíñase cada uno su espada ... y matad cada uno a su hermano, a su amigo y a su pariente.» Cumplieron los hijos de Leví la orden de Moisés; y cayeron aquel día unos tres mil hombres del pueblo» (Ex 32.27s).

- «Después dijo **Samuel**: «Traedme a Agag, rey de los amalecitas». Agag se acercó a él y Samuel descuartizó a Agag ante Yahvé en Guilgal» (1 Sam 15.32s).
- «Devastaba **David** la tierra y no dejaba con vida hombre ni mujer; se apoderaba de las ovejas y bueyes, asnos y camellos y vestidos, y se volvía para llevarlos a Aquis» (1 Sam 27.9).
- «**Elías** les dijo: «Echad mano a los (450) profetas de Baal, que no escape ni uno de ellos». Les echaron mano y Elías los hizo bajar al torrente de Quisón, y allí los degolló» (1 Re 18.40).⁴

Este bajo nivel de desarrollo cultural explica también el hecho de que una institución tan severa como la ley del exterminio (*herem*), fuese vista y aceptada como algo normal. Esta práctica consistía en un pacto con la divinidad, por medio del cual los seres vivos de la comunidad vencida (animales y personas) eran sacrificados (cf. Jos 6.17-21; 1 Sam 15.3). Los varones capturados eran exterminados (1 Re 11.15), mutilados (Jue 1.6), o tomados como esclavos (Dt 20.11). A las mujeres embarazadas, frecuentemente, se les abría el vientre (2 Re 8.12; 15.16).⁵

Arcaico era el nivel de desarrollo cultural en general, y correspondientemente arcaico era el comportamiento de las personas en particular. Frecuentemente encontramos a hombres que habiendo visto a una mujer hermosa, se lanzan violentamente sobre ella, como si no hubiese ningún otro tipo de motivos que actuaran sobre su conducta. Tal es el caso de David (2 Sam 11), su hijo Amnón (2 Sam 13), o el de Siquem (Gen 34). Todos estos actos desencadenaban hechos de sangre, tal como la matanza perpetrada por Simeón y Leví a raíz de la violación de su hermana Dina.⁶

Dina, la hija que Lía había dado a Jacob, salió una vez a ver a las mujeres del país. Siquén ... príncipe de aquella tierra, la vio, la tomó, se acostó con ella y la humilló ... al tercer día ... dos hijos

de Jacob, Simeón y Leví, hermanos de Dina, tomaron cada uno su espada y, entrando en la ciudad (e.d. Siquén), sin peligro, mataron a todo varón ... pasaron sobre los muertos ... saquearon toda su hacienda y sus pequeñuelos y sus mujeres, y pillaron todo lo que había dentro ... (Gen 34.1.25ss).

Nótese cómo Siquem «*la vio, la tomó y se acostó con ella*». Este hecho guarda un parecido notable con la experiencia de David:

Un atardecer *David* se paseaba por el terrado de su casa cuando vio a una mujer que se estaba bañando. Mandó a informarse sobre ella y le dijeron: Es Betsabé. David envió mensajeros, la tomó y se acostó con ella» (2 Sam 11.1s).

Un día Dina, la hija que Jacob tuvo de Lia, salió a ver a las mujeres de aquella tierra. *Siquen*, hijo de Jamor el jeveo, príncipe de aquella tierra, la vio, la tomó, se acostó con ella y la violó ...” (Gen 34.1-2).

Unos capítulos más adelante, encontramos la evaluación que hace Jacob (padre de Simeón y Leví), sobre este hecho. Al final de sus días, Jacob llama a todos sus hijos y los bendice. Esas palabras, pronunciadas en su lecho de muerte, tienen un sentido profético; es decir, describen anticipadamente la historia posterior de las tribus. Esta matanza, censurada por el patriarca, explica la razón de la desaparición de las tribus de Simeón y Leví. Jacob les dice:

Simeón y Leví, hermanos; instrumento de violencia sus espadas. En su concejo no entres, alma mía, a su asamblea no te unas, honra mía, porque enojados mataban hombres, y por gusto desjarretaban toros. ¡Maldito su enojo, tan violento, y su cólera, tan dura! Los repartiré por Jacob y los dispersaré por Israel (Gen 49.5-7).

Aquí, las palabras de Jacob no desapruban el enojo de Simeón y Leví, sino la forma extrema del mismo, que los lleva a perder control sobre sus actos. Las acciones descritas no son más que la expresión

de impulsos violentos que, en ese momento, les dominan. Ellos no actúan como dueños de sí, sino como instrumentos de violencia. Note el paralelismo establecido por el autor en Gen 49.6b-7a:

| | |
|-------------------|-----------------------|
| «... en su enojo | mataban hombres, |
| por gusto | desjarretaban toros. |
| ¡Maldito su enojo | por ser tan violento |
| y su cólera | por ser tan cruel...» |

El dominio propio era altamente valorado en Israel. Se creía que «la persona sensata domina su ira» (Prov 19.11).⁷ De allí el contraste que se hacía frecuentemente entre el necio y el sabio: «El necio da rienda suelta a sus pasiones, el sabio acaba dominándolas» (Prov 29.11). Lo que tenemos en Gen 34 es, pues, la expresión *bestial* de un sentimiento, es decir, una acción más cercana a aquella de los animales que a la propia de los seres humanos.⁸ Cuando se actúa bajo el influjo de estas formas de enojo, se mata con premeditación⁹ y con naturalidad. Es en estos círculos que Jacob recomienda no entrar. Estas conductas no se deberían dar, por ello el autor las maldice y augura la extinción de quienes así actúan.

Puede señalarse como un dato significativo, la tendencia que encontramos en el AT a censurar este tipo de actos de violencia cuando las víctimas son israelitas/judíos. Cuando es un israelita/judío quien comete estos actos en detrimento de un gentil, estos actos -normalmente- no son censurados¹⁰, basten dos ejemplos:

5) Los judíos pasaron a filo de espada a todos sus enemigos; fue un degüello, un exterminio: hicieron lo que quisieron con sus adversarios ...11) Aquel mismo día llevaron al rey la cifra de los que habían sido muertos en las ciudadela de Susa. 12) Dijo el rey a la reina Ester: «En la ciudadela de Susa han matado y exterminado los judíos a quinientos hombres y a los diez hijos de Amán. ¿Qué habrán hecho en las restantes provincias del rey? ¿Qué deseas pedir ahora? Pues te será concedido. Se seguirá haciendo lo que tú desees.» 13) Respondió Ester: «Si al rey le parece bien, que se conceda a los judíos de Susa que puedan actuar

mañana según el edicto de hoy; en cuanto a los diez hijos de Amán, que sean colgados de la horca.» 14) Ordenó el rey que se hiciera así; se promulgó la ley en Susa y los diez hijos de Amán fueron colgados. 15) Los judíos de Susa se reunieron también el día catorce del mes de Adar y mataron en Susa a trescientos hombres (Est 9.5ss).

Esta matanza se celebra triunfalmente con la fiesta de Purim.¹¹ Otro ejemplo claro de esto lo encontramos en 1 Sam 25. Aquí David estaba a punto de tomar venganza de Nabal, finquero israelita de la región de Judá que le había ofendido y a quien David quiso matar en represalia. Por tres ocasiones consecutivas (v. 26,31,33) el autor indica cuán importante es que David – cerca de su coronación como rey – no derramara sangre, es decir no matara a Nabal, el calebita. David, efectivamente, no lo mató y esto se le acreditó como un gesto profético. Dos capítulos más adelante, el autor nos indica – con la mayor naturalidad – que David, quien se había ido a vivir por un tiempo entre los filisteos: «Devastaba la tierra y no dejaba con vida hombre ni mujer; se apoderaba de las ovejas y bueyes, asnos y camellos y vestidos .. David no dejaba llevar a Gat con vida hombres ni mujeres» (1 Sam 27. 9-11*). En este caso las víctimas eran guesuritas, guerzitas y amalecitas, todos ellos enemigos de Judá (1 Sam 27.8-12). Estas matanzas no son vistas como algo moralmente conflictivo para el autor, quien ve en esta conducta, más bien, un acto de ingeniosidad de David, ya que hacía creer a Aquis (rey filisteo para quien trabajaba en ese momento), que salía a matar a sus propios compatriotas judíos, cuando en realidad salía a matar filisteos!

Aparte de estas formas *factuales* de violencia, podrían considerarse además, las formas *potenciales* de la misma, tal como se expresan en las *imprecaciones*. Véase por ejemplo Sal 109.6-17 y Sal 137:

*¡Capital de Babel, devastadora,
feliz quien pueda devolvarte
el mal que nos hiciste,
feliz quien agarre y estrelle
a tus pequeños contra la roca! (Sal 137.8-9).*

Algo similar podría decirse de la parcialidad de Yahvé en favor de su pueblo, como lo entendían al menos algunos autores del Antiguo Testamento. En el Salmo 79 leemos, por ejemplo:

- 1) *Oh Dios, los gentiles han invadido tu heredad,
han profanado tu santo Templo,
han dejado en ruinas Jerusalén ...*
- 6) *Derrama tu furor sobre los pueblos que no te reconocen ...*
- 7) *Porque han devorado a Jacob y han devastado sus dominios ...*
- 8) *No nos imputes las culpas de los antepasados,
que tu ternura llegue pronto a nosotros ...*
- 9) *Ayúdanos, Dios salvador nuestro, por amor de la gloria de tu nombre ...*
- 10) *¡Que los paganos padezcan (y nosotros lo veamos)
la venganza de la sangre derramada por tus siervos! ...*
- 12) *¡Devuelve siete veces a nuestros vecinos
la afrenta con que te afrentaron, Señor!*
- 13) *Y nosotros, tu pueblo, ovejas de tu pasto,
te daremos eternamente gracias,
repitiendo tu alabanza de edad en edad.*

Como puede verse, la comunidad pide para sí, perdón; para los enemigos, castigo sin piedad. En un mundo rudo, las conductas y los valores son igualmente rudos. Aquí, un nacionalismo exacerbado coloca a Dios de su parte, convirtiendo a los enemigos de Israel en enemigos de Dios. Este sentimiento reduce la capacidad para ver en el otro, un semejante. La sensibilidad ética se pierde y los autores piden, con toda naturalidad, el mal para el otro como un punto más de sus oraciones. La actitud frente a los enemigos de Israel es sumamente dura entre los autores del AT. Hablando de la conquista de las ciudades de Canaán, se dice: «El Señor había decretado que todas esas ciudades se obstinaran en atacar a Israel, para que así fueran consagradas sin piedad al exterminio y aniquiladas, como había mandado el Señor a Moisés» (Jos 11.20).¹²

2. FORMAS “SUAVES” DE VIOLENCIA

Existen también otras formas de violencia menos evidentes en el Antiguo Testamento. Son aquellas en las que no se da la amputación de un miembro o el exterminio de una población por el derramamiento de sangre, sino algo «menos violento» como *la reducción de un derecho*. Estas formas «suaves» de violencia merecen atención especial, ya que mientras las formas «duras» de violencia (asociadas a hechos de sangre), tienen que ver con acontecimientos sucedidos *allá*, las formas «suaves» de violencia tienen que ver con acontecimientos sucedidos *tanto allá como aquí*. Estas segundas formas de violencia nos influyen de un modo más directo que las primeras, porque condicionan nuestras formas de ver y valorar la violencia hoy. Resulta fácil para una persona rechazar como inaceptable la ley sobre el trato a los esclavos citada anteriormente (Ex 21.20-21); resulta más difícil, sin embargo, percibir como violentas aquellas acciones que han sido dulcificadas por el lenguaje religioso y neutralizadas en su valoración moral. Un ejemplo que puede ilustrar estas formas «suaves» o «invisibles» de violencia, lo encontramos en un texto fundamental del AT: Deuteronomio 6, el *Shema* de Israel:

Escucha, Israel: Yabvé nuestro Dios es el único Yabvé. Amarás a Yabvé tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas. Queden en tu corazón estas palabras que yo te dicto hoy. Se las repetirás a tus hijos, les hablarás de ellas tanto si estás en casa como si vas de viaje, así acostado como levantado; las atarás a tu mano como una señal, y serán como una insignia entre tus ojos; las escribirás en las jambas de tu casa y en tus puertas (Dt 6.4-9).

Este texto representa la expresión más acabada del monoteísmo en Israel, la confesión básica de la fe israelita.¹³ Al leer comentarios sobre este pasaje, los autores (judíos, católicos y protestantes), destacan usualmente la belleza de sus imágenes, la espiritualidad de sus ideas y la profundidad de su sentido religioso. Dando por correctas

estas apreciaciones sobre los v. 4-9, vale preguntarse sobre la ampliación que tenemos a partir del v. 10:

Cuando Yahvé tu Dios te haya introducido en la tierra que ha de darte, según juró a tus padres Abrahán, Isaac y Jacob: ciudades grandes y hermosas que tú no has edificado, 11 casas llenas de toda clase de bienes, que tú no has llenado, cisternas excavadas que tú no has excavado, viñedos y olivares que tú no has plantado, cuando comas y te hartes, 12 cuídate de no olvidarte de Yahvé que te sacó del país de Egipto, de la casa de servidumbre. 13 A Yahvé tu Dios temerás, a él servirás y por su nombre jurarás (Dt 6.10-13).

¿Qué fue de aquellas personas que construyeron esas ciudades grandes y hermosas «*que tú no has edificado*»? ¿Dónde terminaron viviendo esas personas que construyeron sus casas con esfuerzo, y que con ilusión las llenaron de toda clase de bienes «*que tú no has llenado*»? ¿De qué vivieron aquellos que habiendo plantado viñedos y olivares los perdieron después? Estas personas, no israelitas, no entran en consideración para el autor. La profunda sensibilidad religiosa que éste expresa en los primeros versos (4-9), le lleva a pensar en Yahvé y *en los suyos*, pero no en aquél que ha sido despojado de lo que, por derecho, le pertenece.¹⁴ Ese otro permanece para el autor como un *no persona*, simplemente no existe. La gravedad de este hecho no radica en la invisibilización del otro, o en la ausencia de un juicio moral sobre el hecho de su despojo material; esto -por más extraño que nos parezca- puede explicarse históricamente: en el momento en que estos textos se escriben, el universalismo religioso era todavía un idea ajena para los autores bíblicos. La gravedad del hecho, repetimos, radica en que una sensibilidad religiosa de tal profundidad (y que ciertamente no es fingida), *coexista* de un modo natural, con formas tan groseras de violencia a la humanidad del otro y de abuso a sus derechos. Si bien es cierto que debemos de ponderar las cosas en su propio contexto histórico; este ejemplo nos muestra que la piedad religiosa no necesariamente salva ni exime al creyente del abuso y la violencia.¹⁵

3. CÓMO ENTENDER LA VIOLENCIA EN EL AT

¿Por qué es el AT un documento tan violento? ¿Cómo explicar formas tan variadas de violencia en un texto religioso? El AT, como cualquier otro documento, es hijo de su tiempo; y estas conductas, que nos parecen particularmente violentas hoy, las encontramos como el patrón de comportamiento aceptado en todas las culturas del Mediterráneo en aquella época.¹⁶ Entre los babilonios era común lanzar vivos a los prisioneros a un horno de fuego (Dan 3); o entregarlos vivos para ser despedazados por las fieras (Dan 6). Algo más extremo aún son las torturas previstas por un monarca *griego*: «El rey, fuera de sí, ordenó poner al fuego sartenes y calderas. En cuanto estuvieron al rojo, mandó cortar la lengua al que había hablado en nombre de los demás, arrancarle el cuero cabelludo y cortarle las extremidades de los miembros, en presencia de sus demás hermanos y de su madre. Cuando quedó totalmente mutilado, pero respirando todavía, mandó que le acercaran al fuego y le tostaran en la sartén.» (2 Mac 7.3-5).¹⁷ Es importante recordar que estos dos ejemplos están tomados de algunas de las culturas más desarrolladas del mundo antiguo (Babilonia y Grecia). Y aunque las formas de violencia en todos estos casos son extremas, eran prácticas normales en esas culturas.

La rudeza general de la cultura permeaba incluso algunos aspectos importantes del mundo de la religión: los sacrificios humanos por motivos religiosos, por ejemplo, eran conocidos tanto *fuera de Israel* (2 Re 3.26-27), como *en Israel* (Gen 22; Jue 11.29ss). Más significativo aún, puede verse como en el AT, el *celo religioso* (!) se expresa por medio de actos de extrema violencia: tras la experiencia del pueblo con el becerro de oro, Moisés pide que se le unan quienes están verdaderamente de parte de Yahvé. Se acercan los levitas, y Moisés les da esta orden:

Así dice Yahvé, el Dios de Israel: Cíñase cada uno su espada al costado; pasad y repasad por el campamento de puerta en puerta, y matad cada

uno a su hermano, a su amigo y a su pariente.» Cumplieron los hijos de Leví la orden de Moisés; y cayeron aquel día unos tres mil hombres del pueblo. Luego dijo Moisés: «Hoy habéis recibido la investidura como sacerdotes de Yahvé, cada uno a costa de vuestros hijos y vuestros hermanos, para que él os dé hoy la bendición.» (Ex 32.27s).

Ejemplos similares pueden verse en Num 25; 1 Re 18.20-40; 2 Re 10.18-27. Los escritores bíblicos, al hablar de *la pedagogía divina*, le asignan a Dios conductas que claramente traslucen los comportamientos propios de su sociedad. Así por ejemplo, en Ez 16 encontramos una alegoría en la que Jerusalén es descrita como una niña abandonada, recogida por un varón adulto que la cría y que, sorprendido por la belleza que ésta adquiere al desarrollarse como mujer, decide tomarla por esposa. Al crecer, la joven le abandona y se va con otros amantes. El comportamiento del esposo (Yavé) para con esta hermosa joven (Israel) en el momento de descubrir su infidelidad, muestra con elocuencia el trato general que se daba a las mujeres en el Israel antiguo (cf. Num 5.11ss):

... por esto he aquí que yo voy a reunir a todos los amantes a quienes complaciste .. y descubriré tu desnudez delante de ellos .. Voy a aplicarte el castigo de las mujeres adúlteras: te entregaré al furor y a los celos, te entregaré en sus manos, ellos arrasarán tu prostíbulo y demolerán tus alturas, te despojarán de tus vestidos, te arrancarán tus joyas y te dejarán completamente desnuda. Luego, incitarán a la multitud contra ti, te lapidarán, te acribillarán con sus espadas, prenderán fuego a tus casas y harán justicia de ti, a la vista de una multitud de mujeres; yo pondré fin a tus prostituciones, y no volverás a dar salario de prostituta. Desabogaré mi furor en ti; luego mis celos se retirarán de ti, me apaciguaré y no me airaré más (Ez 16.37s).

Por otra parte, debe señalarse que existen en el AT diversas medidas que muestran una tendencia hacia la superación de estas formas violentas de trato, y que se percibe en leyes muy diversas tales como el límite impuesto a la autoridad del padre sobre la vida de sus hijos,

en casos de castigo físico (Dt 21.18-21; 22.13-21); la posibilidad de compensación monetaria como alternativa para algunos delitos (Ex 21.28-32); y, particularmente, la existencia de algunas instituciones como las ciudades de refugio. Como se sabe, una de las expresiones más claras del sentimiento de solidaridad tribal en el antiguo Israel la constituía *la venganza de sangre*, que consistía en que la sangre (e.d. la muerte) de un pariente, se debía vengar mediante la muerte del que la ha derramado, o de algún otro miembro de su familia. En Num 35.9-34, se intenta limitar el abuso a que podía dar pie esta práctica de la justicia privada, haciendo una importante distinción entre *homicidio* (involuntario) y *crimen* (premeditado). Las ciudades de refugio eran los espacios donde la persona que había matado accidentalmente a otra, podía encontrar asilo.¹⁸

CONCLUSIÓN

Las formas de violencia en el AT pueden remitirse, de un modo general, a tres factores: (1) el bajo nivel de desarrollo cultural que encontramos en el antiguo Israel; (2) la ausencia de un sistema judicial centralizado e independiente. Los diferentes códigos legales del AT no están pensados para ser un instrumento en manos de un juez que legisla entre las partes, sino que se dirigen directamente a los afectados. Este hecho deja el castigo de las faltas directamente en manos del ofendido o de su familia, no de una corte; (3) el nacionalismo que permea el mundo ideológico del AT, hace que exista una actitud extremadamente dura frente al no israelita, impidiendo ver como violentas las conductas que se dan en detrimento de aquellos que no forman parte de Israel.

Es necesario distinguir entre las *causas profundas* de la violencia (tales como el nacionalismo), y sus *formas concretas de expresión* (entre las que podemos distinguir las formas «duras» de la violencia, y las formas «suaves» de la misma). Así, encontramos *violencia* en aquellas formas de abuso de la fuerza, tales como el derramamiento de sangre.

Pero también encontramos violencia en aquellos textos del AT en donde la reducción de derechos del otro se invisibiliza o se presenta como superflua, particularmente cuando éste es gentil. Una lectura acrítica de aquellos textos que contienen formas «sutiles» de violencia (tal como se ha ilustrado en Dt 6), es algo que favorece la violencia. La exégesis está llamada a corregir este error, no a perpetuarlo. Particularmente en aquellos textos en los que la contraposición clásica entre «nosotros» vs «los otros» se muestra evidente, es necesario preguntar: ¿dónde queda la dignidad del otro, de la persona no judía? ¿Es percibida su humanidad como un *obstáculo*? Textos como Lev 18.24-30; Dt 7; Is 60; Sal 79 y otros, necesitan ser leídos desde esta óptica.

Es claro que hubo violencia *allá* y tenemos violencia *aquí*. Lo importante es descubrir aquellos puntos ciegos de nuestra ética cristiana, donde se ocultan formas sutiles de violencia que, pasando desapercibidas, moldean nuestro comportamiento frente a los otros y las otras. Resulta fácil rechazar formas abiertas de violencia como las que encontramos entre católicos y protestantes en el norte de Irlanda. Pero *descalificar* a otra persona es también una forma abierta de violencia. Subestimar a alguien, sus esfuerzos, sus luchas, su miseria, sus sueños, su dolor, su soledad, sea en función de su edad, de un problema físico, de sus dificultades para hablar «correctamente» o de su raza, es inmoral y es una forma abierta de violencia, aunque no se produzca con ello ningún «hecho de sangre». El tránsito de la nulificación del otro, en sentido físico, a su nulificación en sentido humano, es corto.

Dado que cada persona e institución que ejerce una determinada forma de violencia la racionaliza y justifica (Jn 8.1ss), la pregunta para todo estudioso y toda estudiosa de la escritura es: ¿de qué modo las formas de racionalización de la violencia que encontramos en la escritura misma, han permeado nuestro esquema de valores para, en un mundo distinto, que veamos como «no violentas» formas de comportamiento que -ciertamente- lo son?

Notas

1 Véase para este efecto H.J. Stoebe, «חַמַּס *hamas* Violencia» en: E. Jenni - C. Westermann, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento Vol. 1.* (Madrid: Cristiandad 1978), col. 810-815; y H. Haag, Art. «smj», en: *Theological Dictionary of the Old Testament. Vol. IV.* G.J. Botterweck, H. Ringgren, H. Fabry, ed. (Grand Rapids: Eerdmans 1992), p. 478-487.

2 Haag define el término חַמַּס como la «apropiación autocrática y arbitraria de aquello que pertenece a nuestro prójimo», H. Haag, Art. «חַמַּס», en: *Theological Dictionary of the Old Testament. Vol. IV.* G.J. Botterweck, H. Ringgren, H. Fabry, ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1992), p. 479.

3 Cf. Jue 9,23ss; Ez 7,23; Hab 2,8.17

4 Cf. 2 Sam 21,1-6.

5 Sobre el *herem*, R. de Vaux. *Instituciones del Antiguo Testamento.* (Barcelona: Herder 1976), p. 348-349; C. Brekelmans, Art. «חֵרֵם *herem* Anatema, exterminio» en: E. Jenni - C. Westermann, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento Vol. 1.* (Madrid: Cristiandad 1978), col. 879-884. Estas leyes, debe decirse, contrastan con otras que expresan una sensibilidad inusual para la época (cf. Dt 22.6-7; 24.10-13; Ex 21.7-11).

6 Incidentes de este tipo donde había mujeres de por medio eran comunes en Israel: Gen 12.15; 20.2; 26.10; Jue 19; 2 Sam 13. G.E. Lessing decía que: «Eso que llamamos violencia, no es nada. La seducción es la verdadera violencia» (F. Montreynaud - J. Matignon. *Dictionnaire de Citations du Monde Entier.* (Paris: Poche 1990), p. 18 # 56).

7 Cf. Prov 16.32. «Es evidente que la razón gobierna incluso las más violentas de las pasiones» (4 Mac 2.15).

8 Un proverbio costarricense dice: «Cada uno de nosotros lleva un monstruo dentro de sí, quien no aprende a controlarlo será controlado por él».

9 Tanto la LXX como la Vulgata incluyen en Gen 49.5b la frase: «*llevaron a cabo una injusticia según su plan*»; cf. Prov 24.1-2.

10 Los libros de Ester y Judith son un ejemplo claro de ello. En este sentido, Gen 34 es una interesante excepción.

11 Cf. J. Vílchez Líndez, *Rut y Ester.* (Navarra: Verbo Divino, año), p. 356s.

12 Cf. también las matanzas descritas en 1 Re 1,9-16; 2 Re 10,1-10. 12-14. 18-28.

13 Para un comentario al texto, desde la perspectiva judía, véase: J.H. Tigay, *The JPS Torah Commentary. Deuteronomy.* (Philadelphia/Jerusalem: JPS, 1996), p. 76ss y el Excursus 10 «The Shema», p. 438-440.

14 Conozco los más importantes comentarios a Deuteronomio sobre este pasaje, escritos desde 1861 (A.W. Knobel, KEH), hasta 1994 (M. Rose, ZB), en seis lenguas europeas, y en ninguno de ellos he encontrado referencia alguna a estas personas, *invisibilizadas* no sólo por el autor sino también, por los comentaristas posteriores.

15 Es interesante observar, por ejemplo, el nombre dado a algunas instituciones fundamentales del período colonial en América Latina. Siguiendo una política de segregación racial, los indígenas fueron relegados de sus antiguas posesiones a espacios limitados en los que -además- debían pagar impuestos. Eran las llamadas «Reducciones» («reducir a los indígenas a un lugar), y eran regidas por una autoridad eclesiástica y otra civil, ambas españolas. Los indígenas eran *reducidos* así, no sólo en su espacio vital sino, también en su humanidad. Con la institución de la «Encomienda» sucedía algo similar. El trato dado al indígena suponía a éste como un ser inferior, incapaz de regirse por sí mismo, y *encomendado* por ello a otro, para ser regido por él.

16 Es necesario decir que, igualmente bárbaras podrían haberle parecido a estas gentes «primitivas», la práctica común y aceptada en nuestras sociedades «civilizadas», de destruir miles de toneladas de alimentos frescos y de excelente calidad «para mantener los precios del mercado». Hecho rutinario en un mundo en donde mueren de hambre, diariamente, miles de personas!

17 En tiempos del Nuevo Testamento, el libro de Hebreos nos indica que algunos creyentes: «Fueron apedreados, torturados, aserrados, muertos a espada» (Heb 11.37).

18 Cf. de Vaux, *Instituciones*, p. 227-231.

La violencia oculta e ignorada

Una reflexión sobre Marcos 5.21-43

GUIDO MAHECHA*

INTRODUCCIÓN

Nuestro objetivo aquí es el de mostrar aspectos de la violencia cultural contra la mujer en las dos historias de sanidad: la de la hija de Jairo y la de la mujer con flujo de sangre. Como trabajo literario las sanidades están muy bien organizadas al introducir una dentro de la otra, marcando así los contrastes necesarios entre la sanidad de una niña protegida por su padre y por la sociedad y la mujer despreciada y excluida de todo tipo de comunidad. En el *Quijote de la Mancha* nos encontramos con una novela insertada en la obra, la novela se llama *El curioso Impertinente*, y tiene como tema la prueba de la fidelidad de una mujer ya que su esposo no quiere aceptar que es fiel

* El doctor Guido Mahecha es profesor de Biblia en la UBL. Actualmente es Vice-Rector.

hasta que un hombre, su mejor amigo, ratifique esta verdad. En la pequeña novela se violenta la vida de la mujer para probar lo infundado de los celos, pero ello no cambia el hecho de la violencia que desata un acato que la cultura podría justificar.

La dificultad que encontramos se debe al definir lo que es violencia. Para muchos y muchas sucede solo cuando de una manera directa se emplea la fuerza para someter a otras personas, muchas veces causando heridas físicas. La sicología y el derecho han ampliado la definición y se habla ahora de maneras más sutiles de violencia. El presente trabajo muestra cómo lo que muchas veces se acepta como una experiencia de fe y sanidad, es también un testimonio a la violencia de la cultura, del amor y aun de la democracia. Muchas veces definimos violencia a partir de quienes la causan y no de quienes de la sufren. Las víctimas del terrorismo, la pobreza, el hambre y la muerte por falta de atenciones mínimas no tienen tiempo de definir las. Es violencia cuando se sufre una enfermedad que podría ser curada. Es violencia cuando se usa la enfermedad y la muerte de otros u otras para enriquecerse. Es violencia cuando se usan las deficiencias de las personas para excluirlas, es violencia cuando la sociedad crea en las personas el miedo a hablar y dirigir su propia historia.

1. CRÍTICA TEXTUAL

El texto de Marcos 5.21-43 es una unidad literaria definida y con propósitos claros. *The Greek New Testament* (3 edición) presenta pocas variantes, una en el versículo 21, otra en el 27, otra en el 36 y unas más en el 42. Las variantes no aumentan el mensaje del texto ni permiten giros diferentes en la interpretación. El versículo 21 es un trabajo de redacción que permite la introducción de las dos historias en forma más o menos lógica. Los milagros están bien delimitados como expresión de la forma milagro del género evangelio. Como milagros los relatos tienen la estructura clásica: (a) una necesidad

insalvable (la enfermedad y muerte de la niña y el flujo de sangre de la mujer), (b) el esfuerzo humano para solucionar el problema sin ningún éxito (cuidados de la familia, y médicos) (c) la intervención taumaturgica de Jesús, (d) la comprobación del milagro y (e) el asombro de la multitud.

Hay repetición y secuencia de palabras a través del relato, el cual tiene cuidadosamente demarcada cada parte de él: un inicio, un desarrollo medio y una conclusión. Hay una conexión con el contexto más amplio con la referencia, en el versículo 21, al barco y a la multitud. Es en un barco que se pasa a la región de los gadarenos y es entrar en el barco lo que cierra la acción en el milagro anterior. Cinco veces en el texto hay una oración de ruego, dos veces se postran ante Jesús. Hay una progresión en la narración: quien está enferma en el versículo 23, muere en el versículo 35 y vuelve a la vida en el 42. Una mujer quien ha estado enferma durante 12 años (v. 25) y es impedida por la multitud a tener acceso fácil a Jesús, toma un riesgo y recibe curación. El texto tiene elementos estéticos y sensoriales. Habla de personas que se mueven usando sus pies y manos para obtener respuestas a sus deseos. Jairo viene a Jesús, la mujer viene a Jesús y Jesús se mueve a la casa de Jairo. El pasaje toma un centro lingüístico con la discusión y repetición sobre quién tocó a Jesús: la mujer lo toca, Jesús pregunta y sus discípulos intentan justificar el hecho.

2. CRÍTICA LITERARIA

Se entiende por crítica literaria el análisis de los cambios literarios tanto en el estilo como en el contenido y la relación entre el texto y el contexto. Se investigan las tensiones dentro del texto y especialmente la dependencia literaria de otros textos y las figuras literarias. El texto es probablemente original de la tradición de Marcos, es más reducido en Mateo y Lucas, con algunos cambios: Mateo dice

que la niña ya estaba muerta. La tradición de Marcos aun busca mantener las palabras originales que se usaron durante el milagro. Hay una tensión constante entre la figura de la niña que lleva 12 años viviendo y la mujer desprotegida que lleva 12 años muriendo. Hay otra tensión probablemente proveniente de la comunidades de Mateo y de Lucas que puede mostrar aspectos interesantes sobre sus propias tradiciones. Tanto Mateo como Lucas hablan de salvación por la fe, mientras que Marcos une los dos conceptos, salvación es por la fe pero también lo es la sanidad. En cuanto a los motivos del cambio podríamos imaginar que la comunidad de Marcos estaba más preocupada por el diario vivir de las personas, que por aspectos de fe.

2.1 Los recursos literarios del narrador

El narrador usa aspectos físicos para crear el ambiente literario en el cual ubicar los elementos importantes de la historia. Es lo que Robbins llama el tejido interactivo del mundo del texto! En lo físico encontramos que hay una barca a la orilla del mar donde una multitud se reúne para escuchar a Jesús. La introducción de las dos historias es hecha por dos personajes bien diferentes en cuanto a fama y honor. Hay una multitud que también participa: cuando escucha el mensaje, cuando rodea a Jesús impidiendo la entrada de otros. Algunos de esa multitud están listos para burlarse de las personas que sufren. Estos detalles, como la multitud, los 12 años, las palabras sagradas, el tocar en secreto son elementos que el narrador usa para dar veracidad a su historia. El narrador usa otros elementos importantes. Al mencionar el flujo de sangre está haciendo eco de todo el sistema de pureza del mundo judío. Describe a las personas de forma clara y fuerte: Jairo es un hombre importante y principal en la sinagoga, la mujer es pobre, sufrida y temerosa de tomar en sus manos su futuro. El narrador sabe cuan profundo ha sido el sufrimiento de la mujer, incluye el nombre de los discípulos como elemento de prueba y usa el secreto mesiánico par dar cohesión al relato dentro del evangelio.

2.2 Análisis narrativo

El estado inicial en la narración es la descripción de todos los y las participantes con sus cualidades, como también la forma que actúan. Hacemos aquí un inventario de los personajes y sus acciones en el desarrollo de la historia. En la literatura siempre podemos identificar héroes y antihéroes con sus respectivos ayudantes o aliados.

- Jesús, quien puede ser definido como el agente operador de la narración, es el Hijo de Dios por aceptar la adoración que le otorga Jairo. Muestra un poder sobre humano, pues cuando la mujer toca su manto es curada. Acepta el ruego para ir a salvar al niño. Le da importancia a Jairo como mediador. Es fuente de vida y salvación. Valora a la mujer y tiene los recursos de una persona sabia para curar.
- La niña es dependiente de su familia y está situada dentro del esquema patriarcal por lo que es su padre quien tiene que ser su representante. Tiene doce años de vivir, está muriendo y es amada por su padre. A diferencia de la mujer con el flujo de sangre, la niña tiene un lugar en la sociedad.
- La mujer está enferma, ha sufrido durante doce años la enfermedad, ha sido explotada, está excluida de la comunidad, está excluida de la familia y no tiene futuro. Es obligada a vivir sola y luchar por lo que desea. Tiene valor para enfrentar a la multitud, lo que podría haberle costado un castigo y tiene fe en que Jesús puede cambiar su vida.
- Jairo es hombre dedicado a su familia y cumplidor de sus deberes religiosos: es directivo, conoce las normas de honor y vergüenza dentro de su sociedad.
- La multitud está en la playa escuchando a Jesús, aparece en la marcha a la casa de Jairo, obstaculiza la marcha e impide el libre acceso de la mujer enferma, cubre en su seno a los burladores y a aquellos que producen temor en la mujer.

Toda historia tiene una transformación para que sea historia. Los recorridos narrativos muestran cómo los y las protagonistas y actores pueden intercambiar roles. La transformación se da cuando uno o varios personajes convencen al agente operador (el personaje con poder) a actuar en su favor. En el texto que estudiamos, Jairo convence a Jesús, dentro de las normas del código de honor, a ir con él para curar a su hija. Con una petición formalmente hecha dentro de los parámetros de la cultura, Jairo obtiene la participación de Jesús en la solución de su problema.

La mujer aparece con un modo diferente de manipulación. Para obtener la sanidad usa su fe, tocando a Jesús va a recibir la sanidad. La transformación se lleva a cabo por el poder de Jesús ante la acción de la mujer sin nombre, que cruza las barreras para solucionar su problema. El agente operador o la persona que promueve y produce las transformaciones, actúa basándose en un convenio o pacto al cual ha sido llevado por un ruego o una promesa. El agente operador debe disponer de los tres elementos básicos para llevar a cabo la acción: tener el poder, saber usarlo y querer usarlo. Jesús llena todas las demandas; como agente operador tiene el poder, sabe usarlo y quiere usarlo en beneficio de las personas.

Finalmente el proceso de transformación termina cuando en el texto se incluyen las palabras que sancionan la acción mostrando que fue buena y real.

2.3 Análisis discursivo

La narración nos muestra una serie de temas en forma implícita o explícita que revelan la preocupación del escritor o de la comunidad atrás del escritor. Estos son: el tema de la fe pues es requisito indispensable para recibir sanidad por parte de Jesús; el tema de la resurrección ya que el texto muestra que Jesús tiene poder para vencerla; el tema de la pureza legal y la impureza aparece como el eco de la cultura judía. Además encontramos que la contaminación

de la mujer por causa del flujo de sangre está definido en el AT. El tema de la lucha es el motor que impulsa a buscar la ayuda de Jesús el taumaturgo. El tema de la muerte aparece en forma directa en la hija de Jairo e indirecta en la mujer que está muriendo físicamente y que está muerta por causa de la impureza cultural.

Los temas pueden ser agrupados bajo dos líneas generales: la vida y la muerte. Son temas de la vida: la fe, la lucha en la búsqueda de la vida, la acción liberadora de Jesús y la resurrección que vence la muerte. Son temas de la muerte: la muerte, la larga espera en busca de respuesta, la burla de las personas, la multitud que estorba y las barreras culturales. Las diferentes oposiciones muestran un eje de contradicción que marca y enmarca todo el pasaje. La violencia de la enfermedad, la muerte y la cultura son vencidas por la fe liberadora y el amor inclusivo de Jesús y la nueva comunidad.

3. ANÁLISIS SOCIOLÓGICO, IDEOLÓGICO Y CULTURAL

Todo análisis social está moldeado y prejuiciado en forma explícita o implícita por el modelo que el o la intérprete acepta y usa. Para muchas personas el pasaje de Marcos 5.21-43 está muy lejos de tener implicaciones para el tema de la violencia, y es más bien un ejemplo de cómo la fe puede resolver las situaciones de enfermedad y muerte. Este tipo de interpretación cierra las posibilidades del análisis de la violencia cultural que está detrás del texto e implícito en el texto. El modelo funcionalista de análisis podría hacer una muy buena y detallada descripción de los roles de cada persona mencionada en el texto y proponer la forma de solucionar los problemas sin confrontar las situaciones, dándole un lugar a cada conflicto. Jairo llena el rol de un hombre importante quien funciona como líder religioso y padre amoroso. Jesús es un profeta que actúa como elemento de compensación o de equilibrio actuando fuera del sistema. La mujer

enferma es un elemento discordante por causa de su enfermedad. La multitud es un fenómeno que sirve como control o como fuerza de cambio dentro de un modelo previamente elaborado.

3.1 La violencia presente en el relato

Es fácil ver que tanto la enfermedad de la niña como la enfermedad de la mujer adulta son ataques violentos contra la vida: la niña muere y la mujer tiene 12 años de estar muriendo. Aceptamos como consecuencia natural de la vida el hecho de que las personas sufran de enfermedades y aun mueran. Aunque sea aceptado como natural, no deja de ser violenta la separación de las personas que amamos y mucho más cuando mueren a temprana edad. En América Latina millones mueren antes de tiempo por enfermedades que son causadas por la violencia de la sociedad, o que podrían ser curadas y erradicadas. Millones mueren por enfermedades causadas por el hambre o la deficiencia alimentaria cuando en otros lugares, los alimentos sobran. Eso es violencia. Otros miles mueren por la violencia de un sistema que no respeta la vida de los seres humanos. Muchas otras personas mueren porque no tienen futuro ni esperanza.

3.2 La violencia escondida en el amor

Esta frase parece ser un contrasentido, pues se espera que el amor produzca vida. La palabra amor ha sido tan usada y mal usada que ha dejado de comunicar el sentido que tiene. Hablamos de amor cuando de lo que se trata es un negocio donde alguien compra y alguien vende. Hablamos de amor cuando lo que hay es una pugna por el poder y el dominio sobre otras personas. Hablamos de amor cuando solo son palabras, pues los hechos muestran otra realidad. El pasaje nos muestra a Jairo como persona importante y líder de la comunidad religiosa, quien por el amor a su hija viene a rendir honor a Jesús y solicitar su ayuda. La madre solo aparece en los versículos finales – sin nombre. La acción de Jairo como padre responsable y amoroso concuerda con lo que se esperaba de él en una sociedad patriarcal

donde la responsabilidad del bienestar de la familia le corresponde al padre.

Hasta aquí toda la escena es encomiable y digna de imitar, salvo por un gran problema. Este modelo no funciona en nuestro continente. Costa Rica, con un nivel de educación y esperanza de vida un poco superior a los de la región, tiene un 51% de niños y niñas nacidas fuera del matrimonio donde no hay padre que comparta la responsabilidad con la madre. El pasaje, además de idealizar una realidad que no existe, lleva la semilla del amor que hace violencia. La iglesia, el estado y aun la sociedad espera que sea el padre quien represente a su familia sin importar los valores y capacidades de ese padre. Jairo entra en una negociación de honor con un maestro, es decir, en una negociación de hombres para decidir la vida de una mujer. La niña pasa a ser solo el objeto del amor del padre. Dentro del sistema patriarcal, el papel de la mujer es limitarse a esperar que un hombre bondadoso quiera representarla y estar agradecida por ello. En contraste, encontramos a la mujer enferma que no tiene padre, ni hermanos, ni hijos, ni esposo quien la represente frente a la violencia de la sociedad que la excluye y silencia.

3.3. La violencia escondida en el sistema

La sociedad define lo que es normal y lo que es anormal, especialmente en la conducta de las mujeres, según los intereses de los grupos más fuertes. El sistema de pureza e impureza judío había determinado que la mujer quedaba impura por siete días cuando tuviese flujo de sangre, 33 días después del parto de un niño y 66 si era una niña. El sistema que incluso otorgaba algunos derechos a los esclavos y que insistía en el amor al prójimo, condenaba a la mujer a la exclusión por razones de la biología natural. La mujer, cuando tenía flujo de sangre, contaminaba todo lo que tocaba y por ello debía permanecer recluida en un lugar donde no causase problemas. Este sistema había excluido a una mujer por doce años de la relación con la familia, de la adoración en comunidad, de la posibilidad de tener

hijos o esposo. Esta mujer estaba marginada por la cultura, sin futuro y enfrentando la muerte. El sistema que se mostraba abierto a la familia y a las mujeres, también las excluía de la educación y del derecho a definir su futuro. El sistema la obligó a buscar en los médicos, generalmente charlatanes en aquel tiempo, la respuesta a la enfermedad y lo que recibió fue explotación y hacer todavía peor su vida al gastar los pocos recursos que tenía. Además de ser excluida del sistema social y religioso de su época, fue víctima de las personas que se enriquecen las tragedias de otros seres humanos.

3.4 La violencia escondida en las decisiones de la mayoría

Generalmente nuestro sistema está basado en el respeto de las decisiones de la mayoría y debemos sacrificar todo pensamiento y acción que esté en contradicción con la mayoría. La mayoría expresa el sentido de la democracia. Infelizmente, muchas de las leyes impuestas por la mayoría en una cultura no son justas. En Israel las leyes de la pureza muchas veces no tenían nada que ver con la vida. El flujo de sangre en la mujer no es un acto voluntario y la cultura impone sanciones por tal fenómeno. Estas sanciones reciben el apoyo de la mayoría y no hay un cuestionamiento a la norma o a las causas de la norma. Esta mayoría está representada por la multitud que estorba la liberación de la mujer y que le causa miedo y temblor por las posibles represalias que la multitud podría tomar.

Es por decisión de la mayoría que en muchas iglesias la mujer no puede participar del ministerio. Es por decisión de la mayoría que la mujer debe sacrificar su futuro por sus hijos e hijas. Es por decisión de la mayoría que la mujer debe recibir menos salario por trabajos iguales a los hombres. Es por decisión de la mayoría que las aventuras sexuales de los hombres son bien vistas y hasta recomendadas, y las de las mujeres prohibidas y hasta castigadas. La violencia escondida en las decisiones de la mayoría muchas veces permea el vocabulario y el uso del lenguaje cuando dice: es la costumbre, es lo que la gente espera de una mujer, es la manera en que las mujeres deben

comportarse, es inadecuado para mujeres, no es lo que las mujeres decentes hacen.

CONCLUSIONES

- La mujer con flujo de sangre rompió las normas de la sociedad para buscar la vida.
- La mujer rechazó la violencia a la cual estaba sometida por la sociedad para buscar la vida y su realización como persona.
- El pasaje muestra la fe y sus recompensas, pero también muestra el rechazo a las normas culturales que violentan la vida de las mujeres.
- El pasaje establece que la cultura no siempre cumple la voluntad de Dios para las personas.
- El sexo de las personas no puede ser causa de prohibición de derechos.
- Lo que es impuro culturalmente no siempre lo es desde la perspectiva del reino

La guerra de Jesús

Mesías de paz asesinado

VICTORIO ARAYA-GUILLÉN*

En el principio y fin de la experiencia escatológica del Apocalipsis, no está la violencia del guerrero que destruye los poderes enemigos, sino la profunda certeza del cordero-pastor que habita con los suyos y consuela a llorosos y oprimidos
(Xabier Pikaza 1999).

En el presente artículo queremos ofrecer una reflexión cristológica desde el Apocalipsis. Nos interesa destacar en perspectiva bíblica, la buena nueva de Jesús como afirmación de la vida, la paz y la esperanza, en tiempos de muerte, violencia y desesperanza.

* El doctor Victorio Araya-Guillén es profesor en la UBL. Actualmente es Director de la Escuela de Ciencias Teológicas.

“EL APOCALIPSIS — UN LIBRO CRISTOLÓGICO”

El radical cristocentrismo del Apocalipsis queda claramente establecido desde el principio: “Apocalipsis de Jesucristo” (1.1)... “y Juan es testigo de que todo lo que vio tiene el aval de la Palabra de Dios y del testimonio de Jesucristo” (1.2) a quien se le llama luego “Testigo fiel de Dios” (1.5).

La centralidad de Cristo en el Apocalipsis se deriva de los cuatro elementos siguientes:

- 1) El título (1.1), que nos remite tanto al objeto como a la fuente del libro: J.C.
- 2) Algunas visiones situadas en lugares estratégicos del relato (Prólogo y Epílogo, Cap. 1 y 22; Cap. 4, 5 y 12).
- 3) Las aclamaciones litúrgicas que expresan la fe viva de una comunidad (1.4-7; 5.9-10,12,13; 7.10; 11.15; 19.6-7).
- 4) Los títulos cristológicos diseminados por todo el libro y que nos ofrecen una colección sin par en el NT. (Prévost 1998, 13-14).

1. DESCUBRIR EL CRISTO DEL APOCALIPSIS

La figura central del Apocalipsis, es Cristo muerto y resucitado. No podemos interpretar el Apocalipsis sin percibir a aquel que sostiene toda su arquitectura. En muchas lecturas populares del Apocalipsis es contradictorio que la bestia, el dragón y el falso profeta, llegan a ser más populares que el Cordero. Debemos volver permanentemente a su centro cristológico para descubrir el mensaje liberador del Apocalipsis. El libro de Apocalipsis es “*revelación de Jesús Cristo*” (1.1)

1.1 Clave cristológica de lectura:

- La imagen/símbolo de Cristo – Cordero. El “cordero degollado” que está de pie, que para el Apocalipsis es signo de la victoria de Dios.

- El mismo “cordero degollado” se convierte en pastor-consolador de los seres humanos (7.17), apareciendo como esposo. Sus bodas, “bodas del cordero”, constituyen el punto culminante del drama de la historia. (19.7,9; 21.9) que les vincula para siempre con el Cordero Victorioso en el nuevo mundo liberado de Dios. El cielo se define como bodas finales del amor de los seres humanos y Dios.

- Aunque el cordero-víctima de la violencia del mundo aparece como “guerrero victorioso” mediante “la espada” de la Palabra, sólo este cordero puede construir la paz completa y la verdadera ciudad de la belleza, la vida y la luz. (21.14,22). Es el cordero, “Héroe de la gracia no violenta” (Pikaza 1991), el derrotado victorioso, el muerto que ha vencido (cf 1.18).

- Vinculado al trono de Dios como fuente de agua viva (22.1,3) y libro que libera de la muerte a los humanos (cf 21.27), es precisamente, templo y lámpara de luz para todos y todas (21.22, 23). “*El lucero radiante de la mañana*”. (22.18)

1.2 Títulos cristológicos en el Apocalipsis

| REFERENCIA | TITULOS |
|---|--|
| 1.1,2,5,9; 12.17; 14.12; 17.6; 19.10; 20.4; 22.16,20,21 | Jesús |
| 1.1,2.5; 11,15; 12,10; 20.4,6 1.5 1.5 | Cristo el testigo fiel el Primogénito de entre los muertos |

| REFERENCIA | TITULOS |
|---|---|
| 1.5 | el Príncipe de los reyes de la tierra |
| 1.5 | el que nos ama y nos ha lavado con su sangre de nuestros pecados |
| 1.6 | el que ha hecho de nosotros un reino de sacerdotes para su Dios y Padre |
| 1.13; 14.14 | un Hijo del humano |
| 1.17; 2.8; 22.13 | el Primero y el Ultimo |
| 1.18 | el que vive; estuve muerto, pero ahora estoy vivo por los siglos de los siglos, y tengo las llaves de la Muerte y del Hades |
| 2.1; 3.1 | el que tiene las siete estrellas |
| 2.1 | el que camina entre los siete candelabros de oro |
| 2.8 | el que estuvo muerto y revivió |
| 2.12 | el que tiene la espada aguda de dos filos |
| 2.18 | esto dice el Hijo de Dios |
| 2.18 | aquel cuyos ojos son como llama de fuego y cuyos pies parecen de metal precioso |
| 2.23 | el que sondea los riñones y los corazones |
| 3.1 | el que tiene los siete Espíritus de Dios y las siete estrellas |
| 3,7 | esto dice el Santo |
| 3.7; 19.11 | el Veraz |
| 3.7 | el que tiene la Llave de David |
| 3.14 | el Amén, el Testigo fiel y veraz |
| 3.14 | el Principio de las criaturas de Dios |
| 5.5 | el León de la tribu de Judá |
| 5.5; 22.16 | el Retoño de David |
| 5.6,8,12,13; 6.1,16; 7.9,10,14,17; 12.11;13.8; 14,1,4,10; 15.3; 17.14; 19.7,9; 21.9,14,22,23,27; 22.1,3 | El Cordero |

| REFERENCIA | TITULOS |
|--------------|--|
| 5.6,12; 13.8 | un Cordero como degollado |
| 11.8 | su Señor |
| 12.5 | un Hijo varón, el que ha de regir a todas las naciones con cetro de hierro |
| 19.13 | Palabra de Dios |
| 19.16 | Rey de reyes y Señor de señores |
| 21.6; 22.13 | yo soy el Alfa y la Omega, el Principio y el Fin |
| 22.16 | el Lucero radiante de la mañana |

(Prévost 1998, 17)

2. LA APARICIÓN Y VICTORIA DE CRISTO: “EL FIEL Y VERDADERO, JUZGA Y COMBATE CON JUSTICIA”

Vi luego el cielo abierto y un caballo blanco, cuyo jinete, llamado «Fiel» y «Veraz» había comenzado ya a juzgar y a combatir en aras de la justicia. Sus ojos eran como llamas de fuego; múltiples diademas ceñían su cabeza; llevaba un nombre escrito, que sólo él era capaz de descifrar; vestía un manto empapado en sangre, y su nombre era «Palabra de Dios».

Cubiertos de finísimo lino resplandeciente de blancura, los ejércitos del cielo galopaban tras sus huellas sobre blancos caballos.

Una espada afilada salía de su boca, para herir con ella a las naciones, a las que gobernará con cetro de hierro; y pisará el lagar del vino de la terrible ira de Dios, que es dueño de todo. Y escrito en el manto y sobre el muslo campeaba este título: «Rey de reyes» y «Señor de señores»...

Vi entonces, cómo la bestia y los reyes de la tierra concentraban sus ejércitos para presentar batalla al que montaba el caballo blanco y a su ejército. Pero la bestia fue hecha prisionera, y con ella el falso profeta... Ambos fueron arrojados vivos al lago ardiente de fuego y azufre. Los demás fueron exterminados por la espada del jinete del caballo blanco — la espada que sale de su boca. (Apocalipsis 19.11-21).

Este texto del Apocalipsis, con su rica simbología nos entrega una imagen cristológica sorprendente y sin paralelo en el NT. Nunca en el NT se nos presenta a Jesús como guerrero, sino muy por el contrario como “Mesías de Paz, pacifista asesinado” (Pikaza 1991). El Cordero se vuelve jinete de un caballo blanco (19.11), que juzga y combate (“pelea” dice Reina-Valera 95) con justicia (batalla-juicio). El cordero degollado, Mesías de paz, se nos muestra como un combatiente escatológico victorioso, “Rey de reyes y Señor de señores” (19.16). El jinete “cuyos ojos son como llamas de fuego” (v.12) y cuyo nombre “sólo él sabe descifrar” (v.12), vence con la fuerza de su Palabra (lógos) a quienes “reunieron sus ejércitos para hacer la guerra al que montaba sobre el caballo y su ejército” (19.19). El Cordero es Señor de la Palabra victoriosa de Dios, derrotando de manera irreversible las fuerzas del mal que pervierten la historia (cf. 19.15): la bestia, el falso profeta y los reyes de la tierra (solo queda el dragón cuya derrota tendrá lugar en la escena siguiente).

Ante estas imágenes y su clara simbología de guerra —muy propias del género apocalíptico— nos preguntamos ¿Hay contradicción entre esta imagen y las que nos ha presentado del Cordero degollado-pastor? ¿Será que el Cordero victorioso ha triunfado por medio de la violencia, así como actúan e imponen su voluntad los poderosos e injustos de esta historia? ¿Cómo podemos re-leer esta imagen de Cristo, en un mundo cada día más violento?

Nuestra estrategia de lectura parte de una perspectiva hermenéutica y recoge los aportes del comentario de X.Pikaza (1999) que establece como clave-eje fundamental de lectura lo siguiente:

En el principio y fin de la experiencia escatológica del Apocalipsis, no está la violencia del guerrero que destruye los poderes enemigos, sino la profunda certeza del cordero-pastor que habita con los suyos y consuela a llorosos y oprimidos.

El Cristo del Apocalipsis es fundamentalmente el cordero Mesías de paz, combatiente no violento. En el fondo de la imagen del cordero, hay otro simbolismo fundamental: la *inversión de la violencia*. El cordero representa la impotencia: es un animal manso, que no lucha, que no se impone por la fuerza. Es por eso que el cordero degollado, se convierte en el signo de la victoria de Dios.

No triunfa quien vence a los otros por la fuerza (violencia del guerrero), sino el cordero que entrega la propia vida por amor, para romper así la espiral de la violencia que nos destruye como humanos.

En el Evangelio, Jesús es claro en su enseñanza: “Bienaventurados los que practican la misericordia, porque Dios tendrá misericordia. ... Bienaventurados los que trabajan a favor de la paz, porque Dios los llamará hijas e hijos suyos” (Mt 5.7,9) . En la Biblia – historia de salvación – la paz es un valor del Reinado de Dios. Se afirma la santidad de la paz con justicia. No existe guerra “santa”, por cuanto la guerra es siempre manifestación del pecado del mundo, con sus secuelas de destrucción y muerte contrarias a la voluntad de vida de Dios para toda su creación .

Al leer el Apocalipsis es importante tener presente su género literario. Una de sus notas características es el radical enfrentamiento cielo/tierra: “la batalla” entre el proyecto de Dios (su palabra, salvación, el Evangelio de Reino, la vida de las comunidades de los seguidores de Jesús) y la oposición y persecución por parte de las fuerzas del mal (Imperio Romano = Babilonia). Por eso es que justamente en el libro de Apocalipsis, los estudiosos y las estudiosas descubren en su estructura concéntrica, cómo 10.1-15.4 <Guerra contra la Comunidad> [La lucha entre la Mujer vestida de Sol(con

su hijo) y el Dragón y sus bestias(poderes del mal)] se constituye el centro del relato (Schussler Fiorenza 1997, 57).

Los seres humanos hemos convertido el mundo en un inmenso campo de batalla. Dios ciertamente nunca es guerrero. No aparece luchando contra los seres humanos. Pero por otra parte Dios no es imparcial, un simple espectador del drama de la historia. Dios toma partido, hace una opción incondicional, pues es un Dios Liberador, que defiende la vida y establece la justicia. En este sentido, el Apocalipsis nos ofrece una re-lectura de la gesta liberadora del Exodo (Pablo Richard). Pero el Ap no es un “manual de guerra”. No está interesado en describir la guerra, sus batallas, estrategias y armas. Escrito en momentos de gran persecución y opresión para el pueblo de Dios, quiere fortalecer la esperanza, destacando la victoria final de Dios sobre el mal y el triunfo del Reinado de Dios. Este es el eje de la buena nueva del Apocalipsis: *la buena noticia de la victoria de Dios y su Cristo*, el Señorío de Dios, creador y plenitud de vida, luz y salvación.

Finalmente destaquemos lo siguiente: la imagen guerrera de Jesús en cierto sentido es negada (Richard 1994), pues el jinete del caballo blanco se presenta desarmado (“sus ojos son llama de fuego y la espada sale de su boca”). El Cordero combate con la fuerza de su Palabra, que es la palabra de Dios. Este es precisamente uno de sus tres nombres (“fiel y verdadero/Palabra de Dios/Rey de reyes y Señor de señores”).

¿Y qué sentido puede tener la descripción del el verso 19.13 cuando señala “El jinete...vestía un manto empapado en sangre, y su nombre era <Palabra de Dios>”? Este texto se inspira en Is 63.1-6 (que es ciertamente un texto violento, como muchos en el AT). Pero el Apocalipsis, al aplicarlo a Jesús, lo modifica: “Mesías crucificado, lleva la sangre en su manto en signo de victoria. La sangre de sus vestiduras no es la sangre de sus enemigos, sino su misma sangre, como cordero degollado (55.6 y 12.11) . Su vida (sangre) entregada,

nos ha liberado(1.5),” y nos compró con su sangre”(5.9). Juan utiliza el mismo recurso literario que utilizó para hablar de Jesús Resucitado “como un cordero degollado”. Es Cristo resucitado quien lleva aún las marcas de su martirio en la cruz.. (Richard 1994). Cristo nos ha liberado y ha derrotado a sus enemigos muriendo fiel en la cruz, como mártir no-violento, como Mesías de Paz.

Casiano Floristán (1996) lo expresa con belleza poética :

*Los que afilan sus espadas y sus armas
jamás lograrán apagar la luz,
pues tu venciste a los amigos de la muerte
en el árbol frondoso de la cruz.
Las armas de la paz.*

3. ¡NO TENGAN MIEDO!

Escrito en tiempos de persecución, crisis y hostilidad, el Apocalipsis fue escrito para sostener en la prueba (resistencia) y fortalecer en la esperanza a las pequeñas comunidades eclesiales perseguidas. Jean Pierre Prévost llama uno de sus comentario sobre el Apocalipsis con un título muy significativo: *Para terminar con el miedo* (1987).

Pablo Richard en su libro *Apocalipsis reconstrucción de la Esperanza* (1994, 17-18), señala:

El Apocalipsis nace en tiempos de persecución; pero sobre todo en situaciones de caos, exclusión y opresión permanente. En tales situaciones el Apocalipsis permite a la comunidad cristiana reconstruir su esperanza y su conciencia. El Apocalipsis transmite una espiritualidad de resistencia y orienta la organización de un mundo alternativo. El Apocalipsis es un libro liberador y lleno de esperanza: su utopía es histórica y política.

¿Cuál es la base fundamental en que se sostiene nuestra fe y afirma nuestra esperanza? El hecho de que ¡El cordero degollado: está de pie! El Apocalipsis como su nombre lo indica es “revelación” de una buena y alegre noticia: “el cordero degollado es signo de la victoria de Cristo”. En medio del conflicto de poderes que intentan dominar a los seres humanos y destruir el proyecto de Dios, la palabra profética *da razón de su esperanza*: Jesús, el Hijo de Dios es el cordero degollado que ¡está de pie! (Ap 5.6) para vencer a todas las bestias de la historia (poderes del mal).

Ciertamente el pecado, sus agentes y estructuras de muerte y perversión intentan dominar a los seres humanos y separarlos del proyecto de Dios destruyendo toda la vida sobre el mundo. Pero hay una buena noticia: sus planes fracasarán. Triunfará el proyecto de Dios. Sobre este esquema construye su drama el Apocalipsis. Debemos tener siempre presente las características propias del género literario apocalíptico judío con sus imágenes, símbolos, metáforas. No es un tratado de teología organizado, conceptual, racional. Pues bien, en esta confrontación, el Apocalipsis pone como su piedra angular el señorío de Dios creador, dador y sustentador de vida. Celebra la victoria del cordero degollado que culmina la historia (importancia de las liturgias en el Apocalipsis).

El Apocalipsis fue escrito para hablar de esa victoria y no para satisfacer nuestra curiosidad sobre el fin del mundo. Por abundante y compleja que sea su rica simbólica, es un mensaje transparente de esperanza y de seguridad. ¡No tengan miedo! Afirma con certeza el triunfo del proyecto de Dios –culminación de su plan salvador- con su victoria sobre el mal y el advenimiento “del cielo nuevo y la tierra nueva”.

Surge *una pregunta que es fundamental* –y que conviene tener siempre presente- a la hora de leer el Apocalipsis, para evitar desviarnos por caminos especulativos. *¿Quién es el verdadero “Señor de Señores”?* En esta confrontación (según el género apocalíptico) ¿quién tiene

la última palabra? ¿El anti-reino (poder que se absolutiza como Imperio Romano con su perversidad anti-vida e idolatría y sus agentes históricos (triángulo del mal: Dragón, bestias de la historia-falso Profeta) o el proyecto de Dios (Alianza, Vida, Justicia, Paz e Integridad de la Creación) y sus agentes históricos (comunidades de los seguidores del Cordero)? Para el Apocalipsis no hay duda: afirma la victoria del Cordero y la derrota final de los poderes del mal.

El séptimo ángel tocó la trompeta, y se oyeron en el cielo voces poderosas que proclamaban:

“A nuestro Señor y a su Cristo pertenece el dominio del mundo, y lo ejercerá por siempre”.

Se postraron entonces rostro en tierra los veinticuatro ancianos que están sentados en sus tronos ante Dios, y adoraron a Dios, diciendo: “Gracias, Señor Dios, dueño de todo, tú que existes desde siempre. Gracias porque con tu inmenso poder has establecido tu reinado. Gracias, porque tu ira ha hecho añicos el furor de las naciones y porque ha sonado al fin la hora del juicio, la hora de premiar a tus siervos los profetas, a los santos y a cuantos, humildes y poderosos, veneran tu nombre; la hora de exterminar a los contaminadores de la tierra”. (Ap 11.15-17).

En virtud de esta tesis central, los estudiosos y las estudiosas del Apocalipsis destacan que el corazón-centro del libro está en Ap. 12.1-15.4. “Todo converge en este centro y desde aquí se ilumina todo lo que sigue” (Richard 1994, 123). Nos referimos a la lucha –la batalla– entre “la mujer vestida de Sol” y “el dragón”.

Hay una guerra. Pero Dios no es lucha (no se puede hablar de teomaquia). Los y las que luchan somos los seres humanos. La mujer es la humanidad creada por Dios en camino de justicia, paz, libertad, pero que sufre los dolores de parto, en el camino de la historia. Antagonista es el Dragón, Satanás, principio del mal que ha venido a desplegarse en la historia a través de los poderes pervertidos que generan muerte y rechazan el plan de Dios.

Dragón y mujer se enfrentan sobre el mundo, pero la mujer *no* está sola. Dios está con ella. Dios no es “imparcial”. por eso no deja que la lucha siga su camino, como espectador, desde lo externo. Dios se ha introducido en medio de nuestra historia. *Este es el mensaje central de toda la historia de salvación.* Por eso la batalla está ganada. Dios ha intervenido para recrear la vida y vencer la muerte.

Dios-está-con-nosotros: (Emmanuel) Este es el mensaje primordial. Dios ha nacido entre los seres humanos (naciendo de la mujer que está de parto) para liberarnos por amor de las fuerzas que nos han oprimido a lo largo de la historia. Por eso, en el sentido radical de la palabra, la batalla está ganada: Dios mismo ha intervenido recreando, culminando la historia de los hombres y las mujeres. Ha terminado la batalla sobre el cielo, en la raíz de nuestra historia (en Jesucristo), pero sigue todavía sobre el campo de la tierra. Por eso, dragón y mujer. Externamente parece que triunfa el dragón, los principios de lo malo que persiguen a los “hijos de la mujer” (creyentes de la iglesia). Pero en realidad triunfan los fieles de Jesús, hijos de la mujer. De ese tema trata todo el resto del ApJn que puede condensarse en este himno de lucha y de victoria.

Ahora se estableció la salvación y el poderío y el reinado de nuestro Dios y la potestad de su Cristo, porque fue precipitado el acusador de nuestros hermanos, el que los acusaba ante nuestro Dios día y noche. Ellos lo vencieron en virtud de la sangre del Cordero y por la palabra del testimonio que dieron, y no amaron tanto su vida que temieran la muerte. Por eso, estad alegres cielos y los que moráis en sus tiendas. (Ap 12.10-12)

Esta es la razón, éste el sentido de la gran batalla. La lucha entre el dragón y la mujer se ha resuelto en victoria de la vida porque el mismo Dios quiso nacer como Vida entre los humanos. Se ha resuelto esa batalla en vida porque el Dios nacido da su sangre de cordero por los pecadores.

El dragón se manifiesta en los poderes de fuerza y de violencia de la tierra, que terminan derrotados en la muerte. La mujer, en cambio, ha dado a luz al Hijo de Dios. De esa manera, el triunfo de la humanidad ha sido triunfo de Dios sobre la tierra. Es triunfo del Cordero: del amor que se ha entregado hasta la muerte. Es triunfo de la voz de testimonio de los fieles, que mantienen su palabra de fe entre sufrimientos, como hijos de la mujer que ha dado a luz, hermanos del Cordero triunfador que ha vencido ya a la muerte para siempre. Esta es la batalla de los humanos que culmina con el triunfo del amor de Dios sobre la tierra” (Pikaza 1991, 301).

CREDO DE LA PAZ

*CREEMOS en Ti, Dios nuestro, Padre amoroso de todas y todos
Porque eres un Dios de Paz, no violento, ni vengativo.
Tu nos creaste como hombres y mujeres, y deseas
la fraternidad, la justicia y la paz
entre todas las personas y todos los pueblos de la tierra.*

*Tus santos Profetas desde antiguo anunciaron la Paz.
Rechazaron los poderes de este mundo,
que tiranizan, crean injusticia
y desatan guerras, odios y muerte.*

*Por eso todas juntas y todos juntos con fe y esperanza
profesamos nuestra fe en ti, Confesando
Creemos en el Dios de la paz y la justicia.*

*CREEMOS en Jesucristo, siervo mártir de la paz,
que nació en medio de los pequeños y pacíficos.
En la noche de su nacimiento,
los ángeles anunciaron a los pastores la Paz.*

*Cristo vino al mundo a traer la paz, no la división;
rechazó la espada y la violencia
y propuso como únicas “armas” no violentas:
la verdad, la bondad, la justicia y el amor.
Fue condenado a muerte por haber proclamado
el Reino de Dios y su Justicia
pero Dios lo resucitó de entre los muertos.*

*Por eso todos juntos y todas juntas con fe y esperanza
profesamos nuestra fe en ti, Confesando
Creemos en Jesucristo, siervo de la paz.*

*CREEMOS en el Espíritu Santo, dador de vida.
La Paz es don del Espíritu de Dios
y fruto de los artesanos que la construyen.
Creemos en la Iglesia, comunidad de hacedores de la paz,
en el perdón de los pecados y la reconciliación,
en las promesas del “Cielo nuevo y la Tierra nueva”,
donde triunfará la vida, la justicia y la paz*

*Por eso todas juntas y todos juntos con fe y esperanza
profesamos nuestra fe en ti, Confesando
Creemos en el Espíritu de la paz.*

AMEN

Obras citadas

- Xavier Pikaza, *Apocalipsis*. Estella: Verbo Divino, 1999.
_____ *Nueva Biblia de los pobres*. Bilbao: Descleé, 1991.
Jean Pierre Prévost, *Para leer el Apocalipsis*. Estella: Verbo Divino, 1998.
_____ *Para terminar con el miedo*. Madrid: Paulinas, 1987.
Pablo Richard, *Apocalipsis reconstrucción de la Esperanza*. San José: DEI, 1994.
Elisabeth Schussler Fiorenza *Apocalipsis: visión de un mundo justo*. Estella, Verbo Divino, 1997.

Violencia contra las personas sufrientes

El caso de quienes padecían
enfermedad en tiempos de Jesús

Un acercamiento pastoral

EDWIN MORA GUEVARA*

1. INTRODUCCIÓN

La reflexión sobre los y las pobres ha sido punto central en la teología latinoamericana y en específico en la cristología latinoamericana, desde sus inicios. A partir de la década de los años 80 se hizo necesario especificar los diferentes rostros de la pobreza. Tamez señala que los y las pobres tienen rostros concretos y que “la pobreza trasciende a lo económico” (2000, 101).

* El magister Edwin Mora es profesor de teología en la UBL.

Actualmente se utiliza el término “excluidos” y “excluidas” para referirse a aquellas personas marginadas por el racismo, sexismo, carencia económica, enfermedad y/o limitaciones funcionales. También se considera que las grandes mayorías son excluidas del mercado por la ideología manifiesta en la economía globalizada. (Tamez 2000). Como se denota, si tomamos en cuenta las diferentes variables sociales que conforman la realidad latinoamericana y caribeña, el cuadro de rostros concretos a los que la teología y la pastoral, y en específico la cristología latinoamericana, urgen responder, se amplifica.

Uno de los rostros personificadores de la y el pobre lo constituye la fisonomía singular de la persona que padece enfermedad.¹ Aunque la enfermedad, el dolor y la muerte no distinguen posición económica y social, sus estragos pueden ser agudos para las inmensas mayorías empobrecidas de América Latina y el Caribe. En este hecho encontramos una similitud con la situación de las muchedumbres de pobres de Palestina en la época en que Jesús llevó a cabo su ministerio.

Las creencias que la cultura judía tenía con relación a la enfermedad y el dolor, generaban un clima de hostilidad contra la persona sufriendo. Con base en ellas, la sociedad estigmatizaba a la persona y obstaculizaba de esta forma el afrontamiento de estas situaciones. Con el anuncio del reinado de Dios, validado por su praxis solidaria, Jesús nos revela la cercanía amorosa de Dios. Esta cercanía invita a la reflexión y al cambio de actitudes.

Consideramos que la revisión de algunas creencias que se daban en tiempos de Jesús con relación a la enfermedad, la actitud inclusiva de Jesús y las acciones pastorales que realizó para responder a esa realidad social, pueden brindarnos pautas para el acompañamiento y apoyo de aquellas personas que hoy día padecen enfermedad. Esto con el fin de fortalecer los ministerios dirigidos a las personas que se encuentran en esta situación.

2. ENFERMEDAD Y CREENCIAS RELIGIOSAS

2.1 Enfermedad en tiempos de Jesús

Para las mayorías empobrecidas de Palestina en el tiempo de Jesús, el estado de salud era deplorable (Descalzo 1992). A esta situación pudo contribuir la alimentación, el clima y la falta de higiene. En la Biblia se muestran casos de enfermedades intestinales por aguas contaminadas (cf. Ex 23.25), fiebres (cf. Jn 4.52) - este término designa varios tipos de enfermedades- y afecciones de la vista (Descalzo 1992), entre otras. Sin embargo, “de todas las enfermedades la más frecuente y dramática era la lepra (Lc 17.12, Mt 8.2; Mc 1.40). Sobre esta enfermedad pesaba una gravísima reglamentación legal que daba al leproso por infinitamente perdido para la sociedad (cf. Lev 13.45-46)” (Descalzo 1992, 454). Contra las personas con lepra se ejercía violencia; eran etiquetadas y aisladas de la sociedad.

Lo que hoy en día se conoce como “lepra” difiere de la serie de dolencias de la piel a las que se les llamaba así en tiempos de Jesús (Schifter 1998). “Un hombre con cualquier tipo de enfermedad que pudiera hacerle exteriormente impuro era conocido como un leproso. En la antigüedad, la lepra era un término genérico que abarcaba todas las enfermedades cutáneas, incluidas las úlceras y los sarpullidos” (Nolan 1994, 37). El término hebreo *Tsará ath* que se traduce generalmente por lepra, significa literalmente «castigo de Dios» (Breneman, Hanks, Foulkes, Roberts y Huffman 1977, 375). Actualmente se diferencia entre la lepra y el grupo de enfermedades de la piel cuya mención en la Biblia ha sido traducida como “lepra”. Sobre esto es interesante el aporte de Schifter cuando advierte que

*Es totalmente equivocado traducir la palabra griega “lepra” por “lepra” en español. Lo que hoy llamamos lepra es causado por el *Mycobacterium leprae*, un bacilo descubierto en 1868 por Gerard Hansen.*

Esta enfermedad era conocida en tiempos bíblicos pero se llamaba elefas o elefantiasis. La antigua “lepra” era en realidad psoriasis, eczema o cualquier bongo en la piel. (Schifter 1998, 147)

En tiempos de Jesús, las causas de las enfermedades eran atribuidas a la impureza (como los casos que designaban como “lepra”), o a los malos espíritus (como en el caso de algunas dolencias emocionales). Aunque la persona que sufría de lepra no era descrita como alguien que estuviera bajo el dominio de un espíritu del mal, se le consideraba corporalmente impura. La enfermedad se percibía como castigo de Dios (cf. Lc 13.1-5), ya sea por sus propios pecados o por los de sus antepasados³ (Nolan 1994). Tener “lepra” en aquellos tiempos significaba estar contaminado. Esta contaminación simbólica no solo afligía la piel (cf. Lev13.1-45, 14.1-32), sino también se figuraba en la ropa (cf. Lev 13.46-59), y en la casa (Lev 14.33-53). Las pertenencias tanto materiales como sociales se veían agudamente afectadas. Al respecto Schifter menciona que

El leproso no es una persona que atemoriza por su capacidad de contagiar a los demás, como se ha dicho, sino por su contaminación simbólica... La marginalidad era el resultado. Tener psoriasis (“lepra”) no era cualquier cosa. La persona que la padecía era expulsada de la sociedad y su familia humillada⁴ (Schifter 1998, 147).

El ambiente de contradicciones sociales, violencia y pobreza en el que Jesús desarrolló su ministerio, generó el incremento de la enfermedad en las mayorías empobrecidas. Las enfermedades a las que se enfrenta Jesús no son solo físicas, sino también emocionales o mentales. “En los enfermos que Jesús ha descubierto en su camino inciden también otros factores, de carácter psíquico, social y psicológico» (Pikaza 1990, 137).

Como hemos mencionado, las enfermedades mentales en el tiempo de Jesús eran atribuidas a la posesión por espíritus del mal mientras que las enfermedades físicas como la lepra eran atribuidas a la posesión

del pecado que se expresaba en contaminación física y social. Algunos males físicos y psicosomáticos también eran considerados obra de un mal espíritu. Por ejemplo,

- La mujer encorvada que se hallaba “poseída por un espíritu de debilidad” (cf. Lc 3.10-17),
- Espíritus de sordera y mudez (cf. Mc 7.35, 9.18-25, este parece un caso de epilepsia),
- La fiebre que tenía la suegra de Pedro (cf. Lc 4.39), entre muchos otros.

Los cambios no habituales en el comportamiento de una persona -que hoy en día podrían reflejar desde un desajuste emocional hasta la presencia de severas psicopatologías- eran explicadas señalando a la persona como poseída por un demonio o espíritu del mal. Al respecto Nolan refiere que,

Para los judíos ...el cuerpo es la morada de un espíritu. Dios insufla en el hombre un espíritu que le haga vivir. En el momento de la muerte, ese espíritu abandona el cuerpo. Durante su vida, otros espíritus pueden también habitar el cuerpo de una persona, ya se trate de un espíritu bueno (el Espíritu de Dios) o de un espíritu malo e impuro, un demonio. Esta circunstancia sería observable en la conducta de la persona. Siempre que una persona no era ella misma, siempre que se hallaba fuera de sí y manifestaba haber perdido el control de sí misma, se consideraba evidente que algo había entrado en ella (Nolan 1994, 36).

La valoración del comportamiento de la persona llevaba a la conclusión sobre si se trataba o no de la posesión de un espíritu del mal.

De este modo, el extraordinario comportamiento y los inhabituales arrebatos de un profeta (especialmente en caso de trance) serían conceptuados como posesión por el Espíritu de Dios; mientras que la conducta patológica de los mentalmente enfermos habría de ser conceptuada como posesión por un espíritu malo (Nolan 1994, 36).

Durante su ministerio, Jesús se encontró con muchas personas que eran marginadas tanto por las afecciones en la piel y el cuerpo, como por las afecciones en las emociones y el espíritu. A todas ellas les brindó soporte y les ofreció sanidad integral. Más adelante veremos cómo la salud que Jesús ofrece no restituye solamente lo corporal, sino también incide en lo social, en lo emocional y en lo espiritual. Se trata de un soporte integral.

Además de la gravedad que se imponía sobre la salud de los contemporáneos de Jesús por las contradicciones sociales de pobreza y miseria, las personas con enfermedad cargaban con el estigma de ser impuras o estar poseídas por espíritus malos. Las creencias de la cultura judía con relación a la enfermedad generaban hostilidad hacia las personas sufrientes. En el siguiente apartado revisaremos algunas de estas creencias.

2.2 Creencias sobre la enfermedad y cambios introducidos por Jesús

Tal como lo hemos indicado, los contemporáneos y contemporáneas de Jesús consideraban que la enfermedad, el dolor y el sufrimiento eran castigos divinos por el pecado propio, o bien de los antepasados y antepasadas (Breneman, Hanks, Foulkes, Roberts, Huffman 1977). Con respecto a la enfermedad y el dolor, la idea de la retribución negativa continuaba vigente en tiempos de Jesús.⁵ Nolan lo detalla de la siguiente manera.

Todos los infortunios, enfermedades y otros desórdenes constituían el mal. Eran calamidades enviadas por Dios como castigo por el pecado de uno mismo, o de alguno de la propia familia, o de los antepasados. “¿Quién tuvo la culpa de que naciera ciego, él o sus padres? (Jn. 9.2, véase también Lc. 13. 2-4). . . Dado que se imputaba de un modo tan mecánico el pecado, la vinculación de éste con el castigo y el sufrimiento tenía necesariamente que ser concebida de un modo igualmente mecánico. Tenemos aquí un campo abonado para la superstición (Nolan 1994, 38).

El evangelio de Juan nos relata el encuentro de Jesús con un hombre que era ciego de nacimiento. Los discípulos le preguntaron a Jesús “¿quién tiene la culpa de que esté ciego, él o sus padres?” (9.2). Esta interrogante se encuentra en la lógica de la retribución, cuyos efectos – según se creía – podían extenderse hasta la tercera y cuarta generación.⁶ Los fariseos sostenían esta creencia y la enseñaban. Ante la interrogante Jesús responde:

No hubo pecado, ni de él ni de sus padres. Pero su caso servirá para que se conozcan las obras de Dios. Mientras sea de día tengo que hacer el trabajo que mi Padre me ha encomendado. Ya se acerca la noche cuando no se puede trabajar. Pero mientras yo esté en el mundo, Yo soy la Luz del mundo. Al decir esto, hizo un poco de lodo con tierra y saliva. Untó con él los ojos del ciego y le dijo: “Anda a lavarte a la piscina de Siloé (que quiere decir el enviado). El ciego fue y se lavó y cuando volvió veía claramente (Juan 9. 1-7 NBL).

Definitivamente en su respuesta –que implica gestos o acciones en favor del hombre del relato- Jesús fue luz para este ciego, para sus coetáneos y para nosotros quienes todavía continuamos leyendo sus palabras en el testimonio evangélico. Era difícil llevar a cabo el trabajo que le encomendó el Padre en medio de tanta oscuridad. Era preciso lavarse bien la cara, quitarse el lodo de tanta ignorancia sobre Dios y ver claramente hacia la luz que resplandeció en este mundo “para alumbrar a quienes se encuentran entre tinieblas y sombras de muerte” (Lc. 1.79).

Ni el no-vidente ni sus padres eran culpables de la ceguera. Este caso definitivamente serviría para obtener un nuevo conocimiento sobre Dios y sus obras, como el que obtuvo Job. Esto es, las obras y gestas de Dios para con el ser humano son de luz, de amor, de claridad. Jesús no vincula mecánicamente pecado-culpa con sufrimiento-castigo, como sí lo hacía la corriente farisea para la cual estaba vigente “el principio de que no hay ningún dolor que no sea castigo, y ningún castigo sin culpa, pudiéndose medir en la magnitud del castigo la de la culpa misma que lo provoca» (Schmid 1981, 331).

Los evangelios presentan constantes polémicas entre los fariseos, saduceos, ancianos, sacerdotes y Jesús. Los fariseos y saduceos realizaban lo que Stamateas (1995) llama “interpretaciones obsesivas de las escrituras” (204). Esto es, interpretaciones rigurosas y legalistas. Stamateas realiza una lectura del tipo de personalidad de estos grupos religiosos y afirma:

Estos creían que casi todas las cosas (¿y personas?) estaban contaminadas a nivel espiritual y para poder llegar a Dios, debían separarse de “lo impuro” para no contaminarse. La teología farisaica, se caracterizó por el olvido de los aspectos terapéuticos de las Escrituras interpretándolas como ritos compulsivos que se debían cumplir al pie de la letra para evitar todo juicio divino. . . De esta manera la ley se transformó en una pesada carga difícil de llevar (Mt. 23:1, 2. 13). Además a estos ritos debían sumársele las oraciones, sacrificios y oblaiones, ya que si no eran realizados generaban en ellos angustia y culpa porque creían que Dios los castigaría (Stamateas 1995, 204).

Jesús se muestra libre ante esos legalismos y esta rigurosidad religiosa, revelándonos la imagen de un Dios que no puede ser encasillado en las obsesiones humanas. Por eso su conducta de libertad resultó escandalosa en medio de un mundo situado entre la violencia, el temor y el ritualismo obsesivo. De ahí que sus acciones crean conmoción, pues representan un giro, un cambio total, una novedad en el tratamiento al ser humano y en particular a la persona enferma o sufriente.

Con relación a los sacerdotes, eran los únicos con competencia social para diagnosticar la temida “lepra”, verificar su cura y llevar a cabo los ritos respectivos de purificación. El sacerdote tenía el poder de declarar impuros o impuras a quienes estuviesen afectados y afectadas por alguna enfermedad en la piel, informándola públicamente como “lepra” y haciendo caer todo el peso de la ley, la violencia y la marginación de la comunidad sobre estas personas (cf. Lev 13 y 14). De tales acciones se distancia Jesús, no sin combatirlas

con su acercamiento y actitud hacia las personas con “lepra”. Al respecto Schifter aporta que,

Las acciones de Cristo no podían haber sido más revolucionarias. El no aceptaba que un sacerdote... determinara que el leproso era impuro. Tampoco tenía miedo de tocarlo y reincorporarlo al mundo de los limpios. Mucho menos de dejarles saber a los sacerdotes que ellos no tenían el monopolio de la verdad... Su manera de curar a los enfermos cambiaba las reglas del juego de la sociedad; abogaba por sus derechos, terminaba con su aislamiento, cuestionaba a los sacerdote (Schifter 1998, 148).

Es importante destacar que algunos elementos que se señalan en la cita anterior caracterizan el soporte asertivo de Jesús hacia la persona sufriente. Esto es, Jesús abogaba por los derechos de las mismas y da fin al aislamiento social que se les había impuesto. Envía a los marginados por la “lepra” a los sacerdotes para que estos certifiquen la reincorporación social a quienes habían destituidos –en nombre de Dios- de la comunidad y la familia. A estas personas el soporte o la acción asertiva de Jesús les ofrece verdadera restitución (cf. Mt 8.1-4) expresada en todas las dimensiones constitutivas del ser humano. Es decir, en lo físico, en lo emocional, en lo social y en lo espiritual.

Como hemos señalado, la evidencia evangélica testimonia que la actitud de Jesús fue inclusiva y asertiva, por lo tanto el soporte, la relación y el trato de Jesús con las personas sufrientes reviste estas características. Las mismas llevan a Jesús a acciones concretas con las personas con enfermedad, tales como hacer uso del lenguaje gestual-corporal para comunicarse con ellos y ellas, aunque esto fuese considerado también impuro y escandaloso. Villamizar lo detalla de la siguiente manera,

Su forma de tratar a los enfermos fue en verdad revolucionaria en su época. Su trato directo y personal con ellos, implica un cambio radical de mentalidad respecto al Antiguo Testamento, que consideraba la

enfermedad como la consecuencia inmediata de un pecado personal, aunque éste hubiese sido cometido en una generación anterior a la del enfermo... y el tratar con ellos, el tocarlos, es un acto de impureza con la cual se adquiriría aquella “mancha” que impedía al israelita acercarse al Templo a ofrecer sus sacrificios y elevar a Dios sus oraciones ⁷ (Villamizar 2000, 19).

En el desarrollo de la asertividad está implicada la capacidad de comunicarse afirmativamente. El soporte asertivo entraña la capacidad de respetar, defender y garantizar la dignidad humana del sujeto de la acción pastoral. Lo anterior se ve fomentado en una relación constructiva, creadora, edificante y afirmativa con las personas. La actitud inclusiva de Jesús se manifestó en toda su praxis pastoral. Fue una actitud de lucha en medio de un mundo de hostilidad y exclusión. A continuación reflexionamos sobre la misma.

3. LA ACTITUD INCLUSIVA DE JESÚS EN UN MEDIO DE HOSTILIDAD

La praxis pastoral de Jesús⁸ nos revela su actitud inclusiva con sujetos específicos. Esto es, con aquellos diversos grupos de hombres y mujeres que personifican al pobre en la sociedad judía y que son sujetos de violencia. Sobrino señala que para Jesús los pobres se caracterizaban en una doble línea. Veamos,

Pobres son todos los que tienen una necesidad real, los hambrientos y sedientos, los desnudos, forasteros, enfermos y encarcelados, todos los que están agobiados por alguna dura carga, para quienes vivir es tarea difícil. Pobres son también los despreciados de este mundo, los pecadores de acuerdo a la ley, publicanos, prostitutas, los pequeños, los que son tenidos por menos que otros y para quienes la religiosidad vigente no ofrece esperanza, sino condenación (Sobrino 1983, 486).

3.1 El mundo de los violentados y las violentadas

Como hemos mencionado, las contradicciones sociales de Palestina en aquella época generaban enfermedad. Además las creencias sobre la enfermedad provocaban hostilidad hacia quienes la padecían. Nolan nos ofrece una descripción del entorno hostil en el que Jesús desarrolla su tarea salvífica.

Este era el mundo de los pisoteados, los perseguidos y los cautivos (Lc 4.18, Mt 5.1). Hoy día se les llamaría los oprimidos, los marginados o los desheredados de la tierra; la gente que no cuenta para nada. Pero constituían la abrumadora mayoría de la población de Palestina, las muchedumbres o multitudes de los Evangelios. La clase media era muy reducida y la clase alta lo era mucho más. . . Lo más sorprendente de Jesús es que. . . se hizo marginado voluntariamente, en virtud de una opción (Nolan 1994, 39).

El entorno en el que Jesús impulsa su misión presentaba grandes contradicciones sociales, económicas, políticas y culturales. La hostilidad y la violencia estaban muy presentes en ese medio. Esta condición acrecentaba la incidencia de enfermedad tanto física como emocional en las mayorías empobrecidas. Pikaza alude a esta situación cuando indica que,

*La enfermedad tiene un aspecto social que es evidente. Contradicciones de tipo cultural, económico y político crearon un ambiente irrespirable en Palestina. Sólo podían resistir los fuertes, los aprovechados y algunos otros muy capaces de aguantar con dignidad el sufrimiento. Los demás se hallaban sin defensa. **En esas condiciones se habían multiplicado las enfermedades que algunos llamarían hoy psicósomáticas:** dolencias de la piel (lepras), de la motricidad (cojos, mancos, paralíticos), de la sensibilidad externa (ciegos, sordos, mudos) **y sobre todo de la mente** (psicosis, presentadas como posesión diabólica)⁹ (Pikaza 1990, 137).*

La impronta de las contradicciones sociales se presenta como campo propicio para que el ser humano se afecte no solo en la salud física, sino también en la mental. Las creencias que había en el tiempo de Jesús sobre la enfermedad reforzaban esta situación. Lo que hoy llamamos enfermedad mental, en aquel momento fue percibido como la acción de malos espíritus o demonios. Los empobrecidos y empobrecidas de Palestina estaban a voluntad no solo de los poderes políticos que les oprimían, sino también de los religiosos, que les sumían en una serie de creencias elaboradas para reforzar el temor y la amenaza. “Aquél era un mundo de locura generalizada: un mundo en que gran parte de la gente se negaba a vivir o vivía en la frontera de la propia fragilidad, del miedo y de la represión” (Pikaza 1990, 137). Nolan resalta estos sentimientos de temor, contradicción, dominación y miedo a los que se veían sometidos y sometidas, los y las más humildes de Palestina.

Era un mundo oscuro y temeroso en el que el individuo desamparado se veía amenazado por todas partes por espíritus hostiles y por hombres no menos hostiles. Estaban a merced de los malos espíritus que, en cualquier momento, podían castigarles con la enfermedad o la locura, e igualmente estaban a merced de los reyes y tetrarcas que les poseían como una propiedad que podía ser adquirida, usada y vendida según lo requiriera la política del momento (Nolan 1994, 38).

3.2 Actitud y acción transformadora

Es en este contorno social, cultural y político que se inscribe la actitud y la acción pastoral de Jesús. La praxis transformadora de Jesús se fundamenta en la gran noticia del reinado de Dios.¹⁰ “Jesús ha introducido su ‘anuncio de reino’ como una invitación a la vida”...(Pikaza 1990, 137). En ese sentido, Jesús precisó su misión con las palabras de Isaías citadas en Lucas, cuando afirmó que,

El espíritu del Señor está sobre mí, por cuanto me ha ungido para dar Buenas Nuevas a los pobres, me ha enviado a sanar a los quebrantados

de corazón, a pregonar libertad a los cautivos, y vista a los ciegos, a poner en libertad a los oprimidos... (Lucas 4.18-19 SBRV95).

Al comprender el entorno en el que Jesús desarrolló su misión, entendemos por qué las palabras de Isaías delinearón su ministerio. Este se impulsó fundamentado en el anuncio del reinado de Dios y en una actitud activamente inclusiva, amorosa y cercana con los violentados y las violentadas, desposeídos y desposeídas de salud, de valía y de toda clase de recursos. Esta actitud se convirtió en acciones concretas hacia los grupos marginados y despreciados, tales como: hablar con ellos y con ellas, comer juntos, visitarles, escucharles, bendecirles, tocarles, mirarles, sanarles, instruirles, y en especial validarles afirmándoles en su dignidad.

La actitud que Jesús tomó a lo largo de toda su vida fue la de servicio y disponibilidad ante toda persona que se acercaba a él, mostrando predilección por los más pobres y necesitados, por los pecadores y los enfermos, los excluidos del sistema político religioso de su época (Villamizar 2000, 30).

La actitud inclusiva de Jesús revela su opción por la persona sufriente. Sus acciones pastorales se orientaron al afrontamiento del dolor y de la miseria.

Curaba a los enfermos (Mt. 4.23-24), consolaba a los afligidos (Mt. 11.28), alimentaba a los hambrientos (Lc. 9.10-17), liberaba a los hombres de la sordera (Mc. 7.32-35), de la ceguera (Lc. 18.35-43), de la lepra (Lc. 17.11-17), del demonio (Mc. 1.21-28) y de diversas disminuciones físicas (Jn 5.2-18). Su existencia estuvo totalmente orientada a aliviar el dolor ajeno a tal punto que a veces no le quedaba tiempo para descansar (Mc. 6.31), ni siquiera para comer (Mc. 3.20). Recibía y escuchaba a la gente tal como se presentaba, sin importar quién era o lo que de El se decía, buscando ayudar a cada uno a partir de su realidad... Llevaba esperanza a los que vivían sin esperanza, haciéndoles ver el amor que Dios les tiene y su propio valor de hombres e hijos de Dios (Villamizar 2000, 20).

El siguiente cuadro compara la actitud excluyente de la que eran objeto diversos grupos sociales de Palestina y la actitud inclusiva de Jesús para con los mismos.

| ACTITUD EX-CLUYENTE | ACTITUD IN-CLUSIVA |
|---|---|
| En tiempo de Jesús eran excluidos y excluidas: | Jesús actúa inclusivamente de la siguiente manera: |
| <ul style="list-style-type: none"> • Las personas con “lepra” por considerarse impuros. Las personas con enfermedades mentales pues se consideraba que poseían demonio o malos espíritus (cf. Lc 17.12, Mc 1.32). | <ul style="list-style-type: none"> • Cura a las personas con “lepra” y libera a otras de su enfermedad mental (cf. Mt 8.2-4, Lc 11.14-22, 17. 14, Mc 1.25-26). |
| <ul style="list-style-type: none"> • Las mujeres eran excluidas de la vida social y se les trataba como inferiores (cf. Mt 14.21). • Ellas eran consideradas impuras durante el tiempo de su menstruación y se les exigía un sacrificio en el Templo después de dar a luz (cf. Lc 2.22). • Las mujeres no podían ser testigos en los tribunales. | <ul style="list-style-type: none"> • Se hace acompañar de un grupo de mujeres en el desarrollo de su ministerio (cf. Lc 8.1-3) • Jesús tiene amistad con Marta y con María (cf. Lc 10.38). • Las mujeres fueron las primeras testigos de su resurrección (cf. Mc 16. 1-18) |
| <ul style="list-style-type: none"> • Los niños y las niñas aunque eran considerados y consideradas una bendición de Dios, no eran tratados o tratadas como personas, sino como inferiores (cf. Mt 15.38). | <ul style="list-style-type: none"> • Jesús enseña que “quien no se hace como un niño, no entrará en el Reino de Dios” Mt 18.2-5. |

| ACTITUD EX-CLUYENTE | ACTITUD IN-CLUSIVA |
|--|--|
| <p>En tiempo de Jesús eran excluidos y excluidas:</p> | <p>Jesús actúa inclusivamente de la siguiente manera:</p> |
| <ul style="list-style-type: none"> • Muchas personas en la sociedad judía eran despreciadas por su profesión que tenía que ver con personas o cosas consideradas sucias o impuras. Eran apartadas de la vida social y llamadas “pecadoras” (cf. Mt 9.11). | <ul style="list-style-type: none"> • Jesús eligió a Mateo, uno de sus apóstoles, entre el grupo de las personas llamadas “pecadores”. Además come con “publicanos” y “pecadores” (cf. Mt 9.10). |
| <ul style="list-style-type: none"> • Los samaritanos y las samaritanas eran excluidos y excluidas por ser considerados y consideradas impuros e impuras. | <ul style="list-style-type: none"> • Jesús conversa con una mujer samaritana (cf. Jn 4.7). • Pone a los samaritanos como ejemplo de amor en algunas parábolas (cf. Lc 10.33). |
| <ul style="list-style-type: none"> • Los y las pobres eran despreciados y despreciadas. | <ul style="list-style-type: none"> • Jesús les llama dichosos y dichosas y señala que el reino de Dios es de los y las pobres, esto es, el reinado de Dios es preferencialmente para hacer justicia al pobre (cf. Lc 6.20). • Jesús alaba a Dios por haberse revelado a los humildes, a los pobres (Mt 11.25-26), Acción Católica Obrera 1992) |

Para percibir el reinado de Dios que proclama Jesús, hay que profundizar cuatro aspectos del mismo presentados por los evangelios, según señala Moltmann: “las parábolas como enseñanzas del Reino, las curaciones como milagros del Reino, las comidas con pecadores y publicanos, marginados del reino; y las bienaventuranzas como ley fundamental del Reino” (Moltmann en Floristán 1999, 40). Más adelante reflexionaremos sobre los milagros de Jesús y su relación con el mensaje del reinado de Dios. Estas dimensiones de análisis que propone Moltmann, contienen un elemento común: la actitud inclusiva.

3.3 La inclusión como un valor del reinado de Dios

Los valores del reinado de Dios generan nuevas actitudes. Asumir una actitud implica tomar una postura frente a algún aspecto de la realidad. Esto conlleva una disposición del ánimo con manifestaciones exteriores en el lenguaje, en los gestos y en el comportamiento o conducta. Una actitud denota disposiciones internas. El ser inclusivo o inclusiva – al igual que sucede con toda actitud – se expresa en los ámbitos simbólicos, de pensamiento (lenguaje y discurso), emocional (sentimientos) y a nivel de acciones (comportamiento o conducta) (Johnson 1993).

La utopía del reinado de Dios y sus consiguientes valores – como proyecto en la historia humana - de las que se nutre el mensaje proclamado por Jesús, son los elementos que producen en él esa toma de postura, esa actitud de inclusión hacia todas aquellas personas excluidas que son simbolizantes del pobre. Here No es posible entender la actitud inclusiva de Jesús si se la escinde del mensaje que proclamó sobre el reinado de Dios. Todo lo contrario, Jesús nos revela un reinado de Dios inclusivo, y lo que es más importante aún, un Dios inclusivo. Sobrino lo expone de la siguiente manera,

Para comprender a Jesús hay que comprender aquello que fue lo último para él. Jesús no se presenta predicándose a sí mismo, pero ni siquiera

tan solo a Dios, sino el reino de Dios. ... Jesús aparece, por lo tanto, al servicio de algo que es distinto de sí mismo... Reino de Dios es un símbolo utópico de esperanza... que expresa el deseo de una nueva historia y una nueva realidad... como fin de las calamidades y triunfo de la justicia (Sobrino 1983, 485).

Esta esperanza de que Dios mismo gobernará con justicia y equidad aparece en la historia del pueblo de Israel. Fue expresada de muchas formas como superación de la miseria y el dolor mediante el reinado de la justicia de Dios. El libro de Isaías contiene referencias a esa esperanza. La misma fue significada en Isaías 65.17 como “nuevos cielos y nueva tierra.” La misión de Jesús fue proclamar esa novedad tan singular, validada por sus actitudes y acciones.

En Jesús, el acto de hablar sobre Dios no se desentiende del anuncio de su reinado. Este mensaje enfatiza “la inmediata cercanía o llegada del reinado de Dios junto a la conversión que Dios exige para que dicho reinado se ponga en práctica” (Floristán 1993, 42). Mediante la llegada del reinado de Dios, se potencia una relación estrecha de este con los seres humanos. La conversión a los valores del reinado de Dios es punto de partida en la relación de Dios con el ser humano. Así lo señala el evangelio de Marcos cuando dice, “Hablaba de esta forma: el plazo está vencido, el reino de Dios se ha acercado, tomen otro camino y crean en la Buena Nueva” (Mc 1.15).¹¹ Jesús nos acerca al proyecto del reinado de Dios y en esa aproximación nos revela a Dios mismo. Al respecto Araya advierte que,

Jesús no anunció simplemente a “Dios”, así de manera universal y abstracta. No se puede mencionar a Dios simplemente. Hay que hacer una afirmación dual: Dios “y” reino, Dios “y” cercanía, Dios “y” su voluntad salvadora, Dios “y” paternidad amorosa. La razón por la cual Jesús no anuncia simplemente a “Dios” es que Jesús hereda y se inscribe en una rica tradición (del éxodo, de los profetas, apocalípticas y sapiencias) según la cual no es nunca Dios-en-sí-mismo, sino Dios en relación con la vida y la historia de los seres humanos. Es por lo mismo

que, al ser el reino de Dios el centro y marco de la predicación de Jesús, no podemos separar a Dios del reino (Araya 1998, 72).

El anuncio de Jesús sobre el reinado de Dios integró proclamación y signos de bienestar e inclusión para quienes sufren. Tanto en su mensaje como en sus acciones transformadoras encontramos un particular acercamiento misericordioso a las personas sufrientes. Sobrino lo señala así cuando dice que,

*La práctica de Jesús incluye su predicación acerca del reino... Jesús realiza además una práctica que hace presente el reino... son prácticas en favor de la justicia; **el acercamiento misericordioso a todos los que sufren distanciamiento y desclasamiento social y religioso** es superación de divisiones y antagonismos opresores¹² (Sobrino 1983, 487).*

3.4 La conversión como re-planteamiento de actitudes

En su predicación se escucha un claro llamado a cambiar de actitudes (cf. Mt. 1.15). Esto requiere una profunda transformación no solamente interna, sino también social. Ante el reinado de Dios se requieren “dos exigencias fundamentales: conversión de las personas y re-estructuración de todo su mundo.” (Boff 1981, 95). La invitación a la conversión es para todos y todas. “Conversión significa mudar el modo de pensar y actuar en el sentido de Dios, y esto supone una revolución interior” (Boff 1981, 96), así como un re-planteamiento de las relaciones sociales.

La conversión supone el re-planteamiento de las actitudes, tanto sociales como personales. La modificación de una actitud consiste en la inversión de esta cuando es negativa o en la intensificación de la misma cuando es positiva (Johnson 1993). Cuando las personas decidimos escuchar la invitación de Jesús, nuestras actitudes (en las cuales se implica pensamientos, sentimientos y conducta), se ven

modificadas. El mundo también se ve modificado, pues el reinado de Dios significa en palabras de Boff, “liberación del legalismo, de las convenciones sin fundamento, del autoritarismo y de las fuerzas y potencias que subyugan al hombre” (Boff 1981, 103). El Reino de Dios demanda conversión. Esto es, cambio y opción por una nueva forma de relacionarse con uno mismo, con el entorno, con los demás y con Dios.

3.5 La inclusión como modelo de relación

La forma de relacionarse de Jesús con las personas y grupos de su época fue desprejuiciada. Jesús no rechaza a quien se le acerca. Así lo expresa cuando dice, “yo no rechazaré al que venga a mí” (Juan 6.37). Boff lo caracteriza así cuando dice que Jesús,

Acoge a todo el mundo; a los pecadores con quienes come (Lc 15.2, Mc 9.10-11), a la vieja encorvada (Lc 13. 10-17), al ciego mendigo a la vera del camino (Mc 10. 46-52), a la mujer que se avergüenza de su menstruación (Mc 5. 21-34), a un conocido teólogo (Juan 31.1ss)... En su modo de hablar y actuar, en el trato que tiene con las distintas clases sociales nunca encuadra a las personas con esquemas prefabricados... su reacción es sorprendente, para cada uno tiene la palabra exacta o el gesto correspondiente... Los evangelios refieren muchas veces que Cristo callaba. Escuchar al pueblo y sentir sus problemas es una forma de amarlo (Boff 1991, 121).

De este modo, la evidencia evangélica nos muestra que la actitud excluyente es inadecuada y ajena a los principios fundamentales del reinado de Dios y de la espiritualidad cristiana basada en el seguimiento de Jesús. El desarrollo de una actitud inclusiva y desprejuiciada que se fundamente en el amor y la cercanía con el otro y la otra, se inscribe dentro de los valores del reinado de Dios. Esta actitud es vital en el acercamiento a la persona sufriende y es modelo de nuevas relaciones con los y las demás.

4. EL SOPORTE ASERTIVO DE JESÚS¹³

4.1 Preferencia por las personas sufrientes y no por el dolor

La novedad con la que Jesús trata a la persona sufriente está estrechamente ligada a la primicia del anuncio del reinado de Dios que él hace (cf. Mt. 4.17) y a sus destinatarios y destinatarias, los marginados y marginadas. Su trato hacia las personas sufrientes y desposeídas crea conmoción. Se inscribe en la revolución que plantea el mensaje del Reino de Dios. De esta forma, ante las normas religiosas Jesús antepone a la persona y su calidad de vida. Su actitud y conducta serán consideradas incitantes para los líderes religiosos.

Pone a la persona como lo más importante rechazando todo aquello, incluidas las normas religiosas, que los marginaban, negándoles el respeto, el amor y la atención que necesitaban. Por esto acepta a quienes eran considerados y rechazados como pecadores (Mt. 9.10-13), no niega su ayuda a los extranjeros (Mt. 8.5-13); cura los sábados (Mc. 3. 1-5) y con especial interés busca acabar con la marginación de que eran objeto los enfermos de la lepra acercándose a ellos, tocándolos, curándolos y reintegrándolos de nuevo a la sociedad que los había rechazado. (Lc. 5. 12-14) (Villamizar 2000, 21).

Jesús amó profundamente a las personas sufrientes. Mostró una inmensa compasión por ellos y por ellas. Sin embargo, esto no significa que amó el dolor o el sufrimiento. Su amor por las personas fue tan grande que lo llevó al compromiso de entregarse hasta las últimas consecuencias. Esto es, su propia muerte. Arias lo expresa así,

Cristo no vino a elevar el dolor a categoría de bien; no vino a bendecir ni a santificar el dolor. Si acaso vino a enseñarnos que el dolor no debe llevarnos a la desesperación porque existen valores tremendamente más importantes que ni el dolor es capaz de eliminar. Por eso decía a sus discípulos que no temieran siquiera a quienes podían quitarles la vida del cuerpo. . . Cristo no nos ha dicho “sufrid como yo he sufrido”, sino “amaos como yo os he amado”. Y el amor es fuente de gozo. . . canonizar

el dolor es no haber aceptado a Cristo. Es querer crucificarle otra vez
(Arias 1976, 159-165).

En el seguimiento de Jesús no podemos santificar el dolor, el sufrimiento y la muerte. La muerte se significa en la cotidianidad en todos aquellos elementos del anti-reino o anti-reinado de Dios. Coincidimos con Arias cuando en la cita anterior afirma que encomiar el dolor es no haber aceptado a Cristo. Tampoco habremos comprendido la praxis de Jesús. Santificar el dolor es espiritualizarlo, es sumirse en una actitud dolorista que solo nos llevará al fatalismo. Nada más opuesto a la actitud de Jesús. Fue una actitud de esperanza, de fe, de lucha constante frente al dolor y la muerte presentes en su pueblo. En esa lucha se inscribe su actividad sanadora. Nolan refiere que,

El éxito de la actividad curativa de éste hay que verlo como el triunfo de la fe y la esperanza sobre el fatalismo. Los enfermos, que se habían resignado a su enfermedad como si se tratara de su destino en la vida, se vieron animados a creer que podía e iban a ser curados. . . La fe era una actitud que se aprendía de Jesús a través de su contacto con él. . . La fe no podía ser enseñada, sino captada. . . Allí donde la atmósfera generalizada de fatalismo había sido reemplazada por una atmósfera de fe, comenzaba a producirse lo imposible (Nolan 1994, 46).

Jesús no tuvo predilección por el dolor sino por las personas que sufren. A estas les comunicó fe y esperanza. Sus curaciones serán “signo de la curación global o redención que él nos ofrece” (Davanzo 1991, 562). Ante esta revelación se requiere de nuestro compromiso en su proyecto, para ser sus seguidores y seguidoras.

4.2 Las curaciones de Jesús

Reacciones actuales

Señala Floristán (1993), que los 34 milagros que nos narran los evangelios hoy día provocan al menos tres reacciones. En primer

lugar, aceptación. El autor menciona que son muchas las personas que aceptan los milagros como tales, como hechos extraordinarios de Dios. La segunda reacción referida por el autor es el rechazo. Esto es, no se aceptan los milagros como tales, sino como relatos que quieren mostrar al verdadero milagro, Jesús. La tercera reacción que menciona Floristán es una nueva valoración de los mismos. Es decir, se reconoce que los milagros constituyen un género literario en los evangelios,¹⁴ por lo cual no se deben interpretar fuera de su contexto. “En todo milagro hay un “hecho bruto” (la ruptura de las leyes naturales) y un “signo” cuyo sentido percibe la fe en orden a la edificación del reino” (Floristán 1993, 47). En este sentido, se valora los milagros como signos y anticipos del reinado de Dios “que profetizan la vida definitiva en un mundo amenazado por las sombras de la muerte” (Floristán 1993, 47).

Consideramos que aunque los relatos de los milagros tengan ese carácter simbólico, no es contradictorio con ello, que los mismos reflejen experiencias reales y curaciones (González 1993). Lohfink lo percibe de la siguiente manera,

*Es ya hora de que hablemos de la atención de Jesús a los enfermos. Tocan a su fin los tiempos en que la crítica bíblica ponía sordina a las sanaciones milagrosas obradas por Jesús o les negaba todo valor histórico. Y se ve con claridad creciente que no existe incompatibilidad teológica entre la actividad sanante divina y los efectos curativos psicógenos (sigue vigente la antigua sentencia: la gracia presupone la naturaleza y la perfecciona). Por consiguiente, no hay razón alguna para que no tomemos completamente en serio las milagrosas sanaciones neotestamentarias... **no cabe sino ver las sanaciones milagrosas de Jesús en el contexto más amplio de su proclamación del Reino de Dios**¹⁵ (Lohfink 1998, 22).*

El re-establecimiento del equilibrio

En cuanto a los milagros, consideramos que más importante que determinar lo que realmente sucedió, es visualizar lo que esta

experiencia generó en el pueblo y lo que en ella Jesús revela acerca de como él y su Padre entienden la enfermedad. En efecto y como hemos señalado, Jesús “no considera la enfermedad como castigo, sino como desequilibrio del organismo y del espíritu, carencia de la libertad, la armonía y la paz que toda persona necesita” (González 1993, 183).

En este sentido, los milagros son signos del Reino, gestas de Dios que restituyen el equilibrio en el ser humano y en la creación, allí donde el dolor, el sufrimiento, la enfermedad y la muerte lo han puesto en peligro. Desde ese punto de vista la paz espiritual y emocional cuando se afronta una enfermedad, un dolor o la muerte, puede ser considerada un regalo, un don, un milagro, una gesta de Dios. Los milagros nos revelan que la actividad sanadora y restauradora de Jesús supone una visión global del ser humano. Esto es, cura al ser humano de todo mal que le afecte como persona. Por esto, a las curaciones físicas se añaden los exorcismos y el perdón de pecados. Los exorcismos permitirán desterrar el mal que en aquellos tiempos era atribuido a la acción demoniaca, mientras que el perdón de los pecados permitirá a la persona sufriente encontrar paz espiritual en medio de una sociedad que concebía una relación estrecha y mecánica entre enfermedad y castigo.

Las curaciones leídas desde la actitud de Jesús

Concordamos con Villamizar cuando señala que en los milagros presentados por los evangelios se visibiliza la actitud permanente de Jesús hacia la persona sufriente.

Los evangelistas, al presentar los milagros de Jesús, buscaban, ante todo, hacer ver la actitud permanente de Jesús hacia los que sufre, hacia los enfermos, los pobres, los pecadores; una actitud de permanente servicio, solidaridad, misericordia y reconciliación. Estos milagros están presentes a lo largo de la actividad mesiánica de Jesús formando parte, haciendo visible, el inicio del reino por él instaurado (Villamizar 2000, 22).

Sobrino por su parte apunta que “no se puede dudar históricamente de que Jesús haya hecho milagros en la primera gran etapa de su vida. . . La conclusión es que Jesús realizó curaciones que fueron asombrosas para sus contemporáneos” (Sobrino 1994, 114).

La fe dinamiza a la esperanza y al gozo

Pikaza señala que la vida actual no se encuentra exenta de milagros. Nos invita a no caer en un supranaturalismo que espere milagros en todos los momentos de la vida (Pikaza 1990), pero menciona la importancia de mantener la fe y la esperanza en el afrontamiento del dolor y la muerte. Nolan también indica que “el mundo está lleno de milagros para aquellos que tienen ojos para verlos. Si no somos capaces de asombrarnos y maravillarnos más que cuando se contradicen las llamadas leyes de la naturaleza, entonces realmente nos hallamos en una situación bien triste” (Nolan 1994, 47). Ambos autores advierten la fe como un elemento vital en los relatos de los evangelios. La fe dinamiza a la esperanza y al gozo que produce la credibilidad en el reinado de Dios.

La verdadera raíz de los milagros es la fe en el Dios que actúa por medio de Jesús y transfigura, de profundidad a la existencia de los seres humanos, haciéndoles capaces de vivir allí donde la vida parece condenada. . . vivir desde muy adentro y dejar que allí la vida de Dios nos transfigure, nos anime, nos conforte (Pikaza 1990, 141).

Las curaciones como gestas dinámicas de Dios

En la Biblia un milagro es un acontecimiento destacado como un acto poco habitual de Dios, como una de sus grandiosas obras. Estos actos de Dios tienen la capacidad de asombrarnos. “En este sentido la creación es un milagro, como lo es también la gracia, o el crecimiento de un enorme árbol a partir de una minúscula semilla de mostaza, o la liberación de los israelitas de Egipto; y un milagro será también el reino de Dios” (Nolan 1994, 47).

Así, los milagros son obras dinámicas que muestran la poderosa acción salvífica de Dios (Sobrino 1994, 114). No se refieren tanto a la ruptura de las leyes de la naturaleza, como a los gestos de Dios en favor de su pueblo. Por eso en los relatos evangélicos los milagros se significan ante todo como signos y obras que entrañan actos de poder salvífico. Al respecto Sobrino nos ofrece distinciones lingüísticas importantes,

*en los relatos evangélicos nunca se usa para describirlos el término griego *tercas*, que apunta al aspecto extraordinario de un hecho incomprensible (en el NT sólo aparece en He 2.4), ni el término trauma, que sería el equivalente griego al término milagro (aunque sí se menciona que el pueblo se admiraba y sorprendía). En su lugar se usan los términos semeja (signos, con lo cual se atribuye el acontecimiento a Dios), dynamis (actos de poder) y erga (obras, las de Jesús) (Sobrino 1994, 114-115).*

Este señalamiento lingüístico también lo menciona Floristán cuando dice que, “el término *milagro* no está en los evangelios, donde se habla de “obras poderosas” (*dinameis*) “acciones (*erga*) o “signos” (*semeia*) del Padre o de Jesús, percibidos por los testigos como intervenciones de Dios que les producen admiración” (Floristán 1999, 41). De ahí que no es pertinente desligar las curaciones que Jesús realiza de los signos del reinado de Dios que proclama. Villamizar señala que,

*Los milagros de Jesús eran ante todo una señal del Reino que acompañaban su mensaje de liberación y salvación dirigido a los más pobres, a los que más sufrían la carga del pecado, el dolor y el desamor, a los más pequeños de la tierra. Son un grito de protesta frente al pecado que somete y esclaviza, un grito por la libertad de los oprimidos. **Jesús no acepta que la opresión y la enfermedad se adueñen del hombre y por eso ha comenzado a liberarlos para, con ellos, dar inicio a su Reino de justicia, libertad y amor...** Jesús cura desde el Reino que se acerca y presenta este Reino desde sus propias curaciones como un reino de perdón, de misericordia, de justicia, de libertad⁶ (Villamizar 2000, 26).*

Las curaciones como lucha contra el anti-reino

Estos signos “benéficos y liberadores” -como les llama Sobrino (1994)- del reinado de Dios, producen gozo precisamente por lo benéficos que son. También producen esperanza por su carácter liberador en la lucha contra el anti-reino. De esta forma, los milagros no solo son señales que significan al reinado de Dios, sino signos liberadores de lucha contra el anti-reino. Así lo informa Sobrino,

Los milagros, como todas las actividades y praxis de Jesús, no deben ser comprendidos sólo desde el reino, sino también, dialécticamente, desde el anti-reino. Por ello, hay que recalcar su aspecto liberador en contra de alguien o de algo. . . negarse a ellos era negarse a la cercanía misericordiosa de Dios en estos signos (Sobrino 1994, 115).

Esta última comprensión sobre los milagros que nos aporta Sobrino es importante. Los milagros son signos contra el anti-reino. Esto es, señales de lucha contra todo lo que se opone y obstaculiza al reinado de Dios y su justicia. Son signos benéficos porque defienden y producen vida. Son signos de esperanza en tanto gestos de Dios que afirman su reinado de vida.

5. CONCLUSIÓN

En el devenir de todas las personas se presentan el dolor, la enfermedad y la muerte. La praxis de Jesús nos muestra que el amor, el servicio, la cercanía, la disposición, la solidaridad, la compasión, la inclusión y la opción por quienes sufren, son valores del reinado de Dios que traen liberación y esperanza con el fin de potenciar la calidad de la vida en los momentos más difíciles de la misma. Por ello Jesús se nos muestra como camino de salud, de revelación histórica del Dios tierno, compasivo, solidario y cercano. Estos valores que reflejan a Dios, se convierten en fortalezas para afrontar la enfermedad.

Jesús desarrolla su ministerio de sanidad en un medio hostil hacia las personas con enfermedad. La sanidad de Jesús no solo tiene que ver con el aspecto físico. En la afirmación del reinado de Dios, Jesús genera y promueve salud integral para el ser humano. Esto es, la salud que brinda Jesús abarca todas las dimensiones que constituyen a la persona: corporal, emocional, social y espiritual. «Sus curaciones... se dirigían a producir un ser humano sano en todo sentido, a restaurar un orden originario de armonía» (Villamizar 2000, 27). Esta praxis sanadora integral se denota en las siguientes acciones de Jesús:

- Nos ofrece la imagen de una Madre-Padre Dios cercana y cercano, solidaria y solidario, tierna y tierno, compasiva y compasivo.
- Propone una nueva relación con Dios mediante el perdón de los pecados (cf. Mc 2.5; Lc 7.36-50; 15.1-31; Jn 8.2-11)
- Propone nuevas formas de relación con los demás a través del amor y la solidaridad. (cf. Mt 5.3; 25.31, Lc 10.29-37)
- Restituye al enfermo ya sanado en su familia, en la sociedad (Mt 8.1-4, Lc 17.11-19).

De esta forma Jesús proporciona un soporte asertivo integral a la persona sufriente, que incluye la recuperación no solo de la salud física, sino de la salud emocional, y de la paz espiritual, así como la reinscripción en la vida familiar y comunitaria. La praxis de Jesús, su actitud inclusiva, el soporte asertivo que dirigió a las personas sufrientes, sus gestos y su revelación de Dios, nos permiten acceder a un Dios cercano, amoroso, compasivo y tierno que no nos envía enfermedades y dolor como castigo o como medio de aprendizaje. Todo lo contrario, está dispuesto a ofrecernos su apoyo para afrontar estas situaciones.

En la praxis de Jesús y en el Padre-Madre que nos revela, la esperanza se hace permanente. Casaldáliga y Vigil nos recuerdan que, “Nadie ha “practicado” plenamente a Dios en la historia excepto ese su Hijo histórico. Seguir a Jesús es, pues, en última instancia “practicar al Dios de Jesús” (Casaldáliga y Vigil s/f, 152). En ese seguimiento, se hace necesario que desarrollemos en nosotros las actitudes de Jesús para con las personas sufrientes, a fin de superar toda marginación, hostilidad y violencia contra las mismas.¹⁷

Notas

1 Tradicionalmente en nuestra cultura occidental a quienes padecen enfermedad se les ha llamado “pacientes”. El uso de este término ha contribuido a encubrir relaciones desiguales de poder entre quienes poseen la salud o bien “el arte de la medicina” y quienes sufren enfermedad y dolor. Lo anterior porque el término alude a una actitud pasiva, haciendo referencia al papel que la sociedad asigna a quien padece enfermedad (Kennedy 1983). El término “paciente” es definido como aquel o aquella “que sufre y tolera los trabajos y adversidades sin perturbación del ánimo, que padece física y corporalmente, el enfermo, sujeto que recibe o padece la acción de la gente” (Gisper 1999, 451). Este calificativo también ha servido en muchas ocasiones para negar los derechos de las personas sufrientes. Otros y otras, con el fin de buscar una alternativa a “paciente” e intentando superar la conexión del vocablo con “enfermedad”, utilizan otros términos tales como “usuario” o “cliente”. Estos últimos nos parece que denotan más una relación de tipo comercial. Nos resultan poco adecuados para designar a quien está sufriendo. También consideramos inadecuados los términos “enfermo, enferma” o los diminutivos “enfermito, enfermita” o “pacientito, pacientita” que se utilizan. Los mismos podrían evidenciar una actitud sobreprotectora no conveniente o bien son calificativos que se han vuelto “etiquetas” para señalar y, sin necesariamente proponérselo, descalificar a las personas sufrientes.

Nosotros preferimos utilizar el término “persona” o “persona sufriente” indistintamente. El pensamiento semítico considera a la persona como un “todo” integrado en sus dimensiones “visibles, invisibles, somáticas, psíquicas y espirituales” (Bogaert 1993, 343). El término “alma” en el pensamiento semítico incluye todas estas dimensiones y designa al “todo”, esencia del ser humano. Con la influencia del pensamiento filosófico griego, se introdujo en la mentalidad occidental el dualismo alma-cuerpo. Producto de esta polaridad, hizo su aparición el término “persona” con el fin de tener una designación que se refiriera al ser humano como un todo, tal como era el caso de “alma” en el pensamiento semítico. (Bogaert

1993). El término “persona” se refiere a aquel o aquella sujeto/a que independientemente de su género, edad, clase social, raza o creencias, orientaciones, tiene dignidad como ser humano y poder de decisión. Las mismas son características inherentes a su naturaleza. Estas cualidades se mantienen en todo momento, aún en medio del sufrimiento, las crisis de la vida y la enfermedad o el afrontamiento de la muerte. En este artículo aparecerá el término “paciente” solamente en las citas bibliográficas directas.

2 Este señalamiento también se hace en Freedman (1992). El artículo sobre la «lepra» en este diccionario señala que los mismos tipos de enfermedades de la piel denominadas «lepra» en el Antiguo Testamento, aparecen caracterizadas de esta forma en el Nuevo Testamento. Agrega también que algunos escritores médicos griegos de la época asignan el término «elefantiasis» o «elefas» a la enfermedad de Hansen (conocida hoy día como lepra).

3 Cf. Juan 9.2

4 El paréntesis es nuestro.

5 Schmid (1981) señala que de la aplicación rígida de la teoría de la retribución o remuneración como explicación del dolor en el mundo se deduce la consecuencia de que el dolor es señal absoluta de mal comportamiento, de pecado, mientras que la prosperidad es señal inequívoca de vida justa. Sin embargo esta teoría no se puede sostener frente a las experiencias de la realidad misma, realidad compleja que no encuentra explicación en una relación causa-efecto como ya se ha señalado. También menciona Schmid que “el judaísmo tardío hizo suyas las ideas del AT” (1981, 333), sobre el dolor y la retribución. Jesús reprueba la doctrina farisea de que todo dolor tenga carácter de retribución. (Schmid 1981).

6 cf. Ex 20.5-6, 34.6-7, Nm 14.18, y Ez.18.2-20 donde se desarrolla el tema de la retribución individual y no colectiva. Cada persona aparece como responsable por su propia conducta. Se refuta la responsabilidad de un hijo o de una hija sobre los actos de su padre.

7 El énfasis es nuestro.

8 La vía de la praxis de Jesús para conocer el Reino de Dios, consiste en prestar atención especial a la actitud y conducta de Jesús expresada en gestos (curaciones, exorcismos, actitud inclusiva, comidas, parábolas). Según Floristán (1999), esta es la vía elegida por cristologías ascendentes o inductivas. Señala Floristán que esta vía se fundamenta “en una teología positiva, una exégesis renovada de la Biblia y un aprecio de la evolución de la historia y de los problemas de la sociedad. Estas cristologías son sensibles a la dimensión social y política de los relatos evangélicos. Cristo se entiende desde el Padre y desde el Reino. El punto de arranque es la humanidad de Jesús o el Jesús histórico para llegar a su resurrección o hasta Dios a quien revela. Importa conocer la vida concreta de Jesús a partir de su humanidad y de su propia historia humana. Se estudia el Reino como símbolo.” (Floristán 1999, 39-40). Otras vías sugeridas por Floristán son: el Reino como concepto y la vía de los destinatarios y destinatarias. Nos parece que las tres vías propuestas nos ofrecen elementos para comprender la actitud de Jesús hacia las personas sufrientes y enfermas

y a vislumbrar al Padre revelado en Jesús, pero en especial la vía de su praxis de amor. Esto por tratarse de los gestos concretos de Jesús en donde se devela su actitud inclusiva en medio de una sociedad excluyente.

9 El énfasis es nuestro.

10 Nos parece importante la distinción que hacen la mayoría de los exégetas al traducir el término griego *basilea* por “reinado” y no por “reino”. Floristán (1993) señala que reinado alude a la acción de reinar, mientras que reino da la idea de territorio. La expresión “reinado de Dios” expresa mejor el sentido dinámico del gobierno de Dios como realización de la justicia y esperanza presente y venidera. Aunque existe cuantiosa bibliografía sobre el reinado de Dios, recomendamos la consulta al capítulo 2, “El Reino de Dios” que aparece en la obra: Floristán, Casiano. 1999. *La iglesia comunidad de creyentes*. Salamanca: Sígueme. El autor sintetiza algunas características del Reino y vías para conocerlo.

11 Ver también Mt. 4.17

12 El énfasis es nuestro.

13 **Soporte** se define como apoyo o sostén. Se define también como apoyo moral, protección, sustento y como el acto de mantener firme algo, prestar apoyo o auxilio (*Real Academia* 1995). Se trata de un acompañamiento pastoral con características muy específicas, tales como el compromiso, la lealtad, la colaboración, la escucha activa, el diálogo entre otros.

La **asertividad** tiene que ver con el desarrollo de la capacidad de comunicación en donde se respeta profundamente los pensamientos y sentimientos propios y de los demás. Esta capacidad conlleva a la pérdida del miedo a comunicarse. La comunicación asertiva supera a la comunicación pasiva que encierra inseguridad y a la comunicación agresiva, que encierra miedo. (*Glosario de Psicopedagogía* 2001, 1).

De esta forma, **soporte asertivo** se entenderá como aquel conjunto de acciones pastorales específicas para dar apoyo, sostén, firmeza, auxilio a las personas que sufren, (en este caso enfermedad dolorosa, no curable aún y/o terminal). Este soporte se realiza de una manera constructiva y afirmativa del sujeto, en el respeto de sus pensamientos y sentimientos especialmente en relación con la espiritualidad.

14 Para profundizar en este tema referimos a la obra de, Bonilla, Plutarco. 1978. *Los milagros también son parábolas*. San José: Caribe.

15 El énfasis es nuestro.

16 El énfasis es nuestro.

17 Schifter (1998), advierte que al inicio de la epidemia del sida, muchas personas sufrientes de esta enfermedad fueron excluidas, marginadas e incluso maltratadas por las sociedades occidentales que se confiesan cristianas. Muchas personas no recibieron la atención sanitaria, psicológica, social y pastoral adecuada. Muchas fueron víctimas de hostilidad y violencia. No faltaron los que señalaron esta enfermedad como un castigo de Dios. De esta forma se actualizó la lógica de la retribución negativa al culpar a las personas sufrientes y aislarlas. La desatención a las necesidades de las personas con sida obedeció a una serie de prejuicios. Es válida la pregunta sobre ¿cuál hubiera sido la actitud de Jesús y sus acción en esta situación?

Bibliografía

A. Biblias

La Nueva Biblia Latinoamericana, 3er edición. 1972. Traducción bajo la dirección de Bernardo Hurault y Ramón Ricciardi. Madrid: Paulinas, Verbo Divino y Editorial Alfredo Ortells.

Santa Biblia, Reina-Valera, Revisión de 1995. Edición de Estudio. 1995. Traducción bajo la dirección de las Sociedades Bíblicas Unidas. Bogotá: Sociedades Bíblicas Unidas.

B. Diccionarios

Bogaert, Pierre-Maurice, editor. 1993. *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*. Barcelona: Herder.

Breneman J., Mervin, Tomás Hanks, Ricardo Foulkes, Dayton Roberts y Juan Huffman. Editores. 1977. *Diccionario Ilustrado de la Biblia*. Miami: Caribe.

Farmer R., William, Armando J., Levoratti, Sean McEvenvey y David L., Degan. Editores. 1999. *Comentario Bíblico Internacional*. Navarra: Verbo Divino.

Freedman, Noel David. Editor. 1992. *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday.

C. Libros

Araya, Victorio. 1983. *El Dios de los pobres: el misterio de Dios en la Teología de la Liberación*. San José: DEI-SEBILA.

Araya, Victorio. 1998. *Cristología. Jesús de Nazareth: Buena noticia para todos y todas*. San José: Departamento de Publicaciones y Comunicación UBL. (Modulo de Estudio para el Bachillerato en Ciencias Teológicas, Universidad Bíblica Latinoamericana).

Arias Juan. 1976. *Devolvednos a Cristo*. Salamanca: Sígueme.

Boff, Leonardo. 1979. *El rostro materno de Dios*. Madrid: Paulinas.

_____ 1981. *Jesucristo y la liberación del hombre*. Madrid: Cristiandad.

Casaldáliga, Pedro y José María Vigil. S/f. *Espiritualidad de la Liberación*. Barcelona: Asamblea del Pueblo de Dios.

Descalzo, J. 1992. *Vida y misterio de Jesús de Nazareth*. Salamanca: Sígueme.

Floristán, Casiano. 1993. *Teología Práctica: contenido y método*. Salamanca: Sígueme.

_____ 1999. *La iglesia comunidad de creyentes*. Salamanca: Sígueme.

González Núñez, Angel. 1993. *Antes que el cántaro se rompa. Sobre la salud, la enfermedad, la muerte, la vida*. Madrid: San Pablo.

Lohfink, Gerhard. 1998. *La iglesia que Jesús quería. Dimensión comunitaria de la fe cristiana*. Bilbao: Descleé de Brouwer.

Nolan, Albert. 1994. *Jesús antes del cristianismo: ¿Quién es este hombre?* Quito: Vicaría del Sur de Quito.

- Pikaza, Xabier. 1990. *Para leer la historia del pueblo de Dios*. Estella: Verbo Divino.
- _____ 1991. *Nueva Biblia de los pobres*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- _____ 1996. *Dios judío, Dios cristiano*. Navarra: Verbo Divino.
- _____ 1999. *Para descubrir el camino del Padre: Nueve itinerarios para el encuentro con Dios*. Navarra: Verbo Divino.
- Schifter Sikora, Jacobo. 1998. *En la mesa del Señor*. San José: ILPES-IDEA.
- Schmid, Josef. 1981. *El evangelio según San Lucas*. Barcelona: Herder.
- Sobrino, Jon y otros/as. 1990. *Teología y Liberación, Escritura y Espiritualidad. Ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez*. Lima: CEP- Instituto Bartolomé de las Casas.
- _____ 1994. *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazareth*. México: UCA.
- Tamez, Elsa. 2000. *Bajo un cielo sin estrellas, lecturas y meditaciones bíblicas*. San José: DEI.

D. Artículos

- Johnson W, David. *Métodos para la modificación de actitudes*. En: Kanfer y Goldstein. 1993.
- Kanfer, Frederick y Arnold Goldstein. (Eds). 1993. *Cómo ayudar al cambio en psicoterapia*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Pikaza, Xabier. 1990. "Acción de Jesús" en: Pikaza, Xabier. 1990.
- Pikaza, Xabier. 1990. *Para leer la historia del pueblo de Dios*. Estella: Verbo Divino.
- Sobrino, Jon. 1983. "Jesús de Nazareth" en Floristán y Tamayo, 1983.
- Floristán, Casiano y Juan José Tamayo, editores. 1983. *Conceptos fundamentales de Pastoral*. Madrid: Cristiandad.
- Villamizar Jaimes, Juan Pablo. 2000. "Sirviendo a los enfermos como Cristo y como a Cristo", *Franciscanum, Revista de las ciencias del espíritu*. 124: 9 – 69.

Sanidad interior: ¿curación o agresión?

SARA BALTODANO*

INTRODUCCIÓN

En este artículo pretendemos evidenciar una realidad que lastima. Hay ciertas actitudes en el acompañamiento pastoral que son realizadas en forma agresiva y deshumana. Exponemos dos ejemplos típicos: Una mujer que ha sido golpeada e insultada por el esposo acude al pastor en busca de protección y se encuentra con un hombre duro y distante que la regaña y le indica que si es una buena creyente no debe juzgar a su esposo porque él es la cabeza del hogar. La manda a orar y a ayunar para que su esposo cambie. Esa es una *actitud dogmática*. No hay consuelo ni esperanza para esa mujer, sino culpa y

* La magister Sara Baltodano es profesora en la UBL. Actualmente coordina el Programa de Extensión Universitaria.

vergüenza. Un joven que siente impulsos sexuales fuertes y que tiene temor de descontrolarse, acude tímidamente a su líder juvenil en busca de orientación. Pero se choca con un hombre que se escandaliza, lo acusa de carnal y sucio y lo señala con su dedo acusador. Esa es una *actitud moralista*. No hay aceptación ni orientación para ese joven, sino culpa y vergüenza. Esas dos actitudes son las que frecuentemente se encuentran en el acompañamiento pastoral agresivo y violento. Pero, afortunadamente, hay formas empáticas de acompañar que promueven el crecimiento integral, la madurez para tomar decisiones libremente, formas que promueven la búsqueda del Espíritu de Dios que confronta, guía y consuela. Esa es nuestra propuesta al final del artículo.

Este corto estudio tiene como objetivo principal presentar algunos de los abordajes que se han trabajado en la sanidad interior, discutirlos y hacer un análisis crítico sobre ellos, para mostrar esas actitudes que amenazan la integridad de las personas que consultan. Aquí no pretendemos desvirtuar el gran aporte que han hecho, a través de esta forma de acompañamiento, personas serias y respetuosas a través de centros organizados que imparten clases y realizan sanidad interior con seriedad profesional. Pero creemos importante discutir este tema porque hay algunas personas que la practican con poca o ninguna preparación, abusando, muchas veces, de la posición de “mago de la tribu”.

Para desarrollar el tema usaremos la metodología de la teología práctica que se puede resumir en tres etapas:¹

- (1) Percibir la realidad de la práctica existente y formular preguntas,
- (2) revisar, discutir y analizar la bibliografía existente y
- (3) bosquejar una propuesta de una nueva práctica pastoral.

1. REALIDAD DE LA PRÁCTICA EXISTENTE Y FORMULACIÓN DE PREGUNTAS

Durante una entrevista de consejería pastoral, María (nombre ficticio) me comentó que anteriormente había buscado ayuda en un grupo que practicaba la sanidad interior. Ella sintió que habían pretendido forzarla a decir y a hacer cosas que en realidad ella no deseaba. Narró que durante una sesión de oración, luego de más o menos una hora, la guía comenzó a explorar las problemáticas en las relaciones familiares a través de preguntas y María le informó que las relaciones familiares eran bastante buenas. La guía orientó las preguntas sobre experiencias infantiles con su mamá y papá. María respondió que en realidad no tenía recuerdos desagradables y traumáticos. La guía le insistió reiteradamente indicándole que buscara en su memoria situaciones feas, frases ofensivas, experiencias dolorosas. María, obediente, intentó de nuevo, pero no encontró algo especialmente repugnante. La guía entró en desesperación, regaño a María y la acusó de resistirse al Espíritu Santo. Teniendo este relato como trasfondo, comencé con María un proceso diferente de acompañamiento.

La sanidad interior es un movimiento iniciado en la década de los 60 en los Estados Unidos por grupos carismáticos o de renovación², aquellos denominados como conservadores o fundamentalistas.³ En Europa ya había comenzado unos años antes con Frank Lake quien ofrecía seminarios sobre “teología clínica”. En este tipo de consejería la persona es especialmente animada a revivir las memorias dolorosas de la forma más vívida posible con el propósito de que ese recuerdo particular pueda ser reconstruido en forma más positiva.⁴ La sanidad interior también es llamada sanidad de las memorias, terapia de la imaginación por la fe, consejería por medio de la oración, sanidad del árbol genealógico o terapia regresiva.

En los últimos años se escucha con más frecuencia hablar sobre este asunto, a veces por personas sin conocimiento o formación en consejería pastoral. Además, están apareciendo algunos libros autodidácticos sobre el tema que las personas de la iglesia encuentran fácilmente en las librerías evangélicas. Buscamos algunos documentos y casi no encontramos ningún material académico, sino sólo escritos basados en experiencias personales que presentan opiniones subjetivas.

Veamos un ejemplo: El pastor Fabio Damaceno en *Cura Interior: Como praticar e receber*⁵ narra que una pareja de creyentes acudió a su oficina pastoral con un niño pequeño que, según Damaceno, estaba endemoniado. Él explica que tal vez los padres o los abuelos alguna vez invocaron espíritus malignos que encontraron una brecha para oprimir la criatura. Este tipo de explicación suscita la pregunta: ¿Con qué autoridad, conocimiento o método ese pastor llegó a esa conclusión tan dramática? En su libro no explica ni justifica el proceso que siguió para dar ese diagnóstico. Considero que esa es una afirmación irresponsable pues está colocando una carga muy pesada sobre seres humanos que están sufriendo.

En la pesquisa descubrimos que en los libros donde se estudia consejería pastoral de forma bíblica, psicológica y académica, no se discute el tema sobre “sanidad interior” por ser considerada como una práctica de las iglesias fundamentalistas.⁶

Preguntas de trabajo:

- ¿Podemos aceptar el trabajo de sanidad interior que está siendo practicado a través de exploraciones arriesgadas basándose en el argumento de que es mejor hacer alguna cosa a no hacer nada?
- ¿Debemos instruir el pueblo cristiano de modo que no se vuelva esclavo de personas que tienen apenas la pretensión de saber (2 Tm. 3.5-9)?

- ¿La búsqueda de grupos que practican la sanidad interior muestra una necesidad que tal vez las personas con formación profesional en el área de consejería pastoral no estamos llenando adecuadamente?

2. REVISIÓN BIBLIOGRÁFICA, DISCUSIÓN Y ANÁLISIS CRÍTICO

2.1 Fuentes psicoanalíticas

Dos psicoanalistas se reconocen como los que han dado fundamento psicológico a las propuestas de la sanidad interior. Ellos son Otto Rank y Arthur Janov. La psicoterapia practicada por ellos tiene como objetivo la revelación terapéutica del pasado.

Según Rank, uno de los discípulos de Freud, el nacimiento es el trauma primitivo y fuente de *toda* neurosis posterior y que lleva a una angustia de separación. Esa neurosis puede ser desencadenada por situaciones de separación en la vida, por ejemplo, inicio de la vida escolar, matrimonio, viajes, etc. En 1924 Rank escribió *El Trauma del Nacimiento*, obra que lo separó definitivamente de su maestro, ya que Freud no compartía esa posición radical. Aunque Freud consideraba el nacimiento como una fuente de angustia, afirmaba que el complejo de Edipo era la fuente fundamental de toda neurosis. La metodología terapéutica de Rank reencarna la experiencia del trauma original del nacimiento con el fin de “resolver el miedo primitivo de separación de la madre” para superar otras ansiedades de separación.⁷

Por otro lado, Janov considera que todas las psicoterapias son un fracaso, exceptuando la suya, la cual llama “terapia primaria”, que es eficiente en el tratamiento de las neurosis y psicosis.⁸ Esa metodología consiste en promover en las personas un grito primario donde se

expresa el dolor de amarguras pasadas ocurridas en la infancia (por ejemplo, rechazos repetidos por parte del padre o de la madre). Al contrario de la neurosis, que se desarrollan inconscientemente cuando se impide la experiencia del dolor, en la terapia primaria éste se hace conscientemente con la re-experimentación intencional de los acontecimientos que crearon un cúmulo de dolores (pozo primario).⁹ En *Los efectos de por vida de la experiencia del nacimiento*, afirma que en el desespero suicida, la muerte se perfila como la única solución ya que en el nacimiento la única “solución” para poder vivir es llegar cerca de la muerte. Entonces, en el trauma del nacimiento, la muerte viene estampada como *la respuesta* que, en circunstancias específicas llega a considerarse la única salida a los problemas de la vida. El desespero suicida frecuentemente es una memoria de casi muerte.

Según Rank, el tratamiento se realiza en dos etapas. En la primera, durante más o menos 3 semanas, se hace terapia individual para romper las defensas y resistencias de la persona llevándola a dar el grito primario que, según Janov, es un alarido estimulado por la fuerza de las represiones y negaciones de sentimientos acumuladas por años.¹⁰ En la segunda etapa, terapia post-primaria que dura unos seis meses, los individuos “entran” en sus sentimientos dolorosos y “trabajan para alcanzar objetivos de autodescubrimiento e integración”.¹¹

2.2 Fuentes sobre el tema

Sobre la base de las propuestas de los estudios de Rank y Janov se han construido las prácticas de la sanidad interior. Un diccionario sobre cuidado pastoral y consejería¹² destaca a algunas personas. Michael Scanlon, por ejemplo, con su obra *Sanidad Interior* enfatiza la sanidad a través de la oración. Otros autores son Dennis Linn, Sheila Fabricant Linn y Matthew Linn, S.J. Este es un trío de hermanos que en su libro *Sanidad de las heridas de la vida: Curando las memorias a través de cinco pasos de perdón* presentan el proceso imaginario donde la persona, tomada de la mano de Jesús, hace una expedición en el tiempo

hasta la memoria que no desea evocar. La sanidad de la memoria despoja los miedos y sentimientos anteriores que son sustituidos por los sentimientos de Jesucristo.¹³ Estos hermanos trabajan como equipo promoviendo la integridad física, emocional y espiritual de las personas y han ejercido como capellanes en hospitales y como terapeutas. También, han ofrecido cursos sobre procesos de la sanación en más de 40 países. Dennis y Matt son coautores de 16 libros de los cuales 11 los trabajaron en conjunción con Sheila.

Examinando otros autores, Theodore Dobson, afirma que la presencia de Dios en la vida de las personas aún en tiempos difíciles queda guardada en la memoria dolorosa y anota que la sanidad de ese recuerdo descansa en la promesa de que el tiempo no debería ser una barrera en la sanidad de las heridas pasadas. Para Francis MacNutt, por su lado, señala que la curación interior implica regresar en el tiempo con Jesús para sanar el pasado, basándose en la idea que Jesús es el mismo ayer, hoy y siempre. Así, Dios llenará con su amor los vacíos que subsistan después de haber recibido la sanidad y haber vaciado el veneno de las heridas y resentimientos pasados.

Es cierto que siempre que busquemos problemas en el pasado vamos a encontrarlos. La afirmación de que todos los problemas y resentimientos pasados determinan el presente no es del todo cierta. Algunos acontecimientos pasados, que fueron importantes en aquella época y dolieron mucho, no necesariamente tienen la misma carga emocional en el presente. Eso es debido a que, aunque la persona es la misma, con el paso de los años ha desarrollado otras características, se ha fortalecido, ha madurado y tiene una cosmovisión diferente. Sin embargo, otros recuerdos guardan toda su carga emocional y hay que trabajarlos.

Por otro lado, Ruth Carter Stapleton, hermana del exPresidente de los EUA, Jimmy Carter, en la obra *La experiencia de la sanidad interior* afirma que el proceso de reconstrucción emocional bajo la dirección del Espíritu Santo realizada en la sanidad interior, no intenta

substituir la psiquiatría o despreciar la psicología secular.¹⁴ Se trabaja, declara la autora, sobre el presupuesto que nuestra vida pasada es un libro abierto donde su revisión implica arrepentimiento, perdón y recuperación de la propia historia para salir revigorizada por el Espíritu. Una de las técnicas usadas por Stapleton es la “imaginación por la fe”¹⁵. Consiste en que a través de la oración la persona oprimida, con Jesús a su lado, está frente a una escalera en la que cada peldaño representa un año de vida, desde el nacimiento hasta el presente. En la imaginación, tomada de la mano de Jesús, la persona comienza a subir la escalera reviviendo el pasado, perdonando cuando sea necesario y aceptando la sanidad por la fe.¹⁶ La autora narra el caso de una mujer que llegando al escalón 12 recordó que el padre la había violado y que inmediatamente ella lo perdonó y el asunto quedó resuelto. En mi opinión profesional esa experiencia es suficientemente traumática como para resolverla tan fácilmente como es presentada por Stapleton.

Otra técnica usada es la “consejería por la oración” en la que un grupo de consejeros y consejeras se reúnen con la persona necesitada durante tres o cuatro horas donde la persona expone sus problemas y oran pidiendo la dirección de Dios en relación con la mejor forma de ayudar.¹⁷ Rita Cabezas informa sobre un caso de perdón a través de la oración.¹⁸ Se trata de Isabel de 30 años que había tenido que casarse debido a que había quedado embarazada. En la oración de perdón, luego de perdonar a la hija por nacer en un mal momento, después de perdonar al esposo por dejarla embarazada y a la mamá por obligarla a casarse, llama la atención que perdona a Dios con la siguiente frase: “Dios, te perdono por dejar que todo esto sucediera en mi vida. Tantas veces me pregunté que dónde estabas tú cuando yo sufría tanto. Te perdono por no protegerme de todo lo que pasó”. Al final ella se perdona por quedar embarazada, por casarse tan joven y por rechazar a su hija y esposo. La autora no reacciona, por lo menos en el libro, ante la falta de reconocimiento de responsabilidad que Isabel manifiesta en la oración en relación a su participación activa en la toma de decisiones. Isabel parece estar colocando el mayor peso de

culpa en las otras personas y muy poca en sí misma. Esta actitud de parte de la terapeuta, la cual no orienta a su aconsejada, es peligrosa.

Otro estudioso en esa área fue Frank Lake (1914-1982), psiquiatra inglés que siempre se interesó por la relación entre teología y psiquiatría.¹⁹ Después de terminar su carrera médica, sirvió como misionero de la Iglesia Anglicana en la India por 11 años. En 1954 comenzó a usar el LSD (droga psicodélica descubierta por una compañía farmacéutica suiza en 1943) como una potente ayuda para derrumbar las defensas de los pacientes cuando las memorias infantiles se comenzaban a descubrir. En 1970 abandonó la droga luego de descubrir que otras técnicas de relajación, como las richerianas y bioenergéticas, podían sustituirla.²⁰

Lake enfatiza que los tres primeros meses de gestación es el período de mayor influencia sobre la vida futura de la persona.²¹ Según él, en este lapso puede aparecer el “síndrome de angustia materno-fetal” porque el feto es susceptible al estado emocional de la madre. En este aspecto “superó” a Otto Rank y llegó a convencerse que la raíz de las neurosis no yacía en el nacimiento y en el primer año de vida, por cierto bastante crítico, sino en la etapa prenatal.

La consejería de Lake tiene como objetivo realizar la “integración primaria” a través de un “viaje imaginario” al primer trimestre de la vida intrauterina. Los talleres o seminarios consisten en clases de biología y fisiología embrionaria. Luego que los miembros del taller se conocen, comienza el trabajo de integración primaria. La terapia es bien directiva y enfatiza una perspectiva prenatal. La sala tiene una alfombra gruesa, luz baja y almohadas a todo alrededor. Hay pañuelos para enjugar las lágrimas y vasijas en caso que se desee vomitar. La ropa es amplia y suelta. El equipo de trabajo se conforma de un facilitador o una facilitadora, un miembro del taller (el cual tendrá su propio turno de terapia) que registra lo más fielmente posible todo lo que sucede y, por último, una persona que maneja la grabadora.

Se inicia con un período de relajación, usando la fantasía guiada, siempre con respiraciones profundas. Se habla sobre la relación sexual, la concepción, la fase de cigoto, la implantación. Se le pide a la persona ponerse en el lugar de la madre y se le pregunta si era feliz la noche de la concepción. Se le pide que respire profundamente y al exhalar sea la madre expresando las alegrías y las penas de ese momento. Luego, se le invita a percibir al padre, sus fortalezas y flaquezas, en su amor y en su egoísmo. ¿Qué se siente ser él? Luego de respiraciones profundas, la persona se pone en contacto con su propio feto. Así pasa al segundo y luego al tercer trimestre de gestación. Más adelante, en el momento del nacimiento, el adulto del presente tiene que unirse con el recién nacido interior del pasado para consolarlo y ampararlo con el fin de volverse una persona más segura.

Debido a que, según Lake, en el dolor primario se desorganizaran los cuatro aspectos esenciales de la experiencia (cognición, imaginación, sensación y emoción), la integración primaria pretende reagruparlos con el propósito de reconectar la armonía en la persona. En ese viaje imaginario, el que sufrió en la cruz, está siempre presente. ¿Será que Lake entendió que las palabras de Jesús a Nicodemo que necesitamos “nacer de nuevo” tienen que ver con la “integración primaria”?

Finalmente, Kenneth McAll,²² basándose en su experiencia en batalla espiritual, llega a la conclusión que ciertas personalidades pasivas pueden ser sometidas por personalidades más dominantes, sean estas últimas personas ancestrales vivas, muertas, natimuertas (abortos espontáneos o provocados), suicidas, víctimas de muertes violentas o aquellas que murieron “malditas”. Él afirma que hay que curar el árbol familiar ya que esos antepasados pueden, muchas veces, ser fuente de problemas para los descendientes.²³ El objetivo de la sanidad, entonces, es liberar a las personas de esa herencia maligna. Cuando existe sospecha de un diagnóstico de “posesión ancestral” se hace el árbol genealógico del paciente destacando los espíritus

intranquilos, (¿esta afirmación no hace recordar el purgatorio?), los desórdenes de comportamiento y se identifica el “espíritu controlador”. Luego, se inician las cuatro etapas del poder curador de Dios:²⁴

- Oración por liberación pidiendo que Jesús purifique los lazos sanguíneos de los vivos y los muertos removiendo cualquier maldición heredada y que expulse los espíritus malignos.
- Oración por perdón donde el paciente absuelve los ancestrales muertos por su influencia posesiva y pide perdón por cualquier actitud no amorosa hacia ellos.
- Oración llevando los muertos a Cristo colocando el árbol genealógico en el altar para que la vida de Cristo entre en los antepasados.
- Oración llevando los vivos a Cristo con imposición de manos. Consideramos beneficioso enfatizar la confesión, el perdón y la reconciliación, especialmente la búsqueda del perdón por acciones personales cometidas contra otras personas. No obstante, usar la autoridad de líder religioso o religiosa para guiar la persona a hechos pasados de ancestros o de ancestras, o de natimuertos, perfila entrar en el área del espiritismo.

2.3 Discusión y análisis crítico

Ninguna técnica debe usarse porque parezca interesante e innovadora, o porque simplemente alguien la recomienda, o porque parezca “bíblica”. Ésta debe ser investigada, estudiada y evaluada con juicio crítico antes de pensar en usarla. Además, es preciso tener una buena formación y práctica en la misma.

Reiteramos que juzgamos importante la búsqueda de perdón y reconciliación en relación con hechos pasados ya que reconocemos que esto ayuda al restablecimiento de la armonía de la persona consigo

misma, con otros seres y con Dios. Pero debe tenerse cuidado de no colocar los dolores humanos como determinados únicamente por “lo que mi padre y mi madre hicieron conmigo”, o como causados por fuerzas demoníacas de los antepasados. Esta actitud niega o elude la responsabilidad personal que debe asumirse en relación con los propios errores y pecados.

Leyendo algunos de los materiales publicados queda la idea falsa de que hacer una sanidad regresiva es un asunto fácil y rápido, que es un proceso simple de tres pasos: recordar, perdonar y olvidar. No es tan sencillo ya que puede llevar varias sesiones y es importante respetar el ritmo de sanidad en cada cual. Forzar procesos terapéuticos generalmente provoca que se refuercen las resistencias normales del ser humano en lugar de debilitarlas, como algunos legos pretenden.

En la sanidad interior existe también el peligro de despertar recuerdos de acontecimientos pasados y luego no saber trabajar una adecuada sanidad de ellos, tal vez provocando un proceso de depresión y de pérdida profunda. El hecho de traer al consciente lo que se supone está inconsciente es solamente un paso de un proceso, a veces largo, de cura. Un asunto es recordar y otro es curar las heridas de esa memoria.

Aquí emergen varias preguntas: ¿Quién decide cuándo la persona está preparada para enfrentar un recuerdo doloroso o violento? ¿Hay ciertas limitaciones de edad? ¿Es la propia persona la que busca la ayuda o es la consejera o consejero quien le indica que debería realizar la sanidad interior? ¿Cómo se decide que la técnica de la sanidad de las memorias es la más adecuada para tratar un determinado caso? De hecho existe una gama amplia de técnicas en la consejería pastoral y existen criterios para usarlas. Es un problema si se usa la sanidad interior como *la mejor* de las técnicas en todos los casos.

Otro aspecto a tener en cuenta es la convocatoria de la presencia de Jesús en la sanidad. Pero las preguntas que nos aparecen son:

¿Qué tipo de Jesús es el que acompaña el proceso? ¿Es un Jesús fabricado a la imagen del consejero o la consejera? ¿Es la imagen de un Jesús encajonado en los cánones eclesiásticos tradicionales o es un Jesús liberador? ¿Se da suficiente espacio y tiempo al Espíritu para que se revele o, como en el caso de María, se presiona a la persona acusándola de que si no hay manifestaciones rápidas es porque está resistiendo al Espíritu?

El estilo de Lake tratando de reencarnar los sentimientos de la madre y el padre en el momento de la concepción es un poco extraño. Algunas personas informan que se reencontraron en el espermatozoide y en el óvulo y narran la reunión de ambos. Ante la crónica de tales relatos no resta sino decir, “¡Qué gran imaginación tiene!” Por otro lado, Lake parece suponer que las concepciones se dan en relaciones de pareja más o menos satisfactorias. Pero, ¿qué podemos esperar del relato de un hombre o una mujer cuya concepción fue producto de una violación, o en medio de una borrachera, o donde el hombre solamente buscaba satisfacerse sexualmente sin pensar en la mujer y mucho menos en un posible embarazo? ¿Qué se obtiene, al fin y al cabo, conocer las circunstancias del momento de la concepción? ¿Cuáles son los criterios de estos autores que consideran mucho más importante las experiencias de engendramiento, prenatales y perinatales que las experiencias luego del nacimiento?

Algunas perspectivas plantean que los bebés tienen una relación bien cercana con la divinidad puesto que recientemente estuvieron *con* Dios. ¿Entonces existíamos antes de la concepción? ¿El tiempo antes de la concepción es considerado estado prenatal? ¿Esta idea no es coquetear con la doctrina de la reencarnación?²⁵

Desde el punto de vista científico, no se ha demostrado adecuadamente la eficacia de la sanidad interior o sanidad del pasado porque la gran mayoría de los documentos sobre este tema son anecdóticos y sin estudios controlados. La lógica que domina en la sanidad interior es el raciocinio inductivo ya que se basa en los testimonios de las

personas que informan haber sido sanadas y transformadas. En realidad no se debe generalizar a partir de algunos relatos. Es una falta de responsabilidad profesional cuando no hay preocupación por estudiar seriamente qué es lo que sucede en los procesos de transformación espiritual y emocional. No es suficiente afirmar que algo sucedió y no importa el cómo.

Un ejemplo claro es el libro de David Kornield,²⁶ *Introdução à cura interior*, que incluso tiene auto-evaluaciones con valores numéricos para conocer la salud emocional (33 ítems), un inventario de ira (25 ítems), sobre estado de depresión (20 ítems) y así por el estilo. Kornield presenta esos cuestionarios sin darle importancia al rigor científico que la psicometría exige para garantizar la validez de las preguntas y sin tener en cuenta cómo los resultados numéricos podrían afectar a las personas que los contestan.

Reconocemos que la oración siempre es un gran auxilio cuando las personas están con problemas. Pero pensar que en una sesión de 4 ó 6 horas de oración todos los problemas complejos de resentimiento y odio serán resueltos, es una postura simplista e ingenua. Está fuera de toda discusión el actuar del espíritu de Dios en los lugares más ocultos de nuestra vida. Dios transforma, no hay duda, pero no comulgamos con la idea de limitar su acción a un período determinado por un enfoque de consejería. ¿Por qué cuatro o cinco horas de oración? ¿Dios necesita que le supliquen y le lloren para responder? La oración bien puede ser el inicio de la sanidad, no necesariamente la cura completa. Se puede correr el peligro de dejar procesos terapéuticos a medio camino.

La postura de McAll y la sanidad del árbol genealógico indica colocar de lado la enseñanza bíblica de que el profetismo superó el determinismo deuteronomista cuando Ezequiel afirmó que aquel que peca morirá (Ez 18.1-3) y la enseñanza de Jesús en Juan 9.1-12 que afirma que muchas enfermedades y traumas no son causados por los pecados de los padres o antepasados. Jesús estaba afirmando que nadie paga por los pecados de los antepasados.

3. PROPUESTA DE UNA PRÁCTICA PASTORAL RESPETUOSA

Estamos en contra de aquellas prácticas de “especialistas” que tienen complejo mesiánico que se consideran depositarios de la verdad y desarrollan la consejería pastoral de forma directiva y agresiva, sin dar oportunidad para el empoderamiento personal y colectivo. No aceptamos que el acompañamiento pastoral se use como el espacio para el ejercicio del poder personal que puede provocar dominio y explotación de los demás ya que esto impide el respeto al derecho y al desarrollo de la autonomía.

Cualquier propuesta pastoral debe estar basada sobre los presupuestos que hay un movimiento eclesial que es el cuerpo de Jesucristo donde se desarrollan los carismas dados por Dios para crecimiento, que la Biblia, como la revelación de Dios amoroso, es regla principal para la comunidad terapéutica y que el Espíritu Santo acompaña todo proceso de sanidad. De ahí que la **poiménica** tenga como objetivo que las personas crezcan en la integralidad humana centrada en el Espíritu y que toda práctica pastoral deba seguir el ejemplo de cómo Jesús se relacionaba con las personas.

Veamos algunos lineamientos:

3.1 *Considerar a las personas como sujetos*: El trabajo pastoral promueve en las personas y colabora con ellas en los procesos de “darse cuenta” de su condición y estar listas para luchar contra ella. No se las considera como inválidas, incapaces, ignorantes o impotentes, sino como artífices de su propia transformación. Un buen enfoque en consejería promueve, empodera, promueve la libertad de escogencia y facilita el crecimiento personal y colectivo. Las personas son importantes para Dios, para la iglesia y para la sociedad y nadie debe expropiarlas de su lugar como agentes transformadores. Los seres humanos con problemas no son “ratones

de laboratorio” como para experimentar con ellos. La consejería tiene como objetivo que la gente cumpla el papel de agentes activos que cambien su propia situación de injusticia.

3.2 *Rechazar el dualismo entre el reino espiritual y el reino secular:* La unidad de estos dos reinos es un principio judío que está de acuerdo con la perspectiva eco-sistémica que mantiene que todos los sistemas se interrelacionan y deben tenerse en cuenta en el análisis de una problemática. Por lo tanto, existe solamente una historia en la cual el mundo secular y el mundo espiritual se afectan mutuamente y son igualmente importantes. Rechazamos aquellas prácticas pastorales que enfocan la sanidad sólo desde el mundo espiritual porque pretenden proteger a los “santos y escogidos de las tentaciones de la carne”.

3.3 *Promover la esperanza:* Los proyectos pastorales, aunque sin abandonar la cuota de utopía que caracteriza el evangelio, deben arraigarse en una esperanza realista. Esta postura está en contra de aquella actitud pastoral que promueve expectativas pasivas y propone soluciones mágicas y exageradas que si no se cumplen se agrede a la persona acusándola de falta de fe fuerte y sólida.

3.4 *Motivar el crecimiento hacia la plenitud –crecimiento espiritual:* El liderazgo en las comunidades de fe debe buscar capacitarse y conocer los recursos para animar el crecimiento espiritual. La clave para el florecimiento humano es una relación abierta, nutritiva y gozosa con el Espíritu de amor, fuente de toda vida, sanidad y crecimiento. Los métodos de sanidad y crecimiento espiritual tienen como objetivo resaltar los valores que guían la fe en los momentos trascendentes de la vida.

3.5 *Impulsar las relaciones simétricas:* Hay que respetar las relaciones equitativas entre género, raza, etnia, confesión, nacionalidad y escolaridad. Eso requiere relaciones de iguales y de solidaridad. También aquí se necesita de una opción preferencial. A la

consejería llegan pobres, excluidos, marginados y otros con tremendas desventajas. Estamos en contra de las prácticas pastorales directivas basadas en el alarde de superioridad y de santidad de parte de la persona que aconseja.

3.6 Remitir oportunamente: Cuando haya personas con traumas que vayan más allá de las capacidades de consejera o consejero, deben remitirlas a profesionales. Probablemente se tenga la formación para prestar los “primeros auxilios” y no para practicar “cirugías”. Pasar de los límites es un desatino y puede “matar” a la persona haciendo el trabajo del diablo empujado por su propio orgullo. No obstante, cuando se remita a profesionales, no debe abandonarse el acompañamiento pastoral, sino continuarlo a través de la oración intercesoria y las visitas pastorales.

Notas

- 1 Christoph Schneider-Harpprecht, (org.). *Teología práctica no contexto da América Latina*. (São Leopoldo: Sinodal y ASTE, 1998), pp. 60s.
- 2 Roger F. Hurding. *A árvore da cura*. Modelos de aconselhamento e de psicoterapia. Trad. Márcio Loureiro Redondo. (São Paulo: Vida, 1995), p. 411.
- 3 Rodney J. Hunter, (editor general). *Dictionary of Pastoral Care and Counseling*. (Nashville: Abingdon, 1990), p. 373.
- 4 *Ibid*, p. 501.
- 5 (Rio de Janeiro: Vinde, 1997), pp. 38s.
- 6 El libro que más discute sobre el asunto es el de Hurding, *op. cit.*, pp. 411-438.
- 7 *Ibid*, p. 412.
- 8 Arthur Janov. *The Primal Scream*. (London: Sphere, 1973), pp. 221s.
- 9 Arthur Janov. *Prisoners of Pain*. (London: Sphere, 1982), p.36.
- 10 Janov, *The Primal Scream...*, *op. cit.*, pp. 85s.
- 11 Hurding, *op. cit.*, p. 415.
- 12 Hunter, *op. cit.*, p. 501.

13 Matthew Linn, Sheila Fabricant Linn y Dennis Linn. *Descubriendo el propósito de la vida, Recordando nuestro hogar* (México: Colibrí, no datado); *Cómo sanar heridas y recibir dones desde la concepción hasta el nacimiento* (México: Colibrí, 2000); *Cómo sanar las ocho etapas de la vida: La curación de los recuerdos por medio de la oración* (México: Promexa, 1994). Otras obras en español son: *La curación de los recuerdos; Cómo sanar las heridas de la vida; Sanando la herida más profunda; Pertenecer: Lazos entre la sanación y la recuperación; Las buenas cabras: Cómo sanar nuestra imagen de Dios.*

14 Ruth Carter Stapleton. *The Experience of Inner Healing*. (New York: Hodder and Stoughton, 1978), citada por Hurding, *op. cit.*, p. 416.

15 Hurding, *op. cit.*, p. 417.

16 Según informaciones Ruth Carter Stapleton anunció a los medios de comunicación cómo ella había sido curada del cáncer. Informó que ella meditó, vio las células cancerosas dentro de su cuerpo y las destruyó con el poder de su mente. Pocas semanas después, murió.

17 Hurding, *op. cit.*, p. 418.

18 *Psicoterapia cristiana*. (Barcelona: CLIE, 1988), p. 136.

19 Hurding discute ampliamente la integración primaria de Frank Lake. *Ibid.*, pp. 416-431.

20 Cf. James Fadigan y Roberto Frager. *Teorias da personalidade*. (São Paulo: Habra, 1986), pp. 93, 95.

21 Frank Lake. *Clinical Theology: A theological and psychiatric basis to clinical pastoral care*. (London: Darton, Longman and Todd, 1966); *Conception-to-Womb Talkdown; Tight Corners in Pastoral Counselling*. (London: Darton, Longman and Todd, 1981).

22 Kenneth McALL. *Healing the Family Tree*. (Londres: Sheldon, 1982).

23 *Ibid.*, pp. 53-58, citado por Hurding, *op. cit.*, p. 432.

24 *Ibid.*, pp. 432s.

25 Artículo en el Internet comentando el libro de los Linn *Recordando nuestro hogar*.

26 *Introdução à cura interior*. (São Paulo: Sepal, 1998) y *Aprofundando a cura interior através de grupos de apoio*. Vol. 1. (São Paulo: Sepal, 1998).

Violencia de género en las iglesias

MIREYA BALTODANO*

Se hace difícil comprender por qué en las iglesias, fundamentadas en el mensaje salvífico de gracia y redención, sobreviven actitudes y estructuras que contradicen el legado de Jesús. Una de esas contradicciones es la desigualdad entre géneros dentro del ámbito eclesial. Las desigualdades de género -no las diferencias de género- pueden alcanzar matices de violencia, en actos de agresión contra las mujeres o en manifestaciones misóginas. Aunque en muchas iglesias todavía existe la violencia grosera hacia las mujeres, en todas persiste la violencia sutil producto de la misoginia, es decir, la desvalorización de las mujeres como sujetos y como miembros eclesiales proactivas.

El análisis de la misoginia dentro del contexto eclesial obliga a ver a las iglesias como instituciones sociales. Se trata de instituciones

* La magister Mireya Baltodano es profesora en la UBL.

con objetivos humanos cimentados en la fe y la espiritualidad. Los elementos religiosos propios de las iglesias las convierten en instituciones más complejas, pues las creencias traspasan la subjetividad individual y colectiva que se da en todas las instituciones. Estos cambios culturales remueven las bases de las identidades de género y los principios estructurales de la institución eclesial. Los caminos no son fáciles pero pueden ser prósperos para las iglesias que se dejan apelar por temas emergentes como el género. Las vicisitudes de esos caminos institucionales son las que deseamos recorrer a través de la psicología de las instituciones.

1. LA IGLESIA COMO INSTITUCIÓN

La Iglesia, como institución, juega un papel importante en la vida de las personas que se congregan. Al colectivo de creyentes se trasladan partes de la psique personal de cada miembro, para generar la cohesión grupal. Es un pacto grupal, muchas veces inconsciente, que gratifica a las personas de la congregación en sus necesidades vitales y trascendentes. En la iglesia, como institución, se genera así un espacio intersubjetivo en el que confluyen los deseos e ideales individuales, como expresiones de su espiritualidad y sociabilidad. Es un espacio placentero para el espíritu y el cuerpo. Cada miembro atribuye a la iglesia significaciones nacidas de su propia individualidad, de tal manera que crea dentro de sí a “su iglesia”, así como cada miembro de familia tiene “su familia”, elaborada por su propia subjetividad. Se da por lo tanto, un imaginario colectivo de iglesia paralelo a un imaginario personal de iglesia.

La iglesia como institución cumple funciones psíquicas para sus fieles, al influir en sus identidades por ese proceso de identificación que éstos desarrollan hacia ella. Estas identificaciones se producen en los niveles concreto y simbólico. El sentido de pertenencia hacia una iglesia en particular se da por la convergencia bíblico-teológica y cultural, pero también por procesos inscritos en el campo de lo

psíquico. Por medio de la socialización congregacional, las personas miembros reciben en el seno de la iglesia referencias constantes de sí mismas, en una cadena de interrelaciones que crea un imaginario social y da consistencia al grupo.

Al mismo tiempo, la iglesia, como toda institución social, tiende a reducir lo heterogéneo para aventajar lo homogéneo, alrededor de principios éticos y religiosos comunes. Hay una tendencia institucional a evitar la disonancia y a promover la indiferenciación de sus miembros. La cohesión se logra mantener cuando sus miembros renuncian a partes de su individualidad por una causa común. En las iglesias, las individualidades se posponen más fácilmente por razón de la fe, la autoridad bíblica, el concepto de lo sagrado, la ética, lo doctrinal y la utopía cristiana.

Las fuerzas emanadas de lo personal y de lo colectivo son la base institucional para desarrollar la misión evangelizadora de la Iglesia. Sin embargo, la Iglesia como institución no es estática. En tanto institución social fundante con un rol histórico, la Iglesia evoluciona al ritmo de la cultura, pues como construcción humana es parte de la cadena institucional que organiza a las sociedades. Las iglesias locales son permeadas y desafiadas por la cultura y subculturas circundantes. La cultura va recreando sus imaginarios en torno a aspectos vitales del ser humano y las iglesias; como agentes intermediarios de la cultura, aportan e incorporan estos imaginarios en su práctica religiosa y ética. Es un proceso que idealmente debe darse en espiral, cuando las instituciones no se rigidizan.

2. LA DEMOCRACIA DE GÉNERO EN LA VIDA INSTITUCIONAL

Una revisión del imaginario cultural, todavía reciente y creciente, son los postulados de la teoría de género. Cuando la teoría de género

afirma que el desarrollo humano debe estar sustentado en la democracia de género, está tocando todas las instituciones sociales. Sus propuestas sobre la reconstrucción de las identidades de género, la redistribución del poder, la reformulación del cuerpo y la sexualidad y la reorganización de los roles en el espacio y el tiempo son absolutamente revolucionarias para la subjetividad y la institucionalidad. No hay piedra que no deba ser removida para una resurrección estructural. A nivel institucional genera cambios en lo ideológico, lo simbólico y lo estructural. En la esfera eclesial, en particular, los postulados de género desafían lo bíblico, lo teológico, lo pastoral, lo litúrgico y lo organizacional. La democracia de género aparece como un emergente institucional, es decir como instituyente.

Un rasgo importante en las instituciones es la oposición y articulación entre lo instituyente y lo instituido. Lo instituido es lo anterior, lo que ha prevalecido y busca perpetuarse. Lo instituyente, por el contrario, busca replantar a la institución, la cual concibe como sistema abierto a las necesidades vitales, individuales y de grupo. En el análisis de las instituciones con perspectiva de género, aparecen contradicciones ideológicas y organizativas. La equidad de género, como instituyente, visibiliza lo oculto en las relaciones, renueva el lenguaje y los símbolos, promueve la planificación compartida y niveles de participación más simétricos.

En el péndulo de los cambios culturales, la Iglesia se asoma con asombro ante el desafío que esta teoría le hace. Son algunas mujeres, en las iglesias y otras instituciones, las que han tomado el liderazgo en la construcción de la democracia genérica, pero su evolución se ve opacada por la lenta incorporación de los hombres en el proceso. Esta resistencia representa la tendencia de lo instituido en las iglesias. Las resistencias aparecen tanto a nivel personal como institucional. Estas resistencias, como defensa frente a lo diferente, se manifiestan en las iglesias como indiferencia, fundamentada en la creencia de que los hombres no tienen problemas ni necesitan cambiar; con evitación y ausencia de visión crítica al patriarcado, al considerar

que el género es un “asunto de mujeres”; con apoyo condescendiente en cambios superficiales, cooptando las nuevas ideas; o con temor, cuando se tocan los poderes institucionales. Estas resistencias son recubiertas por un pensamiento bíblico-teológico enmarcado en la ideología patriarcal.

3. LA IGLESIA, ENTRE LA SUBJETIVIDAD Y LA CULTURA

Las instituciones son formaciones de la sociedad y de la cultura, instituidas por la ley y la costumbre, que regulan las relaciones y que buscan perpetuarse. La Iglesia es una institución que abarca diversas actividades, promueve valores y establece regulaciones éticas. Muchas veces juega un papel reproductor de lo cultural, haciendo alianza con los poderes de control. Bien podría ser mediatizadora, asumiendo un rol integrador entre las demandas sociales y el mensaje salvífico y profético. El no cumplimiento de su rol mediatizador puede llevar a la Iglesia a la violencia por abuso de poder, por encima de las demandas humanas de sus integrantes. La violencia eclesial puede darse a través del control de la subjetividad de sus miembros.

La subjetividad es la apropiación individual que hacemos de la cultura, cuando entramos en interrelación con ésta en el proceso de crecimiento humano. Esa apropiación se da en interacción con la cultura, por medio de sus instituciones, y como un proceso de intersubjetividad, es decir, en la relación con los y las otros sujetos de la cultura. En el cuerpo se sincretizan lo subjetivo y lo cultural; a través del cuerpo reproducimos lo subjetivado, expresado en actividades y roles. Si bien lo subjetivo tiene una base corporal, es también un proceso psíquico, de formación de conceptos y símbolos referentes a la cultura, que se traducen en actitudes y creencias. La estructuración social por géneros es parte de esa cultura que es subjetivada.

En el proceso de subjetivización, las instituciones juegan roles mediatizadores importantes. Tal es el caso de la familia, la escuela y la iglesia, por ser instituciones muy cercanas al proceso de crecimiento humano. La Iglesia, a través de la interpretación bíblica y el discurso teológico, provee esquemas mentales que son subjetivados por la fe y el acogimiento de la doctrina. A su vez, la Iglesia es permeada por los valores culturales. La Iglesia, entonces, se ubica en una posición intermediaria entre cultura y subjetividad, que bien podría ser una posición privilegiada para el bien común, como proyección pastoral. No obstante, a lo largo de la historia, la Iglesia en mucho se ha acomodado a lo imaginario cultural, y en específico a la sociedad estructurada por géneros, o ha llegado tarde a los cambios sociales que buscan la justicia.

La Iglesia, con la complicidad de hombres y mujeres, no ha podido asumir su rol intermediador frente a la violencia de género arraigada en la cultura. Una premisa eclesial durante siglos ha sido considerar ley natural y divina a “lo femenino” y “lo masculino” creado culturalmente, a pesar del revolucionario mensaje de Jesús y de su práctica liberadora. La normatividad impuesta como si fuera algo natural es una forma de violencia simbólica, según Pierre Bourdieu.¹ Además de la violencia simbólica, la Iglesia ha escrito páginas violentas en su historia, como el sexocidio de la época de la Inquisición (la protestante, no la católica), cuando murieron en la hoguera ocho millones de mujeres acusadas de brujas, por su práctica médica alternativa.

La disyuntiva se presenta para las iglesias entre asumir su rol profético y abrir espacio a las nuevas significaciones del imaginario social, o perpetuar los esquemas míticos existentes. Lo imaginario social no es inmutable, sino que mueve la historia, se actualizan. Sin embargo, lo imaginario social puede ser tanto fuente renovadora como medio de alienación, según la posición que tomen las iglesias. La alienación institucional se produce cuando lo instituido domina a lo instituyente, es decir a los nuevos imaginarios, entre ellos el de la

equidad de género. Por el contrario, las iglesias tienen la opción de ser gestoras de nuevas significaciones en las identidades y en las relaciones de género. Las pistas ya le han sido dadas. Su fuente bíblica ha sido descubierta después de siglos de adormecimiento patriarcal. He ahí la disyuntiva y las opciones para las iglesias.

4. EL SUFRIMIENTO DE LA IGLESIA FRENTE AL DESAFÍO DEL GÉNERO

La revisión o ajuste de elementos subjetivos en una institución son siempre generadores de conflicto. El conflicto es una coyuntura institucional para el crecimiento, el estancamiento o la ruptura. En los procesos institucionales, tales crisis pueden preliminarmente sentirse como amenazantes, desintegradoras y catastróficas. Pero vistas como producto de emergentes sociales que buscan la reorientación hacia fines éticos comunes, las crisis o los conflictos son conductores de gracia salvífica en los contextos eclesiales. No obstante, el horizonte salvífico puede estar nublado por otras afluencias subjetivas como el temor, la duda y la defensa. Tales afluencias se manifiestan a nivel institucional como luchas ideológicas (bíblico-teológicas) y de poder (jerárquicas).

La psicología institucional permite ver más a fondo la resistencia a los cambios institucionales generados por las propuestas de la teoría de género. Los cambios generan una especie de desconcierto institucional que se traduce en angustia colectiva, tanto para los proponentes de los cambios como los resistentes a ellos. El sufrimiento institucional producido por los emergentes se alimenta del desgarramiento interno que las personas pueden sentir cuando su misma identidad está siendo desafiada y ciertas partes del ser empiezan a ser extrañas a las personas mismas. La institución en sí no sufre, sino que las personas sufren en su relación con la institución.

Sin embargo, hay un sufrimiento institucional, sentido por la colectividad, ante el temor de la desintegración. Las iglesias, como cualquier institución, tienden a perpetuarse, a estabilizar los procesos de intercambio social y los movimientos internos que se producen en el grupo congregacional. Dentro de ellas actúan distintas fuerzas grupales: aquellas que trabajan para la unificación por medio de un ideal; las que contribuyen a mantener la diferenciación entre sus miembros, integrando elementos y aportes distintos; las que más bien pugnan por lo indiferenciado entre los miembros para reducir las tensiones; y las fuerzas que actúan más narcisistamente, promoviendo la destrucción o el ataque.

Estas dos últimas fuerzas se orientan por lo instituido. La doctrina y las normativas internas regulan o previenen la irrupción de nuevos imaginarios sociales. Lo instituido tiene connotaciones de sagrado, más aún en la institución eclesial, donde las significaciones sociales asumidas como “palabra de Dios” adquieren una autoridad que trasciende la capacidad propositiva humana. Lo que se reviste como sagrado tiene origen divino y por lo tanto queda legitimado y asegurada su permanencia.

Las fuerzas de lo instituido entran más fácilmente en acción en tiempos de crisis. Cuando aparecen los emergentes y las resignificaciones del imaginario, las personas miembros de la congregación sienten que su lugar y significado en el grupo no se mantienen y la agrupación teme que el orden común sobre el cual fue fundada la institución se rompa y deje de existir. Hay un sentimiento de peligro colectivo y personal, pues reformar el imaginario con nuevos significados implica destruir para refundar. En ese proceso, los nuevos significantes no están todavía interiorizados ni por las personas ni por la agrupación, de manera que la relación persona-institución queda con vacíos y confusión temporal. En esa etapa caótica entran en acción las fuerzas al interior del grupo, algunas pugnando por lo instituyente y otras impugnando el cambio y colocándose en una posición institucionalista.

5. LA RESISTENCIA FRENTE A LA EQUIDAD DE GÉNERO

Las propuestas instituyentes aparecen cuando personas de la agrupación han detectado contradicciones en los valores fundantes de la institución, de manera que ya no logran identificarse con los principios comunes ni algunas formas de relacionamiento. Aunque el trabajo colectivo de toda institución sería el de repensar y actualizar sus objetivos fundantes, se da también la tendencia a mantener las identificaciones comunes originales. Este es el juego entre las tendencias instituyentes e institucionalistas. Descubrir contradicciones conlleva sufrimiento a las personas y a las instituciones, porque tanto los y las proponentes de cambio como los y las estabilizadores de la tradición pueden ver en la postura de los otros y las otras el camino al fracaso de los ideales, la destrucción de la institución, o la traición o abandono de ésta.

Las iglesias con tendencia a lo institucional son aquellas que se rigidizan en su pensamiento y organización, hasta convertirse en violencia que paraliza la capacidad de repensar o reconstruir la institución. La rigidez se acrecienta con la angustia que genera lo nuevo, sentido como amenaza de desintegración de la institución. Esta rigidez también se refuerza con la predominancia en el grupo de los criterios de las personas mayores, generalmente vistas como padres fundadores, que tienden a trascender sus ideales y acciones en las generaciones más jóvenes. Esta tendencia institucional es claramente patriarcal. Una muestra de esa actitud la revela el caso de una iglesia que tiene como norma la presencia de un “anciano” en las reuniones de los jóvenes y de las mujeres, para velar que las normas doctrinales y organizativas sean cumplidas.

Cuando ocurren movimientos de redefinición al interior de las iglesias, una de las primeras actitudes institucionalistas que surge es la negación; una negación colectiva, pactada inconscientemente en-

tre quienes resisten a lo instituyente. Es un negar la realidad mediante un pacto colectivo y silencioso. Es renunciar a lo diferente y desafiante, dejando de lado lo evidente, no representándolo en el discurso, generalmente fundamentado en mitos, aunque los rumores de pasillo evidencien lo no dicho. Es un pacto sin acuerdos explícitos, que busca la concordia para evitar la división, aún a costa de que tal negación violente los principios bíblico-teológicos y la dignidad de las personas.

Este tipo de negación se puede ejemplificar con la negatividad hacia la participación de las mujeres en el pastorado en algunas iglesias. Se hace una negación de que uno de los obstáculos para que la mujer ejerza el liderazgo eclesial es su cuerpo sexuado, que en términos patriarcales sería su cuerpo erotizado. Es eliminar lo que podría ser “piedra de tropiezo”, sin tomar en cuenta que el problema no es la piedra, sino que se tropiezan en ella. La curvatura corporal podría generar ideas eróticas y alejar los sentimientos espirituales de los feligreses. Su cuerpo de mujer dista mucho de ser sagrado y obstaculiza la sacralización de su ministerio. Hay iglesias que argumentan que no es conveniente que las mujeres solteras sean pastoras, porque su cuerpo sin dueño puede ser más conducente al pecado. Otras iglesias tienen problemas con las pastoras casadas, porque su eventual embarazo les recuerda su sexualidad. Otras impiden a las mujeres su participación ministerial cuando están menstruando. La negatividad consciente y expresada hacia la ordenación de las mujeres contiene una negación inconsciente y no expresada basada en el mito de la Eva provocadora. Es una defensa inconsciente frente al liderazgo emergente de la mujer en las iglesias.

Otra forma de negación es mantener fuera del discurso y de la práctica eclesial lo que se ve como negativo para la congregación. Es una forma de renegación. Un ejemplo claro de esta negación es la creencia mítica de que entre las parejas cristianas no existe la violencia intra-familiar. Es un secreto que las huellas de los golpes no logran acallar. Pero hacer explícito esa situación sería negativo para la institución. Reconocer la responsabilidad pastoral en estos

casos de violencia, obligaría también a replantear las relaciones de género. En cierta iglesia protestante la hija del pastor era golpeada por su esposo. El padre negaba que tal cosa pudiera estar ocurriendo, porque el reconocimiento lo empujaría a replantear su propia relación de pareja y su pastorado. No fue sino hasta que la hija llegó ensangrentada a la casa de su padre, y éste tuvo que defenderla de un marido violento que la perseguía, que se planteó el problema como una situación comunitaria y eclesial. Al acabar la negación pactada inconscientemente entre el pastor y otros hombres de la iglesia, empezaron a surgir los numerosos casos de violencia doméstica existentes en la congregación. La iglesia finalmente se convirtió en un santuario para mujeres maltratadas, como vocación pastoral y replanteamiento del imaginario familiar.

Una forma de respuesta a la rigidez frente a los cambios es la pérdida de la ilusión institucional, cuando ésta priva a sus miembros de una satisfacción de las necesidades proyectadas en la institución y debilita su sentimiento de pertenencia. La desilusión empuja a la deserción. Cuando la constante movilidad de miembros en una iglesia está marcada por una tendencia a alejar a lo diferente o lo instituyente, estamos frente a una comunidad excluyente que promueve lo instituido. Se trata de un proceso de involución institucional, acompañado de un ambiente hostil y con estrategia de dominio de lo patriarcal y jerárquico. Tales posiciones de defensa y protección de lo instituido ocurren no sólo en las iglesias, sino en las congregaciones religiosas y en las escuelas de formación teológica. En la actitud defensiva prevalece el control, la trivialización de los emergentes, deformándolos y cooptándolos, para evitar una transformación real del pensamiento.

6. LAS IGLESIAS INSTITUYENTES

Un proceso de cambio sano implica que los y las miembros de una congregación se distribuyan el placer que les depara la

comunalidad, renunciando a ciertos impulsos narcisistas en aras del bien de la comunidad y el crecimiento mutuo, buscando la reciprocidad en las necesidades personales y logrando un consenso en el tipo de vínculo grupal y formas de relacionamiento. Estas actitudes favorecen la continuidad de las iglesias sin sacrificio de lo personal, flexibiliza la evolución histórica de la institución, sin paralizar los emergentes que el propio proceso de grupo va planteando. Se procura así un espacio de trabajo pastoral, de espiritualidad en coexistencia equitativa y de continuidad del ministerio evangelizador y profético.

Las rupturas ideológicas que propone la perspectiva de género acercan a las iglesias a las utopías cristianas y a la integración de las congregaciones. Ya se han mencionado los postulados centrales de la teoría de género, que deberían estar enlazados en la interpretación bíblica y la teología. A nivel grupal e institucional, un camino hacia la equidad de género es el empoderamiento de las personas más marginadas dentro de las iglesias, particularmente las mujeres. La palabra empoderamiento se deriva de potenciación o poderío. Es convertir a cada sujeto, mujer u hombre, en agente activo dentro de una situación concreta y es aplicable a las personas que sufren marginalidad por género, raza o edad. En el caso de las mujeres, devolverles el poder sustraído en el ambiente eclesial significa un proceso emancipatorio para ellas, la superación de su situación de subordinación con respecto a los roles desempeñados por los hombres, y la reorganización de las relaciones de poder entre hombres y mujeres.

El empoderamiento de las mujeres, entonces, es una estrategia organizacional que debe ser impulsada institucionalmente, con el fin de generar una transformación estructural dentro de las iglesias. Las iglesias están mayoritariamente asistidas por mujeres y algunas son fuertemente sostenidas por ellas. Sin embargo, el liderazgo de la mujer está ausente de los puestos de decisión y relegados a los puestos de servicio. Las mujeres en las iglesias repiten el rol reproductor que tienen en sus casas.

Para hombres y mujeres, la reorganización eclesial con democracia de género, es un proceso de aprendizaje de vida. El poder compartido que plantea la democracia de género revoluciona las identidades de los hombres y las mujeres. Las nuevas posiciones dentro de la institución eclesial, permiten a hombres y mujeres ubicarse individualmente frente a los rasgos perdidos de su identidad de género. El abuso de poder en unos denota la falta de poder en otras, de manera que el empoderamiento individual es un proceso interrelacional, que al mismo tiempo mueve lo estructural colectivo de la institución eclesial. El empoderamiento y desempoderamiento son las dos caras de un mismo proceso de democratización organizacional. ¿Por qué los hombres deben seguir sirviendo el vino de la Santa Cena y las mujeres el café de las cenas eclesiales no tan santas?

En las mujeres, el proceso de empoderamiento debe conducir las a ganar autoconfianza y a elevar el autoestima. No se trata de recuperar un poder de dominio sobre otros y otras, sino de adquirir el poder para, el poder con y el poder desde dentro. Hay cuatro tipos de poder²: el *poder sobre* como un poder controlador; el *poder para*, que estimula la participación de otras personas; el *poder con*, que tiene una concepción grupal, de solución compartida; y el *poder desde dentro*, que es la habilidad para resistir el poder de otros. Las tres últimas formas de poder no se quedan en lo personal, sino que aumenta el poder total disponible para la institución eclesial. Es un poder que circula, que fluye y no se rigidiza en la jerarquía. Se mencionaba antes cómo las iniciativas instituyentes aumentan las defensas en los líderes y por tanto aumenta el tipo de *poder sobre*. La respuesta a los emergentes de género debería por el contrario liberar el poder colectivo y compartido. Los procesos de empoderamiento democrático en la iglesia son un desafío a la estructura patriarcal y discriminatoria de género. Es un paso en la superación de la violencia simbólica y de la discriminación misógina, como práctica de violencia eclesial.

Entre las estrategias frente a lo instituido y frente a la actitud no-dialógica —y como parte del juego de las fuerzas institucionales—

siguen apareciendo la subversión como medio para el cambio, la resistencia frente a la opresión, la posicionalidad frente a lo mítico, la sustentabilidad del discurso y las acciones, el levantar la voz para lograr la ecofonía entre hombres y mujeres... y a veces, sólo a veces, ponerle un poco de humor a esta trampa cultural e institucional.

Notas

1 Citado por Marta Lamas en “Cuerpo e identidad”, de varias autoras: *Género e Identidad - Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*, (Bogotá: Ediciones Uniandes 1995).

2 Según Jo Rowlands, basándose en los estudios sobre el poder de Lukes, Ver “Empoderamiento y las mujeres rurales en Honduras: un modelo para el desarrollo”, en Magdalena León: *Poder y Empoderamiento de las Mujeres*, (Ediciones Tercer Mundo, Bogotá, 1997).

Bibliografía

Varios autores: *La institución y las instituciones. Estudios psiconanalíticos*. Buenos Aires: Paidós, 1989.

Lukes, Steven: *El Poder, un enfoque radical*. Madrid: Siglo XXI, 1985.

Lamas, Marta y otras: *Género e Identidad - Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*, Bogotá: Ediciones Uniandes, 1995.

León, Magdalena: “Empoderamiento : Relaciones de las Mujeres con el Poder”. En: *Poder y Empoderamiento de las Mujeres*. Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, 1997.

Vida y Pensamiento

Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana

INDICE CUMULATIVO 1988-2001

- vol. 8,1 (1988) Shalom en Centroamérica
8,2 Nuevos Caminos en la Educación Teológica Latinoamericana
- vol. 9,1 (1989) Nueva Pastoral Latinoamericana
9,2 Nueva Pastoral Latinoamericana
- vol. 10,1 (1990) Hacer Teología Latinoamericana desde Raíces Protestantes
10,2 Educación Teológica hacia el Año 2000
- vol. 11,1 (1991) Conquista y Evangelización
11,2 Conflicto y Unidad en la Iglesia
- vol. 12,1 (1992) Cultura, Resistencia y Fe
12,2 Hacia una Espiritualidad de la Liberación
- vol. 13,1 (1993) Hacia una Teología Negra para América Latina
13,2 Setenta Años de Producción Teológica
- vol. 14,1 (1994) Teología y Género: Apuntes para un Paradigma Nuevo*
14,2 Reconciliación
- vol. 15,1 (1995) Relectura de la Biblia: Homenaje a Ricardo Foulkes
15,2 La Iglesia y Nuevas Perspectivas
- vol. 16,1 (1996) Teología y Literatura
16,2 Protestantismo en América Latina
Aniversario del Congreso de Panamá 1916-1996
- vol. 17,1 (1997) Niñas, Niños y Adolescentes Trabajadores:
Reto de un nuevo Paradigma
17,2 Dios en América Latina
- vol. 18,1 (1998) SBL-UBL: 75 Aniversario 1923-1998
18,2 Jubileo y Ecumenismo
- vol. 19,1 (1999) El Espíritu en América Latina
19,2 Apocalipsis en el Año 2000
- vol. 20,1 (2000) Jesucristo en América Latina
20,2 Educ. teológica: sujetos y contextos.
Homenaje a Ross y Gloria Kinsler
- vol. 21,1 (2001) Exégesis y compromiso.
Homenaje a Irene Foulkes
21,2 Utopías históricas y esperanza cristiana
Conferencias Dr. Juan José Tamayo en Cátedra Mackay

** Únicamente
disponible en
fotocopia.*

Vida y Pensamiento es una

revista de la Universidad Bíblica Latinoamericana que se publica dos veces al año. Cada número, de entre 80 y 150 páginas, trata un tema central de la teología de nuestros países, como: Teología y Género, Teología y Literatura, Protestantismo en América Latina, Dios en América Latina, entre otros; asimismo, lleva también reseñas bibliográficas de nuevas publicaciones teológicas y de otros temas relacionados.

Vida y Pensamiento, como instrumento para compartir reflexiones e investigaciones sobre el desarrollo teológico en América Latina, se pone a la disposición de instituciones afines y de cristianos estudiosos en general.