

Vida y Pensamiento

Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana

El dolor humano

— reflexiones —

3 JOSÉ E. RAMÍREZ: Presentación

7 EDMUNDO RETANA: Del desamparo a la fraternidad universal:
el sufrimiento en César Vallejo

19 JONATHAN PIMENTEL: Carne y dolor: Una relectura de Las confesiones de Agustín

51 RUBY ZÁRATE: El dolor de las humanas

71 FRANCISCO MENA: “El dolor con dolor paga”: hacia una pedagogía del placer

103 PIERRE RUQUOY: Al pie de la Cruz

125 ASMIRIA NIÑO: Hay que humanizar la pandemia

137 MORTIMER ARIAS: El sufrimiento humano. Un panorama teológico

159 MARCIA MOYA: El dolor humano. Una perspectiva desde Lc 6,17-19

173 EDWIN MORA: El sufrimiento ¿tiene explicación?
Una palabra desde un continente experimentado en dolor

203 HUGO ZORRILLA: El dolor humano en el Nuevo Testamento

229 GABRIELA MIRANDA: La columna rota: cuando los cuerpos duelen:
el arte y lo sagrado en la obra de Frida Kahlo

Vida y Pensamiento es una publicación semestral de la Universidad Bíblica Latinoamericana, UBL, institución de educación e investigación bíblica, teológica y pastoral de carácter ecuménico y latinoamericano. En esta revista se presentan aportes en las áreas afines al quehacer institucional, en diálogo con los desafíos de la realidad contemporánea. Las y los autores son responsables por el contenido de sus respectivos artículos, los cuales no necesariamente reflejan la postura de la UBL. Se permite reproducir el material citando la fuente.

Se solicita canje de publicaciones a instituciones y editoriales.



JOSÉ ENRIQUE RAMÍREZ,
Director



Comité Editorial
JOSÉ E. RAMÍREZ (Director)
ROY H. MAY
ELISABETH COOK
DAMARIS ALVAREZ



Comité Editorial Internacional
DRA. OFELIA ORTEGA
Seminario Teológico de Matanzas, Cuba
DR. PLUTARCO BONILLA
Sociedades Bíblicas Unidas, Costa Rica
DR. JUAN JOSÉ TAMALLO
Universidad Carlos III, España



Diagramación
DAMARIS ALVAREZ



Copyright © 2008

Editorial SEBILA
Universidad Bíblica Latinoamericana, UBL
Apdo 901-1000, San José, Costa Rica
Tel.: (+506) /2283-8848/2283-4498
Fax.: (+506) 2283-6826
E-mail: ubila@ice.co.cr
www.ubila.net



Institución que da continuidad
a las labores educativas iniciadas
por el Seminario Bíblico
Latinoamericano desde 1923.

ISSN 1019-6366

El dolor humano
reflexiones

Vida y Pensamiento 28,2
Segundo Semestre 2008

Presentación

La teología fue la primera explicación frente a lo inexplicable, fuese esto un fenómeno natural o humano. Con el desarrollo de la cultura, la ciencia toma espacios anteriormente pertenecientes a la religión, y da explicaciones que van reduciendo el campo de las explicaciones religiosas al mundo de lo personal. Si bien, algunas respuestas dadas históricamente en este ámbito, han mostrado ser con el paso del tiempo, insatisfactorias. No convence ya la explicación del dolor merecido. La sociedad actual percibe de otro modo el desarrollo de las ideas. No se acepta tan fácilmente hoy la conexión entre Dios y culpa/castigo. Muchos ven en ello residuos de una antropología que deja mucho que desear, cuando no, de formas ideológicas cuya finalidad está muy comprometida con ciertas formas de dominio político. Algunas explicaciones fáciles del dolor, como la proyección de éste a una figura antagónica a Dios (Satán), levantan más preguntas de las que resuelven.

La herencia de movimientos intelectuales tales como el psicoanálisis, el existencialismo o el marxismo colocan el tema humano en el centro de cualquier discusión en el siglo XX. No es posible hablar ni siquiera de cosmología sin ver, en un momento u otro, sus implicaciones “antropológicas”. Todo se replantea y se reformula desde sus premisas e implicaciones antropológicas. Es así como también la teología, coloca la fe y la experiencia humana, y no solamente el tema de Dios en el sentido clásico de la expresión, como tema fundamental del quehacer teológico.

Si bien, no se busca “dar respuesta” a un tema que, como el del dolor humano, rebasa cualquier respuesta particular; no es posible, por otra parte, simplemente callar. Y no es posible hacerlo de cara a las múltiples razones dadas históricamente en nombre de Dios sobre este tema. Si bien, hay casos en los que frente a formas concretas de dolor no podemos sino acompañar, hay “explicaciones” de ciertas formas indignas de existencia humana que no pueden seguir siendo “explicadas” a partir de respuestas fáciles en nombre de Dios. Los suplicios descritos en la mitología griega (Tántalo), las descripciones de los Apocalipsis cristianos de Pedro (siglo II) y de Pablo (siglo

IV), los vitrales medievales e incluso el arte del Renacimiento (“Juicio Final” de Fra Angelico), muestran que detrás del “infierno” descrito en esas obras, no tenemos más que una descripción de situaciones cotidianas “revestidas”. Situaciones cotidianas no muy lejos de las realidades descritas en la narrativa (José María Arguedas) o la pintura (Guayasamín) latinoamericana.

Las circunstancias históricas y sociales de nuestro continente dan al tema del dolor humano, matices propios. Las situaciones vividas en algunos países (violencia de guerra o miseria extrema), han convertido a América Latina en un continente de inmigrantes. Esto plantea el tema de la nostalgia de la tierra natal, así como el dolor vivido en la propia piel cuando ésta es catalogada como teniendo el color incorrecto en el medio en el que se vive. P. Ruquoy y E. Retana nos plantean estos temas desde el relato testimonial y desde la obra poética de C. Vallejo. Otros fenómenos como el del dolor ligado a la inevitabilidad de las etapas del ciclo vital o a las enfermedades propias del mundo moderno, son planteados por A. Niño y R. Zárate; E. Mora analiza el tratamiento de este tema dentro de la tradición pastoral, marcada a menudo por una teología dolorista que hace del

sacrificio, el dolor y el sufrimiento, una experiencia de exaltación espiritual. En sociedades urbanizadas como las nuestras hoy, hay además una inevitable dimensión institucional de esta realidad, analizada por F. Mena. El número presta atención especial a la comprensión histórica y teológica del tema, aspectos considerados en los trabajos de J. Pimentel, M. Arias, M. Moya y H. Zorrilla. Un enfoque específico al tema lo presenta G. Miranda en su artículo sobre Frida Kablo.

El dolor es una realidad inherente a la condición humana, la tarea de la teología no puede reducirse a una teodicea. Hay una dimensión de este tema que, al decir de Manglano, despierta a la vida real y nos saca de los “lujosos castillos de la autosuficiencia”, para descubrir que hay otros/as que sufren y que nos necesitamos mutuamente en calidad de seres humanos. Este número aspira a ayudarnos en este itinerario.

*José Enrique Ramírez-Kidd
Director VyP*

VIDA Y PENSAMIENTO
VOL 28, No. 2 (2008) 7-18

Del desamparo a la fraternidad universal: el sufrimiento en César Vallejo

EDMUNDO RETANA

*A la memoria entrañable
del poeta y periodista
Julio Agüero*

Resumen: El retrato del poeta da las claves del tema del sufrimiento en su poesía: mezcla de tierra natal y mestizaje que trasciende lo físico, risa inmóvil, silencio elocuente. Las descripciones hechas de él por sus contemporáneos apuntan a su intensa sensibilidad y su cercanía íntima con el dolor: clima de desamparo en *Trilce*, vacío de no poder darse a otros en *Ágape*, inevitabilidad del sufrimiento en *Los nueve monstruos*. En *España aparta de mí este cáliz* sufrimiento y muerte aparecen trascendidos por la utopía, quienes sufren surgen ahora en una lucha dura e interminable.

Abstract: The portrait of the poet offers clues to the themes of suffering present in his poetry: a combination of native land and “mestizaje” that transcends the physical, still laughter, eloquent silence. Descriptions by his contemporaries point out his intense sensitivity and his intimacy with pain: a climate of vulnerability in *Trilce*, the emptiness

Palabras clave: dolor, mestizaje, retrato, poesía, utopía.

Key words: pain, mestizaje, portrait, poetry, utopia.

of not being able to give oneself to another in *Ágape*, the inevitability of suffering in *Los nueve monstruos*. In *España aparta de mí este cáliz*, suffering and death are transcended by utopia, those who suffer arise now in a harsh and endless struggle.

1

El retrato vivo del poeta, tal y como fue percibido por quienes lo conocieron, acaso sea la mejor manera de comenzar este recorrido por la vida y obra del peruano César Vallejo (Santiago de Chuco, 1892-París, 1938), en busca de las claves que dan razón del tema del sufrimiento en su poesía.

El ensayista costarricense León Pacheco, describe así a ese “ser humano inquietante”, que tocó la puerta de su casa, en un viejo barrio de París en los tiempos de su juventud: “Venía del Perú y resumía, en su inquietud, el hermetismo de las viejas razas andinas...Su risa era inmóvil. Su silencio era elocuente y decía más que su poesía, entonces en trance de madurez definitiva. Su bondad, ebria de todas las embriagueces del espíritu, trascendía a divinidad telúrica”.¹ A esta cualidad de tierra natal y mestizaje que trasciende lo físico se refiere también Fernando Alegría cuando lo retrata como un “mestizo triste, sensual, íntimamente herido”.²

Pero es su compatriota, el novelista peruano Ciro Alegría, alumno suyo en el Colegio San Juan de Trujillo en 1917, quién nos da su retrato más entrañable, quizá porque está hecho desde la sensibilidad impresionista de un niño:

¹ León Pacheco. *Tres ensayos apasionados: Vallejo Unamuno Camus*. San José: Editorial Costa Rica, 1968, 23.

² Fernando Alegría. “Las máscaras mestizas” en Julio Ortega. *César Vallejo*. Madrid: Taurus Ediciones, 1974, 75.

César Vallejo, - siempre me ha parecido que esa fue la primera vez que lo vi - estaba con las manos sobre la mesa y la cara vuelta hacia la puerta. Bajo la abundosa melena negra, su faz mostraba líneas duras y definidas. La nariz era enérgica y el mentón, más enérgico todavía, sobresalía en la parte inferior, como una quilla. Sus ojos oscuros- no recuerdo si eran grises o negros- brillaban como si hubiera lágrimas en ellos. Su traje era uno viejo y luido y, cerrando la abertura del cuello blanco, una pequeña corbata de lazo anudada con descuido. Se puso a fumar y siguió mirando hacia la puerta por la cual entraba la luz de abril. Pensaba o soñaba quien sabe que cosas. De todo su ser fluía una gran tristeza. Nunca he visto a un hombre que pareciera más triste. Su dolor era a la vez una secreta y ostensible condición... Tiró el cigarrillo, se apretó la frente y volvió a su quietud... Yo estaba definitivamente conturbado y sospeché que, de tanto sufrir y por irradiar así tristeza, Vallejo tenía que ver, talvez, con el misterio de la poesía.³

Estas descripciones apuntan a ciertos rasgos del poeta: su intensa sensibilidad, la cercanía íntima con el dolor y su mestizaje cruzado por el silencio y hermetismo indígena. Pero interesa destacar sobre todo esa vinculación que hace Ciro Alegría entre la honda tristeza del poeta y su oficio poético. Cabe preguntarse, precisamente desde esa intuición primaria del novelista Alegría, en qué medida el sufrimiento constituye una clave de sentido de su obra. Al buscar la respuesta a este interrogante, tema central de este artículo, podremos aproximarnos un poco más al misterio de su propia poesía.

2

El crítico James Higgins nos da una pauta importante para comprender la perspectiva desde la cual escribe Vallejo. Para él, “la persona poética que adopta con más frecuencia es la del niño desamparado y la nota característica de su propia poesía es un sentimiento de

³ Ciro Alegría. “El César Vallejo que yo conocí” en Julio Ortega, *César Vallejo*, 162.

inseguridad e insuficiencia frente al mundo amenazador”.⁴ Este clima de desamparo, señala el mismo autor, se intensifica en textos como el poema III de *Trilce*:

Las personas mayores
¿a que hora volverán?
Da las seis el ciego Santiago,
y ya está muy oscuro.
Madre dijo que no demoraría...

Aguedita, Nativa, Miguel?
Llamo, busco al tanteo en la oscuridad.
No me vayan a ver dejado solo
*y el único recluso sea yo*⁵ (Vallejo 1973,10)

“Sentimiento de inseguridad e insuficiencia frente al mundo amenazador”, que parece ser el producto más de una condición personal que de una circunstancia particular, agravado sin embargo por la oscuridad e incertidumbre que colman el espacio exterior. Esta sensación se prolonga al adulto mismo que siente la pérdida del hogar materno como causa de su abandono:

He almorzado solo ahora, y no he tenido
Madre, ni súplica, ni sírvete, ni agua...

...

Y me han dolido los cuchillos
de esta mesa en todo el paladar.

...

Cuando ya se ha quebrado el propio hogar,
Y el sírvete materno no sale de la tumba
*La cocina a oscuras, la miseria del amor.*⁶

⁴Citado por Jorge Boccanera, “Los valsés de Retana” en *Semanario Universidad*, San José, Costa Rica (1992).

⁵César Vallejo. *Trilce*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1973, 10.

⁶Vallejo, *Trilce*, 49.

En *Ágape* estos sentimientos se transforman en el vacío de no poder darse a otros. El poeta siente que al pasar todos sin preguntar ni pedirle nada, algo se queda extrañamente en sus manos. Como bien lo señala Valente, transita así del abandono y la culpa hacia una profunda e irreprimible conmiseración y solidaridad con el miserable, en cuyas filas forma él mismo, como si Vallejo fuera para sí el *primer ejemplar del prójimo doliente*,⁷ tal y como se advierte en *La rueda del hambriento*:

Por entre mis propios dientes salgo humeando,
dando voces, pujando,
bajándome los pantalones...
Váca mi estómago, váca mi yeyuno,
La miseria me saca por entre mis propios dientes
Cogido con un palito por el puño de la camisa.
...
Un pedazo de pan, tampoco habrá para mí?
Ya no más he de ser lo que siempre he de ser,
pero dadme,
una piedra en que sentarme,
pero dadme,
por favor un pedazo de pan en que sentarme,
pero dadme,
en español
algo, en fin, de beber, de comer, de vivir, de reposarse,
*después me iré...*⁸

La conciencia de sentir diseminado en sí mismo el dolor de los otros no se agota en una pura autoconmiseración sino que evoluciona hacia lo que el mismo autor Valente ha llamado una “visión

⁷José Manuel Valente. “César Vallejo desde la orilla” en Ortega, *César Vallejo*, 113.

⁸César Vallejo. *Poemas humanos*. Lima: Editorial Nuevo Mundo, 1959, 20.

crisológica del padecer y vivir humanos.”⁹ que lo lleva a pedir perdón a Dios, en el mismo poema *Agape* ya citado, por no haber muerto lo suficiente en las necesidades y demandas de los otros:

Hoy no ha venido
nadie a preguntar;
ni me han pedido en esta tarde nada.

No he visto una flor de cementerio
en tan alegre procesión de luces.
*Perdóname Señor: qué poco he muerto!*¹⁰

En otros textos, como en el poema *Los nueve monstruos*, Vallejo parece constatar la inevitabilidad del sufrimiento. Desgraciadamente, dice, *el dolor crece en el mundo a cada rato /, a treinta minutos por segundo /, /y la naturaleza del dolor es el dolor dos veces /, así como /la función de la yerba purísima, el dolor, dos veces / y el bien de ser, dolernos doblemente /.*¹¹

Esta declaración acerca de la omnipresencia y extensión del sufrimiento no cede en el desarrollo del poema que mencionamos. Luego insistirá en que nunca antes había existido tanto dolor, de tantas maneras, en tantos lugares diferentes. Siendo el sufrimiento causa del nacer, crecer y morir de algunos y del no nacer, no crecer y no morir de otros.

En ese movimiento ascendente del dolor en el mundo hasta los elementos naturales sufren la misma suerte de las y los humanos, así, *el pan es crucificado, el nabo ensangrentado y el agua huye*. La clave aparece, sin embargo, en el cierre del poema, donde Vallejo pregunta, con ironía, lo siguiente:

⁹Valente, “César Vallejo desde la orilla”, 113.

¹⁰César Vallejo. *Los Heraldos Negros*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1966, 66.

¹¹César Vallejo, *Poemas humanos*, 34.

Señor Ministro de Salud: que hacer?
 Ah desgraciadamente, hombres humanos
*Hay, hermanos muchísimo que hacer*¹².

La decisión de actuar frente a un mundo en que el sufrimiento parece tener la supremacía no le viene a Vallejo de lo que se ha dado en llamar “una toma de conciencia social”, tampoco podría verse estrictamente como un discurso de índole metafísica. La cualidad de su poesía, su signo característico, es esa protesta en tono humano,¹³ del que se duele por no morir lo suficiente en el dolor de los otros. Pero no identificándose con la humanidad como categoría abstracta sino, como se diría en lenguaje teológico, con el prójimo doliente, que aparece en su poesía no como un concepto sino como ese que *es triste, tose/ que lo único que hace es componerse de días/ y que es lóbrego, mamífero y se peina*. Prójimo que *se queda, a veces, pensando,/ como queriendo llorar,/ y sujeto a tenderse como objeto,/ se hace buen carpintero, suda, mata/ y luego canta, almuerza, se abotona*.¹⁴

Es decir, el hombre y la mujer concretos, entrevistados y amados *en sus encontradas piezas, su retrete, su desesperación*/.¹⁵ Es a esos prójimos a quien se da Vallejo, siendo él mismo uno de ellos. Es desde allí desde donde afirma que *hay muchísimo que hacer*. De ahí, también, “su dolor, su ternura, su piedad, su apego espeluznante a la

La cualidad de su poesía, su signo característico, es esa protesta en tono humano,¹³ del que se duele por no morir lo suficiente en el dolor de los otros.

¹² César Vallejo, *Poemas humanos*, 35.

¹³ León Pacheco. *Tres ensayos apasionados: Vallejo Unamuno Camus*. San José: Editorial Costa Rica, 1968, 30.

¹⁴ César Vallejo, *Poemas humanos*, 43.

¹⁵ *Poemas humanos*, 43.

vida...el compromiso existencial que da a luz a toda su poesía”.¹⁶ Compromiso que es protesta, rebelión, pero que también puede irrumpir en forma de oración:

“Amadas sean las orejas Sánchez
amadas las personas que se sientan
amado el desconocido y su señora
...
Amado sea aquel que tiene chinches,
el que lleva zapato roto bajo la lluvia
...
Amado sea el niño que cae y aún llora
*Y el hombre que ha caído y ya no llora.*¹⁷

Plegaria que marca el paso del desamparo a la cercanía con otros, en una obra poblada de transeúntes, lluvia, desconocidos seres amados a la luz del sufrimiento y la ternura.

3

En su libro póstumo *España aparta de mí este cáliz*, en el que resuenan los ecos de la Guerra civil española (1936), el tácito interlocutor de sus poemas ya no será el propio Vallejo, ni el hombre y la mujer de la calle, sino el miliciano, el combatiente republicano, si bien entendido éste como expresión de humanidad.

Todo el libro está escrito en un tono exultante, como un himno o profecía bíblica, que recrea y enaltece al combatiente, al campesino

¹⁶ Fernando Alegría, “Las máscaras mestizas”, 89.

¹⁷ César Vallejo, *Poemas humanos*, 52.

caído, al constructor agrícola, civil o guerrero, a los cuales llama *débiles, suaves ofendidos, que os eleváis, crecéis, / y llenáis de poderosos débiles el mundo.*¹⁸

En este libro, que es más bien un largo poema, el tema del sufrimiento y de la muerte están presentes, al igual que en toda la obra anterior, pero aparecen trascendidos por la utopía de una nueva tierra y un nuevo cielo, en el más puro sentido bíblico:

Se amarán todos los hombres
y comerán tomados de las puntas de vuestros pañuelos tristes...

...

¡Entrelazándose hablarán los mudos, los tullidos andarán!

¡Verán ya de regreso los ciegos

y palpitando escucharán los sordos!

Sabrán los ignorantes, ignorarán los sabios

¡Serán dados los besos que no pudiste dar!

¡Solo la muerte morirá!¹⁹

Todos aquellos seres que veíamos entrelazados al dolor, como único destino en su universo poético, surgen ahora en una lucha dura e interminable, donde van *en grupos de a uno, armados de hambre, en masas de a uno, / armados de pecho hasta la frente, / sin aviones, sin guerra, sin rencor,*²⁰ así, hacen la luz, entornando la muerte con sus ojos, liberándose y liberando en la caída cruel de sus bocas.²¹

Es un ciclo continuo de muerte y resurrección en el que los muertos republicanos de Madrid, Bilbao, Santander al acabar de llorar, de esperar, de sufrir, de vivir, acaban también de morir,²² como si la

¹⁸ César Vallejo. *Obra poética completa*. Bogotá: Editorial La Oveja Negra, 1980, 323.

¹⁹ Vallejo, *Obra poética completa*, 318.

²⁰ Vallejo, *Obra poética completa*, 322.

²¹ *Obra poética completa*, 322.

²² *Obra poética completa*, 323.

justicia y universalidad de su causa los redimiera para siempre, símbolo que llega a su máxima expresión en el poema *Masa*:

Al fin de la batalla,
y muerto el combatiente, vino hacia él un hombre
y le dijo: “No te mueras, te amo tanto!”
Pero el cadáver ¡ay! siguió muriendo.

Se le acercaron dos y repitiéronle:
“No nos dejes, ¡Valor! ¡Vuelve a la vida!”
Pero el cadáver ¡ay! siguió muriendo.

Acudieron a él veinte, cien, mil, quinientos mil,
Clamando: “ ¡Tanto amor y no poder nada contra la muerte!”
Pero el cadáver ¡ay! siguió muriendo.

Le rodearon millones de individuos,
Con un ruego común: “¡Quédate hermano!”
Pero el cadáver “ay” siguió muriendo.

Entonces, todos los hombres de la tierra
le rodearon: les vio el cadáver triste, emocionado;
incorpóse lentamente
abrazó al primer hombre, echóse a andar...

En este gran poema el tema central es sin duda el valor de la solidaridad humana, gracias a la cual el combatiente muerto (figura que por lo demás recuerda a Cristo) echa a andar.²³ En su lento incorporarse, sus pasos todavía vacilantes, mientras

*En su lento incorporarse,
sus pasos todavía vaci-
lantes, mientras abraza al
primero que rogó por su
vida, la solidaridad de todos
los hombres de la tierra ha
provocado el milagro
de la resurrección.*

²³ Carlos Altamirano. *César Vallejo*. San José: Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes, 1975, 82.

abraza al primero que rogó por su vida, la solidaridad de *todos los hombres de la tierra* ha provocado el milagro de la resurrección.

Este miliciano que vuelve a la vida simboliza, en el contexto de la obra de Vallejo, la resurrección del otro, de ese prójimo que a lo largo de su obra sufre, ama y muere. De esta manera, aún cuando el cáliz del dolor parece no apartarse nunca de sus labios, Vallejo encuentra en la fraternidad universal la razón última de su vida y su poesía.

Edmundo Retana, costarricense, graduado del programa de Maestría en teología de la Universidad Bíblica Latinoamericana. Es autor de varios libros de poesía, publicados por la Editorial Costa Rica, y de artículos y poesías publicados en la prensa internacional. Actualmente prepara un nuevo libro de poesía.

Bibliografía

Alegría, Giro. “El César Vallejo que yo conocí” en Julio Ortega. César Vallejo. Madrid: Taurus Ediciones, 1974.

Alegría, Fernando. “Las máscaras mestizas” en Ortega, 1974.

Altamirano, Carlos. César Vallejo. San José: Departamento de Publicaciones Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes., 1975.

Ortega, Julio. César Vallejo. Madrid: Taurus Ediciones, 1974.

Pacheco, León. Tres ensayos apasionados: Vallejo Unamuno Camus. San José: Editorial Costa Rica, 1968.

Valente, José Manuel. “César Vallejo desde la orilla” en Ortega, 1974.

Vallejo, César Vallejo. Los Heraldos Negros. Buenos Aires: Editorial Losada, 1961.

_____. Obra poética completa. Bogotá: Editorial La Oveja Negra, 1980.

_____. Trilce. Buenos Aires: Editorial Losada, 1973.

_____. Poemas humanos. Lima: Editorial Nuevo Mundo, 1959.

VIDA Y PENSAMIENTO
VOL 28, No. 2 (2008) 19-50

Carne y dolor: una relectura de *Las confesiones* de Agustín

JONATHAN PIMENTEL CHACÓN

Resumen: El artículo es una relectura, a partir de los criterios de análisis cuerpo y memoria, de *Las Confesiones* de Agustín. Particularmente de la relación entre carnalidad y dolor que se establecen en aquel escrito. Se postula que en *Las Confesiones* esta relación se invierte y la carnalidad se torna en dolor del alma. Se afirma que la recarnalización del cristianismo incluye la suspensión del concepto agustiniano de pecado.

Abstract: The article is a rereading of the *The Confessions* of Augustine, from the criteria of body and memory analysis. In particular, the focus is on the relationship between carnality and pain that is established in *The Confessions*. The author postulates that in *The Confessions*, this relationship is inverted and carnality becomes pain in the soul, and that the recarnalization of Christianity includes the suspension of the Augustinian concept of sin.

Palabras clave: cuerpo, memoria, Agustín, *Las confesiones*, carnalidad cristiana.

Key words: body, memory, Augustine, *The Confessions*, Christian carnality.

¿Qué puedo darte sino el infierno?

Jaime Sabines

De ahí que, siendo aún niño, comencé a invocarte como a mi refugio y amparo, en tu vocación rompí los nudos de mi lengua y, aunque pequeño, te rogaba ya con no pequeño afecto que no me azotasen en la escuela.

Agustín, *Confesiones*, I, 9,14.

INTRODUCCIÓN: RAZÓN ANAMNÉTICA — RAZÓN CORPORAL

Este trabajo indaga, a partir de una relectura¹ de *Las Confesiones* (397-398) de Agustín (354-430),² la relación entre teología del

¹La idea de relectura que aquí se utiliza tiene dos raíces básicas. La primera es la circularidad hermenéutica sugerida por Juan Luis Segundo. *Liberación de la teología*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1974. La segunda es la noción de metacomentario de Frederic Jameson. Un metacomentario es un esfuerzo hermenéutico fundado en la explicitación de las sedimentaciones ideológicas o códigos maestros a través de las cuales leemos o se nos oculta cualquier texto – en sentido ricoeuriano -. Lo que intenta este acercamiento es dilucidar no sólo cómo se leen los textos sino para qué se leen en una cultura o tramas culturales determinadas. Ver sobre esto Frederic Jameson. *The Political Unconscious: Narrative as Socially Symbolic Act*. Ithaca: Cornell University Press, 1981. La idea de relectura, vista desde las raíces mencionadas, sostiene que en la consideración de los fenómenos de la cultura no es adecuado considerarlos como radicalmente *diferentes*, tan extremadamente individualizados que no podría leerse en ellos nada fuera de sus manifestaciones locales de funcionamiento signifiante. Una relectura intenta mostrar continuidades, usos y desusos de textos y tradiciones culturales. *Las Confesiones* permanecen como parte del sedimento de cristianismos y lógicas sociales y culturales. Pertenecen al campo de una relectura mostrar esas presencias.

²Sigo aquí dos versiones Obras de San Agustín (texto bilingüe). *Las Confesiones*. Edición crítica y anotada por el P. Ángel Custodio Vega, O.S.A. 7ª edición. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979. La versión latina se encuentra disponible en S.

dolor y carne – corporeidad – humana en el cristianismo constantiniano.³ ¿Es el dolor sentido y soportado en la carne? O ¿es la carne – corporeidad – el dolor?⁴ ¿A través de qué mecanismos el dolor en la corporeidad – experiencia de los cristianismos neo-testamentarios – muta para convertirse en el dolor de la corporeidad? En primera instancia, sin embargo, este texto es una intervención anamnética, una forma de posicionarse ante un pasado. Para las teologías latinoamericanas es fundamental indagar las formas en las que nuestras relaciones con sectores de nuestro pasado limitan y potencian nuestro(s) presente(s) e imaginarios sobre los futuros posibles, y de cómo nuestras relaciones con el pasado configuran o modelan nuestra relación con nuestro cuerpo. El texto contribuye a realizar tal indagación de nuestras tradiciones.⁵

Aurelii Augustini Opera Omnia. Editio Latina en [www. http://www.augustinus.it](http://www.augustinus.it). Esta edición corresponde a los volúmenes 32 y hasta 45 de la *Patrologia Latina* (PL). *Las Confesiones* (*Confessionum libri tredecim*) se encuentran en PL. 32. Aquí únicamente podré referirme a algunas secciones de todo el libro. Mencionaré, además, otras obras de Agustín cuando sea necesario.

³ Ver sobre esto Eduardo Hoornaert. *The Memory of the Christian People*. Traducido del portugués por Robert R. Barr. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1988, 191-198.

⁴ Las preguntas no son retóricas y requieren de una discusión detallada que aquí por limitaciones de espacio no es posible desarrollar por completo. Ver para una introducción Peter Brown, “La Antigüedad tardía” en Phillipe Ariés y Georges Duby, directores. *Historia de la vida privada*. Traducido al español por Francisco Pérez Gutiérrez y el capítulo 2 traducido del inglés por Javier Arce. Tomo 1. Madrid: Taurus, 2003, 229-300, particularmente 285 – 300. Del mismo autor *Augustine of Hippo. A Biography*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1969, 158-183. Una introducción general en clave filosófica en Etienne Wilson. *The Christian Philosophy of Saint Augustine*. Traducido al inglés por L.E.M. Lynch. London: Victor Gollancz Ltd, 1961. En el medio costarricense se ha referido al pensamiento de Agustín en una obra reciente Franz Hinkelammert. Ver *El grito del sujeto*. San José: DEI, 1998, 170-183. También dentro de las teologías latinoamericanas de la liberación puede verse Enrique Dussel. *El Dualismo en la Antropología de la Cristiandad*. Buenos Aires: Guadalupe, 1974, 179-184.

⁵ Intenté una lectura semejante en “Teología y dominación: La biografía de san Antonio de Atanasio y la regulación del deseo” en *Revista Praxis* 62 (Escuela de Filosofía de la Universidad Nacional de Costa Rica), en prensa.

a) *Razón anamnética*.⁶ La reexploración de nuestro pasado constituye un esfuerzo por apropiarnos, para redimir o desligarnos, de las raíces o tradiciones que nos conforman. La anamnesis no es sólo la recapitulación de lo acontecido sino su activación o desactivación dinámica en nuestro presente. Esta activación no es un echar andar sino una forma de urgir en las razones por las que los movimientos o tramas vitales que producimos y en las participamos se comportan o apuntan en determinadas direcciones y no en otras. Se recuerda para, en el mismo proceso, asentarse y eclosionar. El estallido que provoca el recordar actualizante⁷ o deshabilitante⁸ nos faculta no únicamente para redimir las víctimas

⁶ Los mejores trabajos, desde América Latina, sobre la memoria actualizante y deshabilitante se encuentran en la literatura. Entre otras obras ver Gabriel García Márquez, *Cien años de soledad*; Juan Rulfo, *Pedro Páramo*; Juan Carlos Onetti, *Tan triste como ella y otros cuentos*; Ana Cristian Rossi. *Limón Reggae*. San José: Legado, 2007; Gioconda Belli. *El infinito en la palma de la mano*. Barcelona: Seix Barral, 2008. Entre los teólogos latinoamericanos de la liberación que ha reconocido y trabajado desde la densidad teológica de nuestra literatura en Luis Rivera Pagán. *Teología y cultura en América Latina*. Heredia: UNA-SEBILA, en prensa y *Mito, exilio y demonios*. San Juan: Puertorriqueñas, 1996.

⁷ *Denomino memoria o recordar actualizante* a la acción política de recuperar lo no narrado, no contado, olvidado o hecho olvidar por la historia o narraciones de dominación y transformarlo en lugar epistémico, ético, social y cultural. La eucaristía o Santa Cena cristiana tiene este sentido de recordar actualizante. El cristianismo recuerda o debería recordar, para fundamentar su existencia, la narración marginal – en la historia dominante inmediata- de un campesino galileo asesinado por el Imperio Romano y resucitado corporalmente. La actualización del evento del asesinato y resurrección podría tensionar constantemente la praxis cristiana. Para las teologías latinoamericanas continúa pendiente la actualización de las narraciones de los pueblos afro, originarios y de las nuevas identidades rurales y urbanas que acompañan esta transición entre siglos. Este esfuerzo debe ser fundamentalmente político y no filosófico. Una de las formas de actualización de la Santa Cena sería carnalizar el acto: volver a la mesa comunitaria.

⁸ *Llamo memoria o recordar deshabilitante* al acto político de explicitar tramas de nuestro pasado y desvincularnos de ellas de forma consciente y duradera. Siempre con el ejemplo de la Santa Cena será necesario para los actuales cristianismos precisar el momento

del pasado, sino para percatarnos de cómo nosotros mismos podemos ser víctimas sin siquiera advertirlo. Pensar anamnéticamente es pensar desde el cuerpo, no necesariamente porque haya sido olvidado, sino porque su narración pasada podría impedirnos o nos impide el ejercicio de la memoria. Esto debido a que las narraciones se materializan⁹ y producen, con el tiempo, un efecto de frontera, límite y dispositivo regulador que impide pensar. La reiteración sedimenta y naturaliza lo que debe ser una disputa. El ansia de pasado no obedece a un esfuerzo de fundamentación argumentativa sino a una revisión de nuestras tradiciones narrativas. Esta revisión podría tener capacidad

histórico cultural en el que este memorial se transformó en un signo de poder y ostentación, y desvincularse y deshabilitar la capacidad performativa de esa narración. Todavía esta tarea sigue pendiente. Los residuos de las narraciones dominantes del cristianismo europeo y norteamericano todavía aparecen incluso en las teologías que se desean críticas en América Latina.

Entre la memoria actualizante y la deshabilitante hay una o varias fisuras que, entre otras cosas, nos deben hacer pensar sobre la memoria y el recuerdo. Creo que hay un recordar que suspende inicialmente cualquier pretensión de la apropiación de lo ocurrido. El recuerdo que por su poder y densidad no nos es posible asir plenamente y, al mismo tiempo, es constituyente. No todo recordar es verbalizable – logolizable – pero todo recordar es corporalizado. La precariedad del *logos* ante ciertas zonas de la memoria puede constituir un criterio para discutir la centralidad – pre-temática – de experiencias denominadas religiosas o espirituales. Hay un deseo, por otra parte, de apropiarse de todo el recuerdo y de hacerlo verdaderamente presente. Como dice Ernst Bloch: “La última voluntad es la de ser verdaderamente presente... que el momento vivido nos pertenezca, y nosotros a él, y que pueda decirse, “no te vayas aún”... La voluntad utópica auténtica no es, en absoluto, una aspiración infinita, sino, al contrario, quiere lo meramente inmediato e intacto del existir.” Ver Ernst Bloch. *El principio esperanza*. Traducido del alemán por Felipe Gonzáles Vicen. Tomo I. Madrid: Aguila, 1977, xxv. Todo este trabajo de Bloch es, en mi perspectiva, un esfuerzo de memoria insatisfecha con el olvido.

⁹En el sentido que le asigna Judith Butler. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Traducido del inglés por Alicia Bixio. Buenos Aires: Paidós, 2005, 28ss.

argumentativa, pero solo ulteriormente. El regresar a las narraciones sobre el cuerpo es una práctica de la voluntad de justicia hacia nuestra comunidad. Comunidad, en la tradición evangélica de la comensalía, es comunidad corporal y, al mismo tiempo, semejante y distinta.¹⁰ Recordar es un acto carnal de la mayor importancia.

b) *Razón corporal*.¹¹ Los cristianismos que aparecen en el Nuevo Testamento son, con diferencias y disputas, una o varias expresiones de razón corporal¹² y dentro de esa tradición debe entenderse el interés teológico de producir una razón corporal. La razón corporal afirma que el cuerpo humano constituye, sin

¹⁰ Ver, entre otros estudios, John Dominic Crossan. *The historical Jesús: The life of Mediterranean Jewish*. New York: Harper and Collins, 1992, cap. 13.

¹¹ Sobre los estudios sobre el cuerpo y la producción de una razón corporal desde América Latina puede verse Zandra Pedraza Gómez, compiladora. *Políticas y estéticas del cuerpo en América Latina*. Bogotá: Uniandes, 2007, y la amplia bibliografía ahí reunida. También Zandra Pedraza. *En cuerpo y alma*. Visiones del progreso y de la felicidad. Bogotá: Uniandes, 1999; André S. Muszkopf y Marga J. Ströcher, orgs., *Corporeidade, Etnia e Masculinidades*. Sao Leopoldo: Sinodal, 2005; Raquel Olea, editora. *Escrituras de la diferencia sexual*. Santiago de Chile: LOM/La Morada, 2000, y la amplia bibliografía ahí reunida. Entre las teologías latinoamericanas de la liberación son significativos, entre otros, los aportes de Rubem Alves, entre otras obras, *El enigma de la religión*. Traducido del portugués por Raúl López. Buenos Aires: Aurora, 1975. F. Hinkelammert. *Las armas ideológicas de la muerte*. San José: DEI, 1983; *Democracia y totalitarismo*. San José: DEI, 257-273; e Ivone Gebara. *Intuiciones ecofeministas*. Traducido por Graciela Pujol. Madrid: Trotta, 2000. Sobre cuerpo, género y sexualidad en el Nuevo Testamento ver Ivoni Richter Reimer, organizadora. *Corpo, gênero, sexualidade, saúde*. Goiania: UCG, 2005. En el medio costarricense es valioso el esfuerzo de Janet May de pensar teológica e interdisciplinariamente el cuerpo y la sexualidad. Ver Janet May. "Sexualidad humana. Una mirada holística." *9 Jornadas Mujeres y Teología*. Ciudad de Guatemala: Núcleo de Mujeres y Teología, 2007, 10-58.

¹² Entre la amplia bibliografía sobre el tema ver, por su claridad, José Ignacio González Faus. *El rostro humano de Dios. De la revolución de Jesús a la divinidad de Jesús*. Santander: Sal Terrae, 2007.

contradicción, un ámbito en el cual y sobre el cual se interceptan todas las relaciones humanas, y también un lugar de intercambio entre las distintas dimensiones y conflictos humanos. Por eso es parcialmente adecuado el comentario de Michel Bernard:

*Hablar sobre el cuerpo obliga a aclarar, más o menos, uno u otro de sus dos rostros. Por un lado, el rostro de su poder demiúrgico, a la vez prometeico y dinámico, y su ávido deseo de placer, y, por otro, el rostro trágico y penoso de su temporalidad, de su fragilidad, de su debilitamiento y deterioro. Toda reflexión sobre el cuerpo es, por tanto, se quiera o no, ética y metafísica. Proclama un valor, indica una conducta a seguir y determina la realidad de nuestra condición humana.*¹³

Acierta Bernard en destacar el carácter polifacético de nuestra vivencia como corporeidad, pero torna su comentario innecesariamente equívoco cuando establece una doble polaridad para el cuerpo: extasiado o derrotado. Una razón corporal debe estar plenamente al tanto de los actuales límites de la corporeidad – muerte, enfermedad – pero debe preguntar cómo acontecen esos límites en cuerpos particulares. Y, también, cuáles son los modos dominantes o no de narrar esos límites. Se trata de preguntas ético políticas que apuntan la centralidad o carácter fundacional del cuerpo en el pensar y, al mismo tiempo, se pregunta por las políticas del cuerpo – desde luego por la historia de las políticas del cuerpo - y cómo éstas modelan y sancionan cuerpos específicos. La razón corporal es un esfuerzo de contextualización: narra las preguntas del propio cuerpo pero las ubica en el ámbito de los conflictos que implica la multiplicidad de narraciones, políticas y teologías del cuerpo. Hay un esfuerzo por trazar una cartografía y una geografía del cuerpo. Pero no para hacerse saber oficial sobre el cuerpo, como la medicina; por el contrario, la razón corporal es un contra-saber porque no pretende fundar sino indagar una y otra vez sobre los motivos y razones de nuestras actuales

¹³ Michel Bernard. *Le corps*. Paris: Jean Pierre Delarge, 1971, 8.

relaciones con y desde el cuerpo. No se trata, únicamente, de pensar el cuerpo sino de preguntarnos por qué pensamos el cuerpo y cómo lo hacemos. ¿A través de que recorridos hemos llegado a objetivar el cuerpo? ¿Será posible des-objetivarlo y darnos otra materialidad?

1. DOLOR I: FINITUD, CONTINGENCIA Y GLORIA DE DIOS

Las Confesiones no son únicamente un texto autobiográfico.¹⁴ Son también una hagiografía, pero una hagiografía auto imaginada. Agustín se ha producido a él mismo como santo. *Las Confesiones*, como dice Julia Kristeva sobre el amor,¹⁵ rondan las fronteras del narcisismo y la idealización. Es un texto que proyecta a Agustín y lo (se) glorifica, o bien lo (se) destruye, cuando se piensa desde lo que pudo ser, o más precisamente, desde el deber ser. Al mirarse desde ese Otro (Dios) Agustín se despoja de lo propio y ha establecido, como mencionaré más adelante, una frontera que lo inhabilita para revisar su propia existencia sin tener que enfrentarla a una idealización que lo destruye. Por eso el dolor es siempre su propia carne.

Agustín se despoja de lo propio y ha establecido ... una frontera que lo inhabilita para revisar su propia existencia sin tener que enfrentarla a una idealización que lo destruye. Por eso el dolor es siempre su propia carne.

Algo que debe destacarse es que, a pesar de que, como intenta mostrar Virginia

¹⁴ Frederick van Fleteren. "Confessions" en Allan D. Fitzgerald, O.S.A. general editor. *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*. Grand Rapids/Cambridge, U.K: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, 227-232.

¹⁵ Julia Kristeva. *Historias de amor*. Traducido al español por Araceli Ramos Martín. México, D.F: Siglo XXI, 5-10.

Burrus,¹⁶ la hagiografía cristiana puede ser leída como un posicionamiento erótico y no simplemente anti-erótico, es siempre necesario ponderar el tipo de erotismo que Agustín condensa y expresa en sus *Confesiones*. Incluso si se admite, con Peter Brown, la ambivalencia y diferencia particular de Agustín con respecto a su valoración a la sexualidad y la vida matrimonial en particular,¹⁷ es necesario releer los motivos temáticos o teológicos que configurarán la cautela y des-carnalización del amor y el placer en Agustín.

En *Las Confesiones* Agustín se siente breve, finito e insignificante frente a su Dios. Vincula mortalidad con pecado, pero hace que el llamado de Dios ocurra en la vida personal. Dios llama y lo hace para que nos despidamos de nosotros mismos. En el principio de *Las Confesiones* está el Dios que llama, pero *la posibilidad del principio* es la búsqueda de Dios. Llamada y búsqueda se interceptan, pero la llamada es inconmensurable y la búsqueda innecesaria: Dios está incluso en el infierno. Es decir, Dios no posee ninguna alteridad, más aún, Dios no tiene tiempo ni espacio. *Quid est ergo Deus meus?* Dios es, para Agustín, todo menos finitud y contingencia.¹⁸ El ser humano debe hablar de Dios, pero, insiste Agustín, realmente no habla de él sino de una ausencia o escisión personal: la angostura o precariedad de su alma.¹⁹ Hablar de Dios se convierte en una forma de introspección, condensación y expresión del dolor de la carne. Se trata de la suspensión – ¿destrucción? – de toda pretensión teológica. No por la ausencia de *Theos* ni de *Logos* sino por la distancia entre

¹⁶ Virginia Burrus. *The sex lives of the Saints. An Erotics of Ancient Hagiography*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008, 1-18. Sobre la renuncia sexual y el erotismo asociado ver Peter Brown. *Body and Society*. California: California University Press, 1989.

¹⁷ Peter Brown, *Augustine of Hippo*, 410-420.

¹⁸ *Las Confesiones*, 75; *Conf.* I, 4, 4.

¹⁹ *Las Confesiones.*, 77; *Conf.* I, 5, 6.

Agustín no es teólogo, no habla de Dios, habla del vacío y dolor que siente por no poder hablar de Dios...

ambos. No se trata de una crítica de la pretensión catafática de la teología sino del establecimiento de unos límites: la carne es el límite de toda teología. Agustín no es teólogo, no habla de Dios, habla del vacío y dolor que siente por no poder hablar de Dios – al que intuye – con propiedad. Agustín quiere ser el prolegómeno de toda teología: no es posible la teología, sino el reconocimiento de la finitud. La carne, debe decirse desde ahora, no es para Agustín lo mismo que el cuerpo. La carne es lo previo, no exterior y, al mismo tiempo, constitutivo y activo. La carne sale al cuerpo y lo modela. El dualismo agustiniano no niega el cuerpo pero lo somete a un castigo del cual no puede escapar: la carne o voluntad de placer.

Las Confesiones son un espejo. Pero un espejo inequívoco: los pecados visibles y ocultos ofrecen una imagen idéntica de toda la humanidad. Por eso el recuerdo de lo muerto o pasado es siempre el recuerdo del pecado.²⁰ De ahí que la pregunta que Agustín le hace a su pasado es “¿Quién me recordará el pecado de mi infancia, ya que nadie está delante de ti limpio de pecado, ni aun el niño cuya vida es de un solo día sobre la tierra?”²¹ La infancia es la mayor contingencia, la contingencia radical a la que no se puede acceder por la memoria. La ausencia torna imposible la representación y la ausencia de representación lleva a la desesperación. La irrepresentabilidad implica, en el plano ontológico en el que se ubica Agustín, una pérdida del ser. Pero para Agustín la pérdida del ser es

²⁰ *Las Confesiones*, 79; *Conf. I*, 6, 9. *Et ecce infantia mea olim mortua est et ego vivo*. En el relato de su infancia Agustín asocia directamente la futilidad de su infancia con la satisfacción de las molestias de su carne.

²¹ *Las Confesiones.*, 81; *Conf. I*, 7, 11.

radical y no corresponde a ninguna causa contingente, aunque se radicaliza en los apetitos (*epithymía*). De ahí proviene la idea, expuesta en la *Enarratio in Psalmis 118*,²² sobre el carácter concupiscente del deseo. Inclusive cuando recuerda la arbitrariedad del castigo físico que recibía en la escuela, llega a asumir un tono de queja,²³ invierte su enojo sobre su propia cuerpo y hace del castigo físico, inexplicable y brutal, una forma de exacción de todo deseo o goce.

*Con todo pecaba, Señor mío, ordenador y creador de todas las cosas de la naturaleza, más sólo ordenador del pecado; pecaba yo, Señor Dios mío, obrando contra las órdenes de mis padres y de aquellos mis maestros... porque no era yo desobediente por ocuparme en cosas mejores, sino por amor del juego.*²⁴

Aparte de la fundación racional de la violencia y de la obediencia a la autoridad, el capítulo 10 del Libro I incluye una indagación sobre los sentidos. Esta indagación se sintetiza en la crítica del juego. El juego involucra, en Agustín, todos los sentidos y supone una apropiación completa de su cuerpo y voluntad por parte de quien lo práctica. El juego fractura la autoridad y superpone el instante a la planificación y el espectáculo a la ceremonia. El juego no funda nada, es el espacio de la desfundamentación en orden a satisfacer lo no necesariamente conocido. Agustín admira el juego. Lo anhela, y sin embargo, prefiere entregar sus ojos, sus oídos y sus deseos al tutelaje de la autoridad. Al juego resulta necesario anteponer la vida eterna.²⁵ Esta vida eterna posee, en Agustín, preámbulos y quiebres que llevan con recurrencia a una constante reexaminación de la carne. Incluso para explicar su poco interés en el estudio de las “letras griegas” hace la siguiente afirmación: “¿Mas de dónde podía venir” - su desinterés

²² *Enarratio in Psalmis*, 118 I, 1; *PL* 36.

²³ *Confesiones*, 86; *Conf.* I, 9,15.

²⁴ *Confesiones.*, 87; *Conf.* I, 10,16.

²⁵ *Confesiones.*, 88; *Conf.* I, 11

en el griego – “aun esto sino del pecado y de la vanidad de la vida, *por ser carne y viento que camina y no vuelve?*”²⁶ Pero, no se trata aquí del griego sino de la elección. Es decir, de la posibilidad y necesidad de la voluntad particular. Pero la propia voluntad muta muy pronto en aberración y es genitalizada para clausurarse. Porque es la genitalidad la que hace todo el mundo humano aberrante. “No te ama y *fornicaba lejos de ti*, y, fornicando, oía de todas partes: “¡Bien! ¡Bien!”; porque la amistad de este mundo es adulterio contra ti”.²⁷ La práctica de la genitalización de la propia voluntad, conduce, como en el caso de la crítica del juego, a una extracción de las reservas de la propia memoria. Pronto todo es espejo inequívoco. Y la vida efectiva se diluye en la memoria hagiográfica que sólo puede ver pecado ahí donde había disputas, escisiones y quiebres. La univocidad de la narración confirma su carácter ejecutorio o penal.

No resulta sorprendente, entonces, que al inicio del capítulo 17 del Libro I esta narración penal lleve a Agustín a estimar sus gustos e inclinaciones simplemente como delirios. No obstante, lo que quiere destacar es que esos delirios son una rebelión directa contra Dios, quien ha concedido el ingenio necesario para que sean posibles, incluso, los delirios. Agustín vincula delirios con las glorias fáciles y falsas que se ofrecen los seres humanos entre ellos. Esta vinculación lo lleva al deseo de la desemejanza.²⁸ La desemejanza incorpora una inflexión en la autoconciencia de lo cristiano. Si para Jesús y Pablo la semejanza, a pesar sus limitaciones sociales y culturales para comprenderla, se constituye en la forma de asentar su experiencia de

²⁶ *Confesiones*, 91; *Conf.* I, 13, 20. Énfasis en el original.

²⁷ *Confesiones*; *Conf.* I, 13, 21.

²⁸ Una interesante, aunque esquemática y excesivamente filosófica, discusión sobre la necesidad de la semejanza como criterio para la ética en Jean – Daniel Causse. *El don del ágape. Constitución del sujeto ético*. Traducido del francés por Miguel Montes. Santander: Sal Terrae, 2006.

Dios, para Agustín, en cambio, la verdad de lo divino y de lo santo es la desemejanza. No entendida como alteridad sino como abismo que destruye toda co-habitación de Dios y el santo con los otros. Más todavía, en Jesús la semejanza opera de una forma inversa. Él intenta asemejarse y asemejar pero ofrece como criterio a los “radicalmente distintos” – asunto que tanto molesta a Nietzsche (1844-1900) – y esto tiene una racionalidad teológica. Al ser Dios quien desciende y no el deseo de amar y ser reconocido el que produce el amor, la semejanza se universaliza. Lo que Agustín desea es cancelar o dejar en suspenso el ágape descendente de Dios y volver a erotizar²⁹ – retornar al movimiento ascendente – donde es el sujeto carente quien se esfuerza – mientras anhela buscar el reconocimiento de su Dios.³⁰ Del Verbo hecho carne – que tan determinante le parece a Michel Henry (1922-2002)³¹ – Agustín pasa a una verbalización punitiva de la carnalidad.

Por eso las indicaciones de Hannah Arendt sobre el problema que significa para Agustín explicar y explicarse a sí mismo el amor al prójimo son sugestivas. Con la desemejanza no se cancela la existencia del prójimo pero se subsume en el deseo de encontrarse con Dios. Pero al no ser el Dios que desciende, claramente vinculado con el prójimo, éste sale del plano del encuentro con la divinidad, porque el origen y la posibilidad del encuentro no se hayan en la inmanencia del mundo, sino en su suspensión y en la suspensión de toda pretensión de todo

*Del Verbo hecho carne
– que tan determinante
le parece a Michel
Henry (1922-2002)³¹ –
Agustín pasa a una
verbalización punitiva
de la carnalidad.*

²⁹ En el sentido que ofrece Julia Kristeva, *Historias de amor*, 123.

³⁰ Sobre esto ver Hannah Arendt. *El concepto de amor en san Agustín*. Traducido al español por Agustín Serrabo. Madrid: Encuentro, 2001.

³¹ *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Salamanca: Sígueme, 2001.

tipo de memoria actualizante. En todo caso, no debería amarse la carne o el delirio del otro sino aquello que en él todavía mantiene presencia de Dios. La gloria de Dios es su desemejanza del ser humano, la “gloria” del ser humano es su desemejanza de sí mismo.

2. DOLOR II: LA MEMORIA DESHABILITANTE

Quiero recordar mis pasadas fealdades y las carnales inmundicias de mi alma, no porque las ame, sino por amarte a ti, Dios mío. Por amor de tu amor hago esto, recorriendo con la memoria, llena de amargura, aquellos mis caminos perversísimos, para que tú me seas dulce, dulzura sin engaño, dichosa y eterna dulzura, y me recojas de la dispersión en que anduve dividido en partes cuando, apartado de ti, uno, me desvanecí en muchas cosas.³²

Un ejercicio de la memoria deshabilitante. Pero también, una forma de sosegar la desesperación que produce la erosión de cualquier tipo de auto-reconocimiento. Agustín procura recordar por amor. Su amor, y él sabe eso, es desamor progresivo de su propia carne. El dolor que sufrió ahora se transforma en él mismo. Tiene plena justificación la pregunta que se hace Agustín en el Libro X: ¿Qué amo cuando te amo?³³ Las inmundicias del alma, paradójicamente, requieren del Dios descendente. Con Agustín pensar duele, pero sin dolor no hay dulzura de Dios. El dolor en la carne, llevado a sus últimas consecuencias es el clamor por la regulación estricta de la miseria de la carne.

¡Oh, quién hubiera regulado aquella mi miseria, y convertido en uso recto las fugaces hermosuras de las criaturas inferiores, y puesto límites a sus suavidades, a fin de que las olas de aquella mi edad rompiesen en la playa conyugal, si es que no podía haber paz en ellas.³⁴

³² *Confesiones*, 112; *Conf.* II, 1,1.

³³ *Confesiones*, 396; *Conf.* X, 6, 8.

³⁴ *Confesiones*, 113; *Conf.* II, 2, 3.

Aunque con estilo distinto la recurrencia del tema genital es evidente. Conviene, sin embargo, mencionar algo más sobre la cuestión de la memoria antes de referirme a la relación carne – genitalidad. M. Heidegger (1889-1976), en su estudio sobre el Libro X de *Las Confesiones*,³⁵ considera que en Agustín “la memoria es como el estómago: los manjares consumidos, dulces y amargos, aún están allí, pero ya no pueden saborearse”³⁶. Dice esto al referirse específicamente a la memoria de los afectos. Pero Agustín sí puede habilitar y deshabilitar sus recuerdos y puede ponderarlos ficticiamente. Lo central para comprender la memoria en Agustín es entender el basamento corporal y teológico de la memoria. Todavía algo más. Afirmo que Agustín recuerda y pondera ficticiamente porque desde la conciencia radical de pecado no se puede, como he dicho antes, recordar nada más que el pecado.

Ahora es posible hacer referencia a la relación carne y genitalidad. Esta relación debe explicarse en el plano de la *concupiscencia de la carne*. Es decir, el ímpetu desordenado de las pasiones que es inherente al ser humano debido al pecado original.³⁷ El siguiente problema es la limitación libidinosa de la carne después de la caída. Debe reconocerse, sobre todo si se mira de *De Nuptiis et Concupiscentia ad Valerium libri duo*,³⁸ que Agustín mantiene una idea no enteramente desfavorable del placer sexual dentro del matrimonio.³⁹ Pero esa idea es invertida en varios pasajes de *Las Confesiones*.

³⁵ Martin Heidegger. *Estudios sobre mística medieval*. Traducido del alemán por Jacobo Muñoz. México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 1997.

³⁶ Heidegger, *Estudios sobre mística*, 39.

³⁷ *Las Confesiones*, 114; *Conf. II*, 3, 4.

³⁸ *PL*, 44. Disponible en http://www.augustinus.it/latino/nozze_concupiscenza/index2.htm. El confinamiento de la sexualidad al placer genital y éste, a su vez, al matrimonio heterosexual con raíz patriarcal encuentra en Agustín un momento teológico fundamental.

³⁹ Ver sobre esto Cormac Burke. “San Agustín y la sexualidad conyugal” en *Augustinus* 35 (1990), 279-297. Que intenta probar la actualidad de Agustín para la formulación de una ética sexual católica romana.

En la memoria deshabilitante de Agustín hay un evento que especifica la relación carne-genitalidad-ímpetu. Él caracteriza esa relación, cuando no está regulada, como voluntad por las cosas de abajo. Abajo tiene, en este episodio, dos sentidos. El primero la carne en general y el segundo los genitales masculinos – el pene - en particular. Agustín narra que su padre lo vio desnudo en el baño y pensó que ya tenía la edad para tener coito. Su padre se lo comentó a su madre, Mónica,⁴⁰ que amonestó al padre inmediatamente. En la juventud de Agustín la carne muta en Babilonia. El cuerpo y la genitalidad se convierten en un campo de disputa – colonización – política.⁴¹ Al convertirse la carne en Babilonia, ésta también se convierte en carne. Desaparece, como ámbito problemático, todo lo exterior al cuerpo y, en particular, a la genitalidad. En su *Enarratio* sobre el Salmo 136 dice que:

Creo que se han olvidado que yo les he recomendado, o más bien recordado, lo que cada persona instruida en la santa Iglesia tiene que saber, es decir, de dónde somos ciudadanos, y dónde nos encontramos en exilio, y que la causa de nuestro exilio es el pecado, y que el don del regreso es el perdón de los pecados y la justificación de la gracia de Dios: que dos ciudades, mezcladas mientras tanto en el cuerpo, pero separadas en el corazón, corren por este transcurso de los siglos hasta el final, lo

⁴⁰ Una lectura de *Las Confesiones* hecha desde Mónica en Virginia Burrus, *The sex lives of the saints*, 76-85.

⁴¹ Por ejemplo lo que dice en *Serm* 344,1: “Tal es el combate que tienes que sostener: una lucha continua contra la carne, el demonio y el mundo” Toda la cita dice: Amores duo in hac vita secum in omni temptatione luctantur: amor saeculi, et amor Dei; et horum duorum qui vicerit, illuc amantem tamquam pondere trahit. Non enim pennis aut pedibus, sed affectibus venimus ad Deum. Et rursum non corporeis nodis et vinculis, sed contrariis affectibus terrae inhaeremus. Venit Christus mutare amorem, et de terreno facere vitae caelestis amatorem; homo propter nos factus, qui nos homines fecit; et assumens hominem Deus, ut homines faceret deos. *Hic propositus nobis agón, haec lucta cum carne, haec lucta cum diabolo, haec lucta cum saeculo.* en *Serm.* 344, 1; *PL* 38. Disponible en <http://www.augustinus.it/latino/discorsi/index2.htm>. Subrayados propios.

*habéis oído y lo sabéis: una, cuyo fin es la paz eterna, y se llama Jerusalén, la otra, cuyo gozo es la paz temporal, y se llama Babilonia.*⁴²

Es efectivamente cierto que después de la genitalidad Agustín dirige su narración deshabilitante a su centro deseante. Al hacer esto introduce un alcance específico de la idea corporal de la concupiscencia de la carne y no lo atenúa. “Ni era el gozar de aquello lo que yo apetecía en el hurto, sino el mismo hurto y pecado”.⁴³ En el caso sexual o específicamente genital la concupiscencia de la carne implica o se refiere a la búsqueda del placer en contra de la ley. Y aquí inclusive incluye la genitalidad dentro del matrimonio. Sin entrar en disputas sobre el posible maniqueísmo de Agustín debemos preguntar sobre cuál es la ley que debe obedecerse por encima del placer. No es una ley particular o específica. Se trata de la transver-

⁴² *Enarrationes in Psalmos*, 136, 1; *PL*, 36. Oblitos vos esse non arbitror, commendasse nos vobis, imo commemorasse vos, quod omnis eruditus in sancta Ecclesia nosse debet unde cives simus, et ubi peregrinemur, et peregrinationis nostrae causam esse peccatum, reversionis autem munus remissionem peccatorum et iustificationem gratiae Dei. Duas civitates permixtas sibi interim corpore, et corde separatas, currere per ista volumina saeculorum usque in finem, audistis et nostis; unam cui finis est pax aeterna, et vocatur Ierusalem; alteram cui gaudium est pax temporalis, et vocatur Babylonia. Interpretationes etiam nominum, si non fallor, tenetis: Ierusalem interpretari, Visionem pacis; Babyloniam, Confusionem. Ierusalem in Babylonia captiva tenebatur non tota; cives enim eius et Angeli sunt. Sed quod attinet ad homines praedestinos in gloriam Dei, futuros per adoptionem cohaeredes Christi, quos de ipsa captivitate redemit sanguine suo: particulam ergo istam civitatis Ierusalem captivam teneri in Babylonia pro peccato, incipere autem inde exire prius corde per confessionem iniquitatis et caritatem iustitiae, deinde postea in fine saeculi etiam corpore separandam, commendavimus in eo psalmo, quem primo hic cum vestra Dilectione tractavimus, qui ita incipit: *Te decet hymnus, Deus, in Sion; et tibi reddetur votum in Ierusalem* Hodierna autem die decantavimus. *Super flumina Babylonis, ibi sedimus et flevimus, cum recordaremur Sion*. Videte quia in illo dictum est: *Te decet hymnus, Deus, in Sion*; hic autem: *Super flumina Babylonis, ibi sedimus et flevimus, cum recordaremur Sion*: illam Sion, ubi decet hymnus Deum.

⁴³ *Las Confesiones*, 118; *Conf.* II, 4, 9.

Quien no siente la carne como dolor no puede sino estar “en lo profundo del abismo”.⁴⁴

salidad u omnipresencia de la culpa. Y la culpa es tal porque hay carne. Sin carne no hay culpa y sin culpa no hay ley. La ley que debe acatarse es la de la culpa. La ley es sentir que la carne es dolor. Por eso, en su énfasis genital, la castidad, incluso dentro del matrimonio, es la forma más adecuada de acceder a lo fundamental o “esencia” de lo humano. Que, desde luego, no es su cuerpo sino su “interior”. Quien no siente la carne como dolor no puede sino estar “en lo profundo del abismo”.⁴⁴ Aclarada esta cuestión de la ley que nos presiona a identificar carne y dolor, se entiende el aparente repliegue en la narración de Agustín en el capítulo 5 del Libro II. El repliegue aparente consiste en un reconocimiento del carácter bello de los cuerpos. Pero esa belleza desligada de la ley y la regulación del Dios que creó la belleza, se transforma en pérdida de la vista en mirada. Esta estética de lo erótico contiene también una advertencia de tipo preventivo en los *Sermones*:

Bien sé que tú desearías no tener deseo alguno que te solicitase a malos o ilícitos placeres. ¿Qué santo no deseó esto mismo? Pero éste es un deseo inútil: mientras se vive en este mundo, será una aspiración irrealizable. La carne tiene tendencias contrarias al espíritu, y el espíritu aspiraciones opuestas a la carne, y siendo éstas las dos partes combatientes, muchas veces no puedes hacer aquello que quisieras. Por eso camina guiado por la ley del espíritu, y ya que no puedes destruir en ti los deseos del hombre carnal, ponte en guardia para no secundarlos.⁴⁵

La vida del cristiano se transforma en una batalla contra su propia carne. Porque Dios no es carne y debemos imitar a Dios.

⁴⁴ *Las Confesiones.*, 119; *Conf.* II, 4, 9.

⁴⁵ *Serm.* 163, 6; *PL* 38. Disponible en <http://www.augustinus.it/latino/discorsi/index2.htm>.

Cuando no se intenta imitar a Dios, aunque sea imposible lograrlo, el alma fornicar contra Dios.⁴⁶ La fornicación del alma es la desobediencia, no necesariamente de autoridades o leyes inmanentes, sino de la ley de la des-carnalización. La inutilidad del deseo de la completa des-carnalización no ofrece ninguna alternativa a la desesperación o escisión de la vida cristiana que introduce Agustín: aunque somos carne y no podemos dejar de serlo, debemos vivir como si todo fuera exactamente lo contrario. La explicitación constante de esta tensión o dolor, para Agustín, supone la estabilidad y la precaución ante el extravío de su propia adolescencia. Es la teología del devorador.

EXCURSUS:

*Saturno devorando a su hijo*⁴⁷ o,
Agustín devora a Agustín

Hay mucho de devorador en Agustín. El Saturno de Goya ve hacia delante con los ojos abiertos y aprieta fuertemente el cuerpo de su hijo (¿hija en la versión de Goya?). Agustín ve hacia atrás con los ojos muy abiertos y se devora a sí mismo a la espera de que la sangre entre sus manos no sea más memoria sino



⁴⁶ *Las Confesiones*, 123; *Conf.* II, 6, 14.

⁴⁷ Pintado por Francisco de Goya (1746-1828) entre 1820 y 1823. Óleo sobre lienzo de 146 x 83 cm. Se encuentra en Madrid en el Museo del Prado. Disponible en commons.wikimedia.org/wiki/Image:Saturno_devorando_a_su_hijo.

indicación de un lugar donde no habrá más sangre ni carne. Agustín devora a agustín. Al agustín que desea el juego y las “suavidades del cuerpo”. Lo que devora es específicamente la carne. La carne que fue y que es. Los ojos fijos del Saturno de Goya ven también hacia atrás y se encuentran con los ojos de Agustín. Los dos devoran, se devoran. El cuerpo infantil y juvenil de agustín se deshace en la mandíbula del Agustín que ahora se aprieta más fuerte para sentirse por última vez. Esa última vez es la que suspende o vuelve defectuoso este sacrificio. El devorador, por eso, debe devorarse una y otra vez, porque cuando está a punto de terminarse siente la necesidad de reencontrarse con lo que ha devorado de sí. La teología del devorador consiste en una sucesión perpetua de sacrificios. Porque el sacrificio nunca es perfecto, siempre permanece lo no devorado. La carne permanece, vuelve una y otra vez aunque se la devore. Y los gritos de lo devorado imposibilitan el silencio necesario para la inhabilitación completa de la memoria. Lo que se devora, por último, es el cuerpo del niño porque él quiere jugar, quiere mirar, quiere conocer. Devorar al niño, todavía hoy, es una forma de hacer vivir al adulto. Las sociedades latinoamericanas son devoradoras de niños y jóvenes y lo hacen en nombre de los adultos que podríamos llegar a ser. Es decir, los devoradores que debemos ser. El miedo de Agustín a agustín está a la base de una noción de Dios que devora al devorador. Agustín se devora porque siente que Dios también lo devora. Es el juego perverso de los devoradores. Este juego es perverso porque quien devora no acepta que lo hace. Educa, forma, enseña, guía pero no devora. Devora el otro que no permite ser devorado. Goya pinta al devorador. Agustín nos narra al devorador (auto) convertido en santo. La forma de organización socio económica y política de sociedades fundadas en principios de discriminación y dominación, Costa Rica lo es, suelen justificarse desde la idea del devorador santificado. A los cristianismos latinoamericanos les corresponde ser develadores de los devoradores. Incluso, o quizá por eso, porque ellos mismos son también devoradores.

3. DOLOR III: MIRADA Y CASTIGO

Hay una reflexión sugestiva de Agustín en el capítulo 2 del Libro III. Se trata de de la ausencia del dolor como plenitud de la existencia. Además, la plenitud de la caridad y la misericordia es el deseo de que no haya dolor o “miserables de quien compadecerse”.⁴⁸ Lamentablemente no desarrolla la idea e introduce, casi inmediatamente, una noción de castigo justo. Agustín considera que los azotes que ha padecido no sólo provienen de Dios sino que son justos o, más aún, insignificantes si se valoran desde la multiplicidad de sus culpas. ¿Qué mecanismo hace que el castigo sea necesario para la glorificación de Dios y la purificación del ser humano? La respuesta a la cuestión no es inequívoca y debe incluir una revisión de genealogía de la idea del castigo en Agustín. Como alcance inicial, y no suficiente, es necesario revisar la noción de castigo que aparece en el Libro XIII de *La Ciudad de Dios* (412-426)⁴⁹ y vincularla, aunque sea anterior, con el comentario de Agustín en *Las Confesiones*.

*Tan pronto como se llevó a efecto la transgresión del precepto, desamparados de la gracia de Dios, se ruborizaron de la desnudez de sus cuerpos. De aquí que cubrieran sus vergüenzas con hojas de higuera, las primeras tal vez que les vinieron a mano en medio de su turbación. Estos miembros los tenían ya antes, pero no eran vergonzosos. Sintieron, pues, un nuevo movimiento en su carne desobediente como castigo debido a su desobediencia.*⁵⁰

⁴⁸ *Las Confesiones*, 135; *Conf. III*, 2, 3.

⁴⁹ *Obras de San Agustín (edición bilingüe)*. *La Ciudad de Dios*. Edición preparada por el P. Fr. José Morán, O.S.A. Tomo XVI – XVII. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1958. Es necesario hacer una lectura ordenada de este Libro porque en los capítulos posteriores al 13 Agustín establece una discusión con la filosofía de Platón, Virgilio y Porfirio sobre la centralidad e importancia de la corporeidad en el cristianismo. Pero, esos capítulos, incluso sus alcances más importantes, se suspenden o invierten su sentido si se miran desde su idea de la primera prevaricación o pecado original.

⁵⁰ *Obras de San Agustín. La Ciudad de Dios*, 878.

Interesa comentar brevemente algunos campos temáticos: transgresión, desnudez, obediencia y desobediencia. Debe decirse desde un inicio que lo que sostiene toda la reflexión de Agustín en el Libro XIII es la idea según la cual el cuerpo es únicamente el soporte material de alma. Ésta, a su vez, es el soporte de la manifestación de Dios en el ser humano. Y Dios el soporte de todo lo existente. Pero ese Dios no vivifica sino que es memoria actualizante negativa de la culpa. De ahí proviene su doctrina de los dos tipos de muerte y de la inmortalidad relativa del alma. No es posible referirme aquí a estos temas. La transgresión a la que hace referencia Agustín es de orden ontológico o de afectación de “la naturaleza humana”. No consiste, por tanto, en un acto de la voluntad individual y su resultado, precisamente por lo anterior, consiste en una muerte extensiva a todos los descendientes de Adán y Eva – la primera transgresora y su víctima, según Agustín -. A pesar de mencionar en repetidas ocasiones la idea de la transgresión del precepto, no explica detenidamente cuál era específicamente ese precepto. En el capítulo 13 vincula, sin embargo, transgresión y desnudez. De esta vinculación se desprende una teología de la mirada.

El precepto quebrado y el castigo son lo mismo: la mirada. Mirar el cuerpo, lo otro de uno mismo, no es castigo sino principio. El uso del libre albedrío (*libere arbitrio*) que desencadena el castigo no incluye el tacto, ni el oído, ni la palabra, ni el olfato. Únicamente la mirada. En el paraíso Dios lo mira todo, pero nadie lo mira a él. La mirada de Dios cubre la desnudez de Adán y Eva. Ellos no saben lo que es la desnudez. La ven pero no la miran. La facultad de mirar estaba destinada a Dios. El anhelo de mirar, lo divino en la pasiva actividad de ver, es lo que precipita, en la narración de Agustín, el castigo. Pero, como he dicho, el castigo debe ser invertido: la lucha por mirar no es castigo. El castigo consiste en permitirle al ser humano ordenar y desordenar el campo de su visión. Dios era el ordenador, la mirada ordenadora que colocaba la creación finalizada ante la visión de Adán

y Eva. Pero ellos deseaban ser creadores y por eso se apresuraron a mirar. Para Agustín, y su exceso genital, lo primero que Adán y Eva miran en su desnudez. Es decir, reubican y potencian sus cuerpos en ámbito de placer. La visión es mimética. Empata, si se quiere, todo en una serie de eventos que pueden o no ser funcionales. La mimesis es inocua. La visión exagera el no haber y, sin paradoja, el castigo para Agustín es la exuberancia. Porque con la mirada la exuberancia deja de ser exterior al que mira y pasa, no necesaria pero posiblemente, a constituirle. El Dios que mira es el Dios que castiga. Pero, ahora ese Dios también puede ser mirado. En el conflicto de las miradas Agustín sugiere que es deseable la muerte martirial. La escena del martirio para Agustín puede sintetizarse así: el verdugo le pregunta al cristiano: ¿deseas mirar? Y él responde: Veo a Dios en el patíbulo. Sin embargo, Agustín anticipa con su cautela una dialéctica de la mirada: la mirada también es castigo y vigilancia y no únicamente creación. Pero la renuncia a esa dialéctica no constituye alternativa sino radicalización del castigo. Conviene hacer una mención breve sobre el libre albedrío y la mirada. Si miramos por propia voluntad – inevitablemente corrupta desde el pecado original – pecamos y si miramos por la voluntad de Dios entonces no miramos nosotros sino él a través de nosotros. Así permanecemos en el ámbito del puro ver.⁵¹ La mirada es, cabe decir aquí, pre-interpretativa es una condición de posibilidad.

El castigo es la mirada y la mirada es lo que provoca el castigo. Mirar es facultad de Dios, así que en el fondo la divinización es la primera transgresión. Lo que se mira en Agustín, casi inequívocamente, es el cuerpo como campo de placer. Aceptar el castigo como justo es la renuncia de la mirada. La negación de lo

⁵¹ Para un comentario europeo a estos problemas desde Agustín, el jansenismo y Pascal ver Leszek Kolakowski. *Dios no nos debe nada*. Traducido del inglés por Susana Mactley Marín. Barcelona: Herder, 1996.

*El castigo es la mirada
y la mirada es lo que
provoca el castigo.
Mirar es facultad de
Dios, así que en el
fondo la divinización es
la primera transgresión.
Lo que se mira en
Agustín, casi
inequívocamente, es
el cuerpo como campo
de placer.*

divino o de la divinidad del ser humano. La recuperación de lo divino, para Agustín, ocurre de forma plena en la muerte martirial. El castigo es justo y universal: la no aceptación de la desemejanza entre Dios y uno mismo debe ser reprimida constantemente para que no resurja. En Agustín, a partir de lo anterior, hay un reubicación del tema de la *theosis* (divinización – deificación humana). Uno de los registros más significativos de *theosis* en la teología patristica se encuentra en *De Incarnatione Verbi* de Atanasio⁵² (c.296-373), ahí afirma que Dios se hizo carne para que nosotros nos hiciéramos Dios. Aunque la idea de la divinización constituye un debate⁵³ puede decirse que desde la postura de la desemejanza la deificación se torna imposible en la carne y llega a ser posible únicamente en la muerte de algunos elegidos. La frase “se hizo humano” muta para convertirse en “se hizo culpa” para que no pudiéramos ser Dioses.

Un último comentario. Michel Foucault (1926-1984) en *Vigilar y castigar* acuñó el concepto tecnología política del cuerpo.⁵⁴ Con ese concepto quería designar las fuerzas y saberes que tienden al

⁵² *De Incarnatione Verbi* 54:3. Disponible en http://www.monachos.net/library/Athanasius_of_Alexandria_On_the_Incarnation_of_the_Word.

⁵³ Stephen Finlan y Vladimir Kharmalov, editores. *Theosis: Deification in Christian Theology*. Oregon: Pickwick, 2006, 122ss, para una discusión más amplia sobre la deificación en Agustín; Norman Russell. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. New York: Oxford University Press, 2006.

⁵⁴ Michel Foucault. *Vigilar y castigar*. Traducido del francés por Aurelio Garzón del Camino. Trigésimo cuarta edición. México, D.F.: Siglo XXI, 2005, 32-33.

sometimiento de la corporeidad. Explica, acertadamente, que esta tecnología no posee una única fundamentación o genealogía. Su lógica y operacionalización es discontinúa y aparece en los intersticios de todas las relaciones sociales. A mi parecer un elemento fundacional de la tecnología política del cuerpo es la noción y proceso de culpabilización de la carne que tiene en Agustín un punto de inflexión definitivo. La culpa de la carne es originaria porque tiene su explicación, estrictamente hablando fuera de ella, pero va hasta su fondo y lucha por no salir jamás. La culpa cerca, marca, doma, somete a suplicio, somete a trabajos, obliga a ceremonias y exige del cuerpo unos signos. La culpabilización es una práctica social y como tal no es unívoca. Puede constituirse en lugar de explicación, de justificación y de proyección. No solo quiebra sino que funda y crea civilidades, modos de estar con otros. En la hagiografía que son *Las Confesiones* la culpa es originaria y por eso está exenta de todo examen. Además, nada puede examinar la culpa porque precisamente ella inhabilita el deseo de la mirada. Deshabilitada la mirada, se cancela la razón y entonces sólo queda regular la forma en la que se existe como culpable. Se puede salir, gritar y reclamar absolución o negar toda acusación como falsa o se puede obedecer y esperar a que llegue por sí sola la *pax romana*. La rebelión como exposición de la culpa total y, por eso el castigo pleno, es un tema fundamental para América Latina.

4. DOLOR IV: EL DIOS INVISIBLE Y LA VISIBILIDAD DE LA CARNE

Ya era muerta mi adolescencia mala y nefanda y entraba en la juventud, siendo cuanto mayor en edad tanto más torpe en vanidad,

*La rebelión como
exposición de la culpa
total y, por eso el
castigo pleno, es un
tema fundamental
para América
Latina.*

hasta el punto de no poder concebir una sustancia que no fuera tal cual la que se puede percibir por los ojos.⁵⁵

Agustín es el fundador de la duda. Pero la duda sobre sí y sobre lo visible y, como he mencionado, sobre lo que puede mirarse. Por eso, clamaba por cerrar sus ojos. De lo que duda más severamente y que quiere hacer desaparecer es la idea del Dios corpóreo. ¿La nada es el vacío o la llenura del espacio? Agustín se ha preparado una respuesta a esta pregunta pero en el Libro VII ofrece largos comentarios al respecto. Dios es el creador de todo, pero el todo corruptible se vuelve nada ante el vacío o la invisibilidad de Dios. La carne es creada por Dios pero no puede estar en él. La llenura radical del espacio ocurre en el coito. Por eso, en el Libro VIII Agustín narra extensamente la forma en la que Dios lo liberó del vínculo del deseo del coito.⁵⁶ El pene en castidad es vacío e invisible. Es la carne contenida que se amputa subjetivamente. La visibilidad y/o invisibilidad del pene es llevada a sus últimas consecuencias en la vida monástica, que Agustín admira, entre otras cosas, por la *Vida de San Antonio* escrita por Atanasio.⁵⁷ La visibilidad del pene – carne incontrolable – hace que Agustín procure esconderse de sí mismo, “veíame y llenábame de horror, pero no tenía adónde huir de mí mismo”.⁵⁸ La huída de uno mismo precede, incluso en el san Antonio de Atanasio, la huída al desierto. Pero, Agustín hace de la huída del pene el exilio básico. La vida buena o la felicidad son incompatibles con la carne incontrolable. La estética del santo incluye, desde san Antonio, el ocultamiento de la carne. Pero no se trata de un atuendo sino de una transformación: procurar fundirse en la invisibilidad de lo interior.

⁵⁵ *Las Confesiones*, 267; *Conf.* VII, 1, 1.

⁵⁶ *Las Confesiones.*, 323; *Conf.* VIII, 6,1.

⁵⁷ *Las Confesiones*, 325; *Conf.* VIII, 6, 15.

⁵⁸ *Las Confesiones*, 327; *Conf.* VIII, 7, 16.

El lenguaje de Agustín es plenamente genital y culpabilizante. El coito, hetero u homosexual, llena el espacio y lo satura, en el orgasmo, de lo incontrolable de la libido. El coito es el juego plenamente desordenado. La apropiación y entrega de cuerpos y voluntades. Por eso no es únicamente el orgasmo lo que satura sino toda la carne. A la penetración le antecede la penetración de la mirada y la omnipresencia del tacto. El coito, para Agustín, no ocurre sino que nos ocurre, nos traspasa. ¿La carne nos hace monstruos? No, la carne es el monstruo.

Agustín interpreta la guerra entre los 'miembros', tan vívidamente descrita en Romanos 7, como "la lucha entre la voluntad y la lujuria"...

Pero ¿de dónde nacía este monstruo? ¿Y por qué así? Manda el alma al cuerpo y le obedece al punto; mándase el alma a sí misma y se resiste. Manda el alma que se mueva la mano, y tanta es la prontitud, que apenas se distingue la acción del mandato; no obstante, el alma es alma y la mano cuerpo.⁵⁹

El monstruo es la incertidumbre, la mirada que se siente acosada por la exuberancia y decide deleitarse. Si bien el *orgullo* (“el apetito de una exaltación exagerada”) fue “el principio del pecado”, la *lujuria* fue una consecuencia penal. De modo que esta lujuria es la marca infalible de nuestra condición caída y continúa siendo la maldición de la humanidad hasta la resurrección. Agustín interpreta la guerra entre los ‘miembros’, tan vívidamente descrita en Romanos 7, como “la lucha entre la voluntad y la lujuria” y persiste en la vida del santo más piadoso hasta su muerte, cuando finalmente se despojará “del cuerpo del pecado y de la muerte”. Por lo tanto, la naturaleza

⁵⁹ *Las Confesiones*, 331; *Conf.* VIII, 10, 21.

pecaminosa o carnal no es algo que pueda ser destruido por un acto de la gracia divina, sino que es algo constituyente de nuestra humanidad misma, como miembros de una raza caída. Por eso, la buena vida es la certeza en la irrevocabilidad de la representación.

Agustín vence el tormento de la visibilidad de la carne que nos narra en el Libro VIII a partir de la obediencia a un texto. La obediencia al texto – lo visible de la invisibilidad de Dios – de Pablo en su carta a los Romanos 13,13. Se trata de un texto que sugiere, para sus destinatarios iniciales, una vida revestida de Jesucristo y que abduquen del cuidado excesivo de la carne. Agustín inhabilita y actualiza el texto. Lo inhabilita porque socava de entrada su posible significado o recepción anterior. El texto pierde toda identidad y es asumido como palimpsesto degradado. Lo actualiza, por otra parte, al reivindicarlo como lugar – sumamente azaroso – de pensar su propio presente. Pero es una actualización incompleta o falseada ya que muy pronto el texto es cancelado y llevado en una dirección que se ha prefijado desde el inicio. La escritura cristiana comienza a convertirse en un lugar de confirmación más que de discusión. Es la lectura como pulsión de muerte hermenéutica.

CONCLUSIÓN

Lo que hace Agustín en *Las Confesiones* no es simplemente reprimir o prohibir. Sino modelar, a partir de una de una hagiografía atenuada, las fronteras entre lo santo y lo profano. Agustín provee una oferta de sentido. No clausura cualquier posibilidad de sentido. Él subsume contenidos cristianos en una narración que cancela el tiempo para hacer de su presente una especie de escatología realizada. No hay simple prohibición sino exhibición de la vida buena y de las miserias de la razón y el placer. El momento teofánico es el momento del apaciguamiento completo de la mirada. Se educa la mirada, en primer

lugar, y se la destruye posteriormente. Agustín está entre la represión y la modelación edificante. El erotismo de la invisibilidad de la carne.

¿Será que el pecado original, la culpa universal y la imposibilidad de mirar son constitutivos del cristianismo? ¿Podemos pensar desde y con los cristianismos inhabilitando las narraciones que hacen del cuerpo-carne el dolor? ¿Pueden los cristianismos latinoamericanos hacer un inventario de sus raíces y relatos corporales y decidir lo que pueden y deben hacer con las narraciones de los cristianismos vencedores? ¿Qué si lo finito no es otra cosa que la inmanencia plena de la infinitud? ¿O si lo finito no tiene fin sino es la única forma que tenemos para referirnos al punto donde ya no podemos dar cuenta de nuestras carencias? El horizonte de lo no-saciado, no-alcanzado y negado abre un horizonte para lo trascendente – no categorías trascendentales – que no es fundacional sino movilizador.

Agustín forma parte de tramas y productos culturales actuales. Es actualizado negativamente para procurar fundar una nueva cristiandad. Ésta habla en público con asco de lo que disfruta – como el devorador exacerbado – en privado.⁶⁰ Es la luz más oscura. Y en tiempos en que éstas son las luces es mejor un poco de oscuridad. Entonces, la línea discontinúa a través de la cual llega a nosotros Agustín se nos presenta como campo de disputa y hace de nuestra memoria y cuerpo un campo de batalla. Porque las nuevas narraciones de cristiandad ubican su última (anti)esperanza en la posibilidad de triunfar políticamente entre las sábanas, los parques y las caricias.

Pero Agustín también lega preguntas y lanza inquietudes que no pueden solucionarse con el simplismo del todo o nada. ¿Qué hacer

⁶⁰ Dos ejemplos escritos: Mariano Fazio. *Desafíos de la cultura contemporánea para la conciencia cristiana*. San José: Promesa, 2002, 40-58; Joseph Ratzinger (Benedicto XVI). *Carta Encíclica. Deus Caritas Est*. Vaticano: Vaticana, 2006.

con lo indecible constituyente? ¿Qué hacer con la cautela agustianiana ante el exceso y la ostentación que pretende conocerlo todo y cristalizar la socio historia? ¿Cómo enfrentar el testimonio del agotamiento de la palabra en Agustín en un continente cuyas palabras se ganan con sangre y dolor? ¿Qué hacer con la recurrencia cristiana sobre el cuerpo y la genitalidad en el tiempo de exposición/mercantilización exacerbada de lo privado/prohibido/intercambiable? La solución a las reservas, miedos y dietética sexual de Agustín no parece ser la hiper-genitalización de las relaciones a las que asistimos. Pero tampoco parecen constituir alternativa las lecturas des-carnalizadas del amor cristiano. Sobretudo cuando esa des-carnalización tiene una raíz, ahora inevitablemente matizada pero no agotada, de desprecio por la diferencia y el goce sexual abierto y testimoniado públicamente. En realidad ha dejado de constituir alternativa humana universal cualquier tipo de práctica que desee fundamentarse en lo cristiano. Por que, entre otras cosas, lo cristiano no es, sino que, en la mejor de las situaciones, se está produciendo. Y lo que se está produciendo no se afirma en la autoridad de lo que dice ser sino en la justicia de su testimonio. Desde la idea del Dios carnal se puede afirmar que los cristianismos tienen la posibilidad de fundar un erotismo que en un mismo movimiento critique la mercantilización o genitalización de la sexualidad y afirme una cultura del placer y goce donde el *eros* produzca uno o varios estallidos que subviertan todos los rituales de devoración.

Lo herético comienza a parecer horizonte de oportunidad⁶¹ y, posteriormente, comienza a aparecer inexistente. Inexistente no porque no existan los cuerpos destrozados de los herejes. Sino porque hacemos justicia a su memoria si cancelamos y destruimos el campo semántico que los lleva una y otra vez al momento tormentoso de su

⁶¹ Gerd Lüdemann. *Heretics: The Other Side of Early Christianity*. Traducido del alemán por John Bowden. Philadelphia: Westminster/John Knox, 1996.

asesinato. Lo herético o el hereje son un a priori, víctimas archivadas y recicladas para volver a castigar. Sin herejías los cristianismos animan a mirar. ¿Por qué seguir refiriéndonos a nosotros mismos o a los otros con el lenguaje de los que vencieron? Acaso nos está clausurada la posibilidad de darnos otros lenguajes para referirnos a las tensiones y conflictos que significa producir una o varias vivencias cristianas en y desde América Latina. Porque decirnos latinoamericanos es hacer referencia a un pasado convulso que tiende a convulsionar nuestro futuro. El presente parece estar ubicado en un lugar donde todavía no nos decimos a estar definitivamente. Quizá porque nuestro presente todavía no es nuestro. Sino el resultado de arrebatos, prohibiciones y usurpaciones que nos deberían producir furia. Porque la furia es el principio de la teología. La admiración parece una sustracción, una forma de hacerse a un lado de un camino que por transitado parece inconmensurable.

Agustín nos deja su dolor corporal-carnal pero lo remite al campo del castigo justo y de la imposibilidad de la mirada. Pero remitir al campo del castigo el dolor sentido en el cuerpo no es un proceso transparente. En él Agustín ha involucrado todas las narraciones cristianas fundacionales. El proceso, por lo tanto, hace necesario volver a pensar los cristianismos y todas sus raíces y despliegues. ¿No será que en el proceso de actualización negativa de los cristianismos que conoció Agustín ha quedado lesionada de forma permanente la capacidad de nuestra memoria con respecto a los otros cristianismos? Releer a Agustín nos coloca en un sector cercano a la suspensión temporal de las prácticas que se desean cristianas para producir varios procesos de discusión sobre lo que podemos hacer o no hacer dentro o fuera de eso que denominamos cristianismo. Releer a Agustín es hacer una historia del presente.

¿Porque no repensar las prácticas cristianas desde la suspensión del pecado original y sus despliegues en nuestro cuerpo y memoria y

comenzar a pensar desde la *theosis* o divinización que ha relegado la culpa agustiniana? Asumir el riesgo de pensar desde la divinización es aceptar la responsabilidad cósmica que tenemos. No es el riesgo de la soledad, sino la posibilidad y necesidad de constituirnos comunidades humanas. ¿No tendremos acaso ya el acervo suficiente para, desde América Latina, suspender el pecado original, la cautela ante la diferencia y goce sexual y la autodeterminación responsable de nuestros cuerpos y memorias? La memoria borrada del horizonte cristiano de la *theosis* adelante el trabajo político de re-escribir en clave de responsabilidad-liberación, goce y carne los momentos fundantes de nuestras tradiciones cristianas. Los cristianismos no sólo pueden ofrecer conciencia de finitud a la modernidad occidental sino, desde la negatividad, el anuncio de las posibilidades de lo existente para saciar lo no saciado. No únicamente cautela y reposo sino vértigo y anhelo.

Agustín registra la pretensión y desde luego pregunta: ¿pero la pretensión de la auto-fundación no lleva acaso en su mismo punto de partida su imposibilidad? ¿No es la pretensión de conciencia de la plena conciencia la otra cara de la inconsciencia de la mala conciencia? Pero, no se trata aquí de afirmar la conciencia de la plena conciencia, sino de pensar y pensarnos desde el dolor, de tratar de mirar al rostro lo horroroso concreto y tratar de transformarlo. Que no haya más devoradores ni devorados.

Hay que volver a los errores sedimentados en nuestro pasado. Animarse y animar para que lo efímero y finito no genere dudas sino fiestas. El fundamento de lo verdadero es el cambio. Lo que “verdaderamente es” podría ser el impedimento permanente de nuestro intento por producir humanidad latinoamericanamente.

Jonathan Pimentel es costarricense, bautista, profesor de teología sistemática en la Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión y profesor visitante en la Universidad Bíblica Latinoamericana.

VIDA Y PENSAMIENTO
VOL 28, No. 2 (2008) 51-70

El dolor de las humanas

RUBY ZÁRATE CARRIZO

Resumen: En este artículo se pretende mostrar el dolor inherente a la vida humana y específicamente las vivencias dolorosas de las mujeres. Por medio de las etapas del ciclo vital se explora la experiencia cotidiana bajo una mirada psicosocial. Mediante una síntesis de los relatos de las mujeres se va denunciando desde el dolor de la herida y el abandono hasta el dolor del vacío y la existencia. A través de la lectura del dolor, si bien se destacan las consecuencias destructivas en la vida de las mujeres también se deja entrever la fuerza del coraje, el trabajo personal y la responsabilidad de la propia sobrevivencia.

Abstract: This article seeks to show the pain inherent in human life and specifically in the painful life experiences of women. The stages of the human life cycle provide the backdrop for exploring everyday life experiences from a psychosocial perspective. Through a synthesis of women's stories, pain – from abandonment through emptiness – is denounced. Although the destructive consequences of pain in women's life are emphasized, the article also reveals the courage, personal effort and responsibility involved in the struggle for survival.

Palabras clave: vivencias de las humanas, dolor emocional, violencia de género, sobrevivencia.

Key words: struggle of human beings, emotional pain, gender violence, survival.

INTRODUCCIÓN

Es una tarde de lluvia...esa lluvia tropical, fuerte, sonora, que se levanta al tocar el suelo y vuelve a caer...y es con cada gota que vienen los recuerdos, los sonidos de las palabras de las mujeres...esas voces que inundan de llanto lo cotidiano. Son voces suaves y fuertes, se oyen como murmullos y se convocan al unísono...estas voces cuentan la historia de algunas experiencias de mujeres que se han atrevido a romper el silencio. Estas mujeres hablan de episodios de vidas desconcertadas y estremecidas por el dolor.

Escribo estas líneas para dar expresión no solo al dolor de las heridas vividas por las mujeres en sus vidas y en la mía propia, sino también al coraje para sobrevivir y la fortaleza de aceptarse a si mismas. Hablamos de ese dolor que ha echado raíces y se experimenta en el cuerpo, en la mente, en las emociones, en el espíritu. No pretendo exagerar el dolor ni minimizar las respuestas fragmentadas ante la cotidianidad. En el viaje de la vida todas las personas experimentan dolor, y en el camino de las mujeres este dolor tiene nombre de mujer: Dolores, éste será el nombre que vincule a todas las mujeres, las que se han atrevido a las rupturas, al desconcierto, a la huida, a la confusión, al miedo, a la trasgresión, a la partida, a la llegada... Son mujeres valiosas, inteligentes, creativas, sabias... Como todas, se han reunido en un espacio emocional (psicoterapéutico) de complicidad, apoyo, re-lectura de saberes y vivencias para dar forma a la ruptura con lo establecido, a la apropiación de sus libertades y de sus propias vidas.

1. DOLOR

¿Qué hago con este dolor tan grande que siento dentro de mí? ¿Cómo enfrento el dolor emocional, espiritual y psicológico? ¿Por qué siento tanto dolor? Son algunas de las preguntas que nos hacemos

a lo largo de nuestra vida. Preguntas que dejan entrever la experiencia como asfixiante e inaceptable y la búsqueda de algo que nos alivie. Las emociones nublan la razón y el dolor puede llegar a ser tan poderoso que nos consume, distorsionando la forma en que nos vemos a nosotras mismas y al medio circundante.

El dolor se ha descrito como un fenómeno subjetivo que consiste en sensaciones corporales desagradables, sean éstas reales o potenciales.¹ C.G. Morris² señala que la sensación de dolor es un acontecimiento sensorial sumamente complejo...es razonable suponer que el dolor se origina cuando se estimula alguna clase de receptor al dolor. Pero no existe una relación sencilla entre los receptores del dolor y la experiencia de dolor.³

No obstante, el dolor emocional es uno de los más difíciles de describir, identificar o soportar. La mayoría de las personas intentan ubicar este dolor en alguna parte del cuerpo sin embargo, cuesta reconocer dónde duele dentro del cuerpo. El dolor se ha filtrado en todo el ser. Pese a que las personas difieren mucho en cuanto a la manera de percibir y reaccionar frente al dolor, nuestras ideas acerca del dolor pueden influir en cómo lo percibimos. Ante esto, R. Baron manifiesta que el dolor es una sensación universal, pero la percepción del dolor puede estar influida poderosamente por la cultura a la que se pertenece.⁴ Morse y Morse señalan que “Las diferencias culturales

¹“El dolor es una experiencia desagradable, sensorial y emotiva asociada con un daño que sufre el organismo”. Asociación Internacional para el estudio del dolor.1985.Consultado el 7 de abril 2007 en <http://www.es.wikipedia.org/wiki/dolor> .

² Charles G. Morris y Albert A. Maisto. *Psicología*. México: Pearson Educación, 2001.

³ Morris y Maisto, *Psicología*, 110.

⁴ Robert Baron. *Psicología*. Traducido del inglés por María Elena Ortiz. México: Prentice-Hall Hispanoamericana, 1998, 114.

observadas en la capacidad para soportar (o no soportar) el dolor parecen ser de naturaleza perceptual y reflejan los poderosos efectos del aprendizaje social”.⁵

Las vidas de las mujeres han sido traspasadas por el dolor. En muchas de ellas la resignación y la victimización han sido la respuesta al sufrimiento; en otras, ha sido la búsqueda de algún aprendizaje que les permita sobrellevar la experiencia de dolor o la hambruna emocional.

Cualquiera sea la interpretación que se haga del dolor, las heridas forman parte de la realidad en la vida de las mujeres. Como indica L. Boff: “Somos seres del grito. Hay momentos en que sentimos nuestra profunda pequeñez, el desamparo de nuestra fragilidad e impotencia. Nuestro corazón se encoge, la voz se quiebra en nuestra garganta, el amargor invade nuestra boca, nuestras manos se alzan suplicantes, y las lágrimas de desconsuelo o de desesperación fluyen de nuestros ojos”.⁶

2. EL DOLOR TIENE NOMBRE DE MUJER: DOLORES

2.1 Dolores Niña

La encontré muy pronto en mi camino, no llega a los diez años, sus ojos y cabellos son negros, su rostro refleja una mirada de miedo...ella se esconde detrás de su madre y sin palabras le dice -o

⁵ Morse y Morse. *Psicología* en Robert Baron, *Psicología*, 138.

⁶ Leonardo Boff. *El Señor es mi Pastor. Consuelo divino para el desamparo humano*. España: Sal Térrea, 2005, 19.

mejor dicho le ordena, corporalmente que se quede...pasado unos segundos se queda quieta, sentada y espera....¿será que esta niña no quiere escuchar preguntas o no quiere hablar de lo que duele?... ¿la intención de huir en esta niña sería la de no enfrentar el dolor?... ¿Qué le ha pasado en su vida? Toma lápices de colores y dibuja dos casas...ha sufrido una pérdida, su padre y madre se han separado, nadie aún le ha explicado que sucederá con ella. Sus afectos van de una casa a otra. Esta experiencia le ha roto un modelo de unidad, le está dibujando una fisura en el corazón... Dolores niña...ella dibuja unos trazos, elige crayones de color negro, sus rayas son firmes... este dibujo se revela detrás de una mirada con tristeza, enojo, impotencia...esta nueva experiencia le ha rayado su pequeño cuerpo ... le ha traicionado la confianza...ya el dolor se ha grabado con voces que dicen que no tiene que ser contado lo que ha sucedido....su pequeño cuerpo ha sido invadido...se ha provocado la herida y se están gestando los miedos...

El dolor de la herida y del abandono

Se abrió la herida...la tensión del miedo empieza a ser constante, la confusión, la tristeza, la vergüenza. Algunas niñas comienzan a dar señales de dolor físico, dolor en la cabeza, en el estómago. Se vuelven pasivas, temerosas del contacto. Se sienten solas, abandonadas, huérfanas de aquellos que tenían que protegerla y amarla. Las heridas del abuso sexual e incesto son experiencias que tienen graves consecuencias en la vida. El incesto constituye un abuso en una relación de poder, una traición a la confianza que daña a la niña dejándole significativas secuelas psicológicas.

El dolor de la orfandad y de la decepción psicológica no se plasma en un espacio vacío, se imprime en la piel convergiendo en un caudal de pensamientos dolorosos. Para Eliana Gil, “Las niñas maltratadas aprenden a través de sus experiencias a esperar poco de sí mismas y

de los otros. Generalmente, no se les ha enseñado a confiar y terminan viéndose a sí mismas como malas, locas o indignas de amor o atención. Así como las niñas maltratadas aprenden a verse de ese modo, también, pueden aprender a adoptar modos más positivos de verse a sí mismas y a los demás”.⁷

2.2 Dolores Joven

Ya llevamos un tiempo juntas, el dibujo ya no se limita al papel. El dolor se encuentra tatuado en el cuerpo y agujereado de pendientes...el rostro refleja desconcierto...nadie la acompaña, se acomoda en un sillón y estira sus largas piernas, con pulseras en los tobillos y aretes en los dedos de los pies. Su voz tiembla un poco y pronuncia las palabras que han dado algunas vueltas en su cabeza “¿Será que podré descubrir algo para mi vida, algo que quisiera hacer? ¿Le importo a alguien?” Su negativa está en el movimiento de su cabeza: “no quiero hacer lo que mi papá dice...no quiero ser como mamá...no quiero seguir lo que otros hicieron, no quiero, no quiero, no quiero”. Ella continúa su relato con voz entrecortada, este dolor ha penetrado con fuerza, es el poder de otros en ella. No se trata de cualquier poder, es ese poder que maltrata y usa la fuerza para robar el derecho a la integridad y a la paz.

Dolores joven no llega a los veinte años y su cuerpo ha sido maltratado, usurpado, se ha hecho adicta al alcohol, a las drogas, al sexo promiscuo, a las relaciones interpersonales conflictivas, a los intentos suicidas, al estudio sin vocación, a los idiomas de moda, a la desesperanza aprendida.

⁷ Eliana Gil. *Superando el dolor*. Traducido del inglés y reproducido con permiso de Dell/Bantam Book Publishers, Nueva York, 1983, 7.

El dolor de la violencia

Las mujeres jóvenes ya tienen un camino transitado, mediado por el dolor de la violencia, cargan en sus cuerpos abusos, enfermedades y adicciones. Corsi expresa que

Para que la conducta violenta sea posible, tiene que darse una condición: la existencia de un desequilibrio de poder, que puede estar definido culturalmente o por el contexto, o producido por maniobras interpersonales de control de la relación. En el ámbito de las relaciones interpersonales, la conducta violenta es sinónimo de abuso de poder, en tanto y en cuanto el poder es utilizado para ocasionar daño a otra persona. Es por eso que un vínculo caracterizado por el ejercicio de la violencia de una persona a otra se denomina relación de abuso.⁸

Edda Quirós señala: “Al igual que la violencia contra los niños y las niñas, la violencia intrafamiliar contra las mujeres es un reflejo de la desigualdad e inferiorización (se les ha dicho que son incapaces, minoría, incompletas) que se ha construido para las mujeres en esta sociedad de poder de unos sobre otros”.⁹ Muchas mujeres no han tenido la experiencia de ser amadas y sentirse seguras al mismo tiempo. Es el poder del amor el que sana, el que honra la confianza y acompaña en el proceso de sanidad y hace que las mujeres se sientan valiosas y especiales.

El dolor de la desesperanza

La desesperanza se aprende en el transcurso de las situaciones vividas por las mujeres donde han experimentado el no tener control

⁸ Jorge Corsi. “Violencia intrafamiliar. Una mirada interdisciplinaria sobre un grava problema social” en Edda Quirós Rodríguez. *Sentir, pensar y enfrentar la violencia intrafamiliar. No1 Colección Metodologías No7*. San José, Costa Rica: Centro Nacional para el Desarrollo de la Mujer y la Familia, 1997, 31.

⁹ Quirós, *Sentir, pensar y enfrentar*, 45.

sobre sí mismas y han perdido la motivación para seguir intentando nuevas soluciones. Ante las vivencias de agresión, frustración y dolor las mujeres pierden la capacidad para rebelarse y controlar los diferentes escenarios. La reacción inmediata es de renuncia a creer que pueden hacer algo. En ellas se ha dañado la capacidad de aprender nuevas alternativas de vida.

Para L.Walker “las mujeres agredidas tienen mucha dificultad para salir de una relación de abuso ya que ellas se encuentran funcionando desde las creencias de invalidez, la percepción llega a ser una realidad y ellas llegan a ser pasivas, sumisas y desvalidas. Permiten que cosas, que a ellas les parece están más allá de su control, en realidad, se salgan de su control”.¹⁰ No obstante, la misma autora señala algunos ejes de apoyo para las mujeres:

- ◆ Cambiar sus expectativas de fracaso para invertir la tendencia cognoscitiva negativa.
- ◆ Ayudarlas a sentir lo que significa tener éxito cuando se toman iniciativas y decisiones.
- ◆ Aumentar la motivación y niveles de aspiración.
- ◆ Apoyarlas para que encuentren respuestas más variadas y eficaces para un mismo problema.
- ◆ Ayudarles a reconocer que tienen la capacidad de afectar y cambiar con su comportamiento las diferentes situaciones.

¹⁰ Leonore Walker. “Temas sobre Violencia contra mujeres y niñas” en Quirós, *Sentir, pensar y enfrentar*, 116.

2.3 Dolores Adulta

El sendero ha sido largo, difícil de transitar. El dolor está en el cuerpo, los afectos son rechazados, el pensamiento se ha confundido, la enfermedad ha llegado. Dolores decide vivir, arriesgarse a crecer en una nueva dimensión.

La enfermedad es el dolor que está en la memoria del cuerpo, que invade el cuerpo, nuestros cuerpos, a nosotras mismas.

El dolor de la enfermedad

El impacto del abuso sexual evidencia heridas emocionales que se ven reflejadas en diversos problemas. La enfermedad es el dolor que está en la memoria del cuerpo, que invade el cuerpo, nuestros cuerpos, a nosotras mismas. El pasado pesa mucho y el cuerpo no olvida. Las mujeres se defienden con mecanismos de negación que permiten ocultar los recuerdos dolorosos, pero no eliminar el dolor. Las dolencias ponen en peligro la salud y se manifiestan en diversos síntomas.

El cuerpo no está enfermo aisladamente, cuando hay dolor físico casi siempre hay dolor emocional. Los síntomas de la enfermedad física no se pueden considerar un castigo, también pueden verse como indicadores, oportunidades, tareas que hay que aprender y que nos permiten la superación. La idea de que la enfermedad del cuerpo está causada por las emociones negativas no es nueva.

Todas las personas tenemos un equilibrio entre las demandas de la vida y los recursos que poseemos. Cuando las demandas sobrepasan los recursos internos con que contamos, el estrés se vuelve crónico y comienza la enfermedad. La enfermedad nos revela que el equilibrio interno está roto, que se ha perdido la armonía y la conexión consigo misma. Algo nuevo emerge, la enfermedad se convierte en la posibilidad de conocernos mejor.

El dolor de la dependencia emocional

La dinámica de la relación entre mujeres y hombres está marcada en muchos casos por agresiones, humillaciones y en muchos casos mediada por dificultades económicas, aislamiento del entorno y amenazas. Se trata de un amor mal entendido que las mujeres alimentan con varias formas de servidumbre. Para Coria “La necesidad de ser amada, el temor a no serlo y la pretensión ilusoria de garantizarse el amor satisfaciendo los deseos ajenos forman una tríada tenaz y persistente con la que muchas mujeres justifican cualquier autopostergación”.¹¹

La dependencia afectiva experimentada por las mujeres se encuentra basada en mecanismos de manipulación y exigencia hacia los otros. La ruptura con este deseo de estar apegada a alguien o la necesidad de complacer por miedo al rechazo es algo que puede realizarse. Revisar los apegos y amarse a sí misma como el único camino hacia el amor verdadero a los otros, es algo que puede aprenderse.

2.4 Dolores en la mitad de la vida

Para Dolores muchos de los obstáculos han desaparecido o ya no importan como antes. La enajenación producida por la actividad constante es algo que se ha desvanecido. Algunas compañeras de camino se han marchado para no volver. Se han disipado los espejismos de las esperanzas, de las creencias mágicas, de los mitos preferidos, de las búsquedas sin sentido. Dolores se percibe distinta, lo que solía hacer ya no lo ejecuta con la misma fuerza. Su cuerpo ha ido cambiando como también sus ideas, sus relaciones con los otros, con el medio, con la naturaleza. Se encuentra a mitad del camino y

¹¹ Clara Coria. *Las negociaciones nuestras de cada día*. Buenos Aires: Paidós, 1997, 64-65.

se pregunta si acaso se ha equivocado en la forma de vivir, si lo que ha hecho hasta el momento merece ser revisado.

Ha comenzado a adquirir conciencia de su género y la necesidad por entender la asimetría existente en las relaciones de poder entre varones y mujeres, y que perpetúa la subordinación y desvalorización de lo femenino frente a lo masculino. Para Dolores se hace evidente que esta asimetría determina prácticas cotidianas que niegan los derechos de las mujeres y reproducen la inequidad entre los sexos. Comprende que el factor de vulnerabilidad radica en el solo hecho de ser mujer.

El dolor del cambio

La fisiología del cuerpo ha cambiado, los mandatos sociales han cambiado y muchas mujeres no saben que hacer con y para ellas mismas. Las mujeres temen envejecer. Las promesas mágicas de la publicidad envuelven a las mujeres en regímenes y recetas, que les darán resultados, y si fallan, quizá sólo sea culpa de ellas. “¿Se dan cuenta...de que venden tristeza y desconcierto?”¹²

¿Cómo podemos representarnos a nosotras mismas, definirnos y afirmarnos? Muchas mujeres quieren desconocer que la edad incrementa el cansancio, que la vida las ha maltratado y que se encuentran a la puerta de una etapa de confrontación casi hasta con su identidad. Algunas no quieren percatarse de dónde se encuentran respecto de su edad. “La edad no hace más que agregar pruebas de que el cuerpo que habita en nuestra mente es a

Muchas mujeres quieren desconocer que la edad incrementa el cansancio, que la vida las ha maltratado y que se encuentran a la puerta de una etapa de confrontación casi hasta con su identidad.

¹² Michèle Thiriet y Suzanne Képés. *Mujeres de 50 años. Como vivir plenamente tu nueva etapa.* Traducido del francés por Lili Berni. Argentina: Javier Vergara editor, 1987, 47.

menudo muy diferente del cuerpo real (..) Tal vez una de las grandes recompensas de la edad sea que nuestro cuerpo nos perdona menos y por lo tanto nos transmite más rápido sus advertencias: no como una traición, sino como sabiduría”.¹³

El dolor de la pérdida: el duelo

La sumatoria de las pérdidas es cuantiosa y el resultado es la vulnerabilidad. Las pérdidas, las tragedias y por consiguiente las crisis en la vida de la humanidad son acontecimientos inevitables. Construimos y reconstruimos nuestras identidades como sobrevivientes a una pérdida negociando con la realidad que tenemos que enfrentar. Nuestra identidad se resquebraja porque somos en relación a los otros, nuestra identidad se transforma, ninguna será igual después de la pérdida.

Para las mujeres aferrarse (a personas, lugares físicos), ha sido el hilo conductor de las vidas como si de esta forma se salvaran del dolor. Bucay refiere “El dolor de la pérdida no tiene tanto que ver con el no tener, como con la situación concreta del mal manejo de mi impotencia”.¹⁴

La muerte de seres queridos, las rupturas amorosas, la partida de los hijos, el cambio o pérdida de trabajo, las enfermedades crónicas y/o terminales, el divorcio, el traslado a otro país son algunas de las pérdidas a las que las mujeres tienen que hacerle frente. El mismo Bucay señala “Elaborar el duelo significa ponerse en contacto con el vacío que ha dejado la pérdida de lo que no está, valorar su importancia y soportar el sufrimiento y la frustración que comporta su ausencia”.¹⁵

¹³ Gloria Steinem. *Revolución desde adentro*. Buenos Aires: Atlántida, 1995, 284. 297.

¹⁴ Jorge Bucay. *El camino de las lágrimas*. México: Océano, 2002, 46.

¹⁵ Bucay, *El camino de las lágrimas*, 85.

2.5 Dolores en los sesenta

El camino se ha hecho un poco más silencioso, para Dolores los pasos y movimientos se han vuelto más lentos, ya las voces no se escuchan con la fuerza de antes, los hijos, las hijas han dejado el nido, las lágrimas se deslizan suavemente por las mejillas, es un llanto de dolor que no tiene testigos ni protagonistas, las recriminaciones, las traiciones, los reproches parecen lejanos. Dolores tiene una mirada nostálgica ese dolor parece reservado, solitario; ella hace lo mejor que puede con lo que siente. Los días son largos para tantas preguntas sin respuestas, Dolores ha sobrevivido y sigue adelante con el deseo de superar la incertidumbre y cerrar la brecha entre el sentir y el pensar.

El dolor del silencio... de la soledad

La mujer tiene que afrontar la soledad y empezar a construirse una vida nueva, una vida de persona sola. Sin lugar a dudas, en esta etapa el asumir la propia vida con responsabilidad y el enriquecimiento de la intimidad es muy beneficioso para relacionarse con los demás.

La tarea de la soledad supone la comprensión del significado de la soledad y del lugar que ocupa en nuestra vida. A través de ella aprendemos a ser más autosuficientes e independientes, capaces de utilizar mejor el tiempo que estamos solas, para la tranquilidad, el enriquecimiento, la creatividad y la neutralización de las sensaciones de tristeza, aburrimiento y ansiedad. Si aprendemos a soportarnos, a sentirnos cómodas con nosotras mismas, a asumir la libertad y la responsabilidad, a hablarnos de diferentes maneras acerca de lo que experimentamos y sobre nuestra situación, a disfrutar con nuestra propia compañía, firmaremos la paz con nosotras mismas. Encontraremos el ansiado equilibrio y la serenidad.¹⁶

¹⁶ Carmen Alborch. *Solas. Goces y sombras de una manera de vivir*. Madrid: Temas de Hoy, 1999, 26.

2.6 Dolores anciana

El caminar llega a su término, el silencio es lo único que Dolores escucha, los pensamientos se han revisado una y otra vez, se ha recuperado la vida, el tiempo y el espacio, se pinta los labios y se coloca los collares y pulseras que tanto le gustan. Ella aún trabaja, a veces llora al hablar y recordar a los que ya se han ido. Ya nadie queda, las amistades están partiendo una a una, la familia se ha multiplicado, cada uno está construyendo su propia historia. Las dolencias se intensifican por las noches que se hacen largas e interminables, allí el vacío lo es todo. Dolores vive la violencia moral en la falta de respeto a su edad y dignidad. No cuenta con jubilación, no se respeta su derecho al retiro, a la pensión económica y al reconocimiento social por su dedicación a la familia y su contribución a la vida pública.

El caminar de Dolores le ha llevado a conocer sus derechos: a la salud, al trabajo, a una familia y comunidad que respete su derecho a una vida digna, y que se valore la vejez como una etapa de la vida socialmente útil y placentera. Dolores ha sobrellevado sus penurias desde niña y ha proyectado su fuerza interna hasta la vejez. Ésta etapa también la vive como de crecimiento y maduración ya que ella es y será una sobreviviente y además la única protagonista de su proceso de envejecimiento.

El dolor del vacío y la existencia

Dolores parafrasea a *La mujer rota* de Simone de Beauvoir: “Estoy sentada. Y miro esas dos puertas... Cerradas. Una puerta cerrada, algo que acecha detrás. No se abrirá si yo no me muevo; jamás. Detener el tiempo y la vida... La puerta se abrirá lentamente. Implacablemente. Estoy sobre el umbral... Tengo miedo”.¹⁷

¹⁷ Simona de Beauvoir. *La mujer rota*. México: Hermes 1981, 263-264.

Dolores está en la última etapa del ciclo vital, y es en este período donde las ancianas le temen al dolor, a la falta de dignidad y a la despersonalización que podrían experimentar durante una enfermedad terminal, así como la posibilidad de morir solas. Algunas se preocupan por agobiar a sus parientes con los costos de su hospitalización o cuidado de enfermeras.¹⁸ Las mujeres de la tercera edad no sólo se enfrentan a la discriminación sexual y por edad sino que también a la pobreza lo que incide en la desolación y baja autoestima.

El caminar de Dolores le ha llevado a conocer sus derechos: a la salud, al trabajo, a una familia y comunidad que respete su derecho a una vida digna, y que se valore la vejez como una etapa de la vida socialmente útil y placentera.

Envejecer es un proceso continuo en el cual estamos involucradas todos los días. Al nacer, empezamos nuestra larga (o quizá no tan larga) caminata hacia la muerte. Así como el círculo de las estaciones del año, nuestra vida también es un círculo. Nacemos desde lo misterioso y desconocido. Aparecemos acá en la tierra, vivimos acá, comemos de la tierra, y al final, regresamos otra vez a este “misterioso desconocido”.¹⁹

3. REFLEXIONES FINALES EN LA VIDA DE DOLORES

Si bien, desde muy temprano en la vida, las heridas se iniciaron con la falta de apoyo, el abandono y la violencia, al pasar los años Dolores se convirtió en una sobreviviente.

¹⁸ Morris y Maisto, *Psicología*, 402.

¹⁹ Helen Carpenter y Mary Judith Ress, eds. “El otoño de las mujeres”, *Conspirando* 29 (1999) 7.

Sanarse, curarse es una cuestión de actitud. La verdadera salud siempre tiene que ver con la confianza y la responsabilidad por uno/a mismo/a...

Después de las experiencias de golpes y heridas se intenta un cambio definitivo, es decir, se asume la responsabilidad de no autodañarse. Al abrir el corazón, el amor hacia nosotras mismas irá desarrollándose con mayor claridad y trascendencia. Conforme cada mujer aprende a amarse también aprende a amar a todos los demás y a la Tierra. “Lo que nos hace ser personas únicas son aquellas fuerzas que salen de nuestro interior y nos facilitan la capacidad de superar los peores momentos de nuestra vida...esas fuerzas que nos hacen salir de lo más oscuro y nos devuelven a la existencia”.²⁰

Sanarse, curarse es una cuestión de actitud. La verdadera salud siempre tiene que ver con la confianza y la responsabilidad por uno/a mismo/a, con la voluntad de tomar las riendas de la propia vida y responder a las propias decisiones. Ninguna persona debe renunciar a su autonomía, a la facultad para determinar sus propias acciones, sin tener que depender de otras personas. Al ser autónomos, elegimos crecer y prosperar, ser capaces de florecer a pesar o gracias a las circunstancias.²¹

Steinem indica “En momentos de alegría y tristezas... necesitamos coraje, creatividad y espíritu de comunidad para reemplazarlos con memorias incluyentes que marquen los pasos

²⁰ Carlos Cabarrús s.j. *La danza de los íntimos deseos siendo persona en plenitud*. Bilbao: Desclé De Brouwer, 2006, 64.

²¹ Rosa Argentina Rivas Lacayo. *Saber crecer. Resiliencia y espiritualidad*. México: Urano, 2007, 79.

²² Steinem, *Revolución*, 369.

de la vida; rituales que exterioricen los mitos universales y los símbolos de la naturaleza de antiguos y permanentes misterios...y no excluyan a nadie”.²² A lo cual podríamos añadir las palabras de Tamez quien nos dice “mientras haya violencia, no podrá existir la alegría y Dios no se alegrará de su creación... La sociedad que queremos es aquella que promueve la paz”.²³

*Dolores con una mirada retrospectiva observa
que con el paso del tiempo los muchos
acontecimientos que se han difuminado
como también los aspectos dolorosos
... ella no ha renunciado a la vida
ha decidido esperar la vida cada día...*

²³ Elsa Tamez. *La sociedad que las mujeres soñamos*. San José, Costa Rica: DEI, 2001, 51.

Bibliografía

Alborch, Carmen. *Solas. Goces y sombras de una manera de vivir*. Madrid: Temas de Hoy, 1999.

Asociación Internacional para el estudio del dolor, 1985. Consultado el 7 de abril, 2007 en [http://www.es.wikipedia.org/wiki_dolor](http://www.es.wikipedia.org/wiki/dolor).

Baron, Robert A. *Psicología*. Traducido del inglés por María Elena Ortiz. México: Prentice-Hall Hispanoamericana, 1998.

Beauvoir, Simone. *La mujer rota*. México: Hermes, 1981.

Boff, Leonardo. *El Señor es mi Pastor. Consuelo divino para el desamparo humano*. España: Sal Terrae, 2005.

Bucay, Jorge. *El camino de la Autodependencia*. México: Océano, 2001.

_____. *El camino de las lágrimas*. México: Océano, 2002.

Cabarrús s.j., Carlos. *La danza de los íntimos deseos siendo persona en plenitud*. Bilbao: Desclé De Brouwer, 2006.

Carpenter, Helen y Mary Judith Ress, eds. "El otoño de las mujeres" *Conspirando 29* (1999).

Coria, Clara. *Las negociaciones nuestras de cada día*. Buenos Aires: Paidós, 1997.

_____. *El amor no es como nos contaron...ni como lo inventamos*. Buenos Aires: Paidós, 2001.

Corsi, Jorge. "Violencia intrafamiliar. Una mirada interdisciplinaria sobre un grava problema social" en Edda Quirós Rodríguez. *Sentir, pensar y enfrentar la violencia intrafamiliar. No1 Colección Metodologías No7*. San José: Centro Nacional para el Desarrollo de la Mujer y la Familia, 1997.

Frankl, Víktor. *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder, 1979.

Gil, Eliana. *Superando el dolor*. Traducido del inglés y reproducido con permiso de Dell/Bantam Book Publishers, New York, 1983.

Lagarde, Marcela. “Claves feministas y nuevos horizontes” en Elsa Tamez, ed. *La sociedad que las mujeres soñamos*. San José: DEI, 2001.

Morris, Charles G. y Albert A. Maisto. *Psicología*. México: Pearson Educación, 2001.

Morse y Morse. “Psicología” en Baron, *Psicología*, 1998.

Quirós Rodríguez, Edda. *Sentir, pensar y enfrentar la violencia intrafamiliar. No1 Colección Metodologías No7*. San José: Centro Nacional para el Desarrollo de la Mujer y la Familia, 1997.

Rivas Lacayo, Rosa Argentina. *Saber crecer. Resiliencia y espiritualidad*. México: Urano. 2007.

Steinem, Gloria. *Revolución desde adentro*. Buenos Aires: Atlántida.1995.

Tamez, Elsa. *La sociedad que las mujeres soñamos*. San José, Costa Rica: DEI, 2001.

Thiriet, Michéle y Suzanne Képés. *Mujeres de 50 años. Como vivir plenamente tu nueva etapa*. Traducido del francés por Lili Berni. Argentina: Javier Vergara editor, 1987.

Walker, Leonore. “Temas sobre Violencia contra mujeres y niñas” en Quirós Rodríguez, Edda. *Sentir, pensar y enfrentar la violencia intrafamiliar*.

VIDA Y PENSAMIENTO
VOL 28, No. 2 (2008) 71-102

“El dolor con dolor paga”: hacia una pedagogía del placer

FRANCISCO MENA OREAMUNO

Resumen: La experiencia del dolor puede darse dentro del marco de procesos sociales de institucionalización que lo integran como experiencia legítima y necesaria para el funcionamiento adecuado de tales procesos. Este dolor innecesario generará más dolor construyendo un ciclo de violencia que irá en crecimiento e impedirá el crecimiento humano solidario y libre. Es el juego como ejercicio del amor un camino que nos podrá ayudar a aliviar este tipo de dolores y tendrá la capacidad de ir curando los procesos de violencia sistémica.

Abstract: Pain can be experienced within the framework of the social processes of institutionalization, where it is integrated as a legitimate and necessary experience for such processes. This type of unnecessary pain generates even more pain and builds a circle of violence that grows and impedes human growth in freedom and solidarity. Play as an exercise of love is a path that can help us to alleviate this type of pain and has the ability to begin to cure the processes of systemic violence.

Palabras clave: Violencia institucional, teología pastoral, juego, amor.

Key words: Institutional violence, pastoral theology, play, love.

1. VISUALIZANDO EL PROBLEMA

El tema de esta reflexión es el dolor que hemos aceptado como legítimo dentro de los procesos cotidianos de trabajo. En particular aquellos trabajos que implican una fuerte dosis de entrega personal, de compromiso y de altruismo. Trabajos en donde lo que hacemos nos implica hasta el punto en que nuestra razón de ser se traslapa de un modo sacrificial con lo que somos como personas.

Esto sucede con especial refinamiento en espacios de formación teológica. En realidad el estudio de la teología en cualquiera de sus áreas, desde la perspectiva latinoamericana, supone una responsabilidad humana de altos vuelos. Se estudia para generar y acompañar procesos de liberación. Uno se forma para apoyar a quienes sufren, a las personas excluidas, marginalizadas, violentadas. ¿Cómo podría uno reflexionar sobre estas situaciones con alegría? El cultivo sistemático de la conciencia del dolor ajeno (y propio) es difícil. Por tanto, se asume el proceso de formación como un proceso doloroso en sí mismo. Cuando se toma conciencia del dolor propio y ajeno puede uno generar más dolor en el proceso mismo de liberarse de él. Puede uno transformarse en una persona doliente.

Quizá en analogía con el Cristo, uno mismo asume la cruz y esta es pesada y está marcada por la muerte. Es mejor entender la violencia si uno mismo la ha vivido, la pobreza se entiende mejor cuando uno mismo ha tenido carencia de pan o de techo. De igual forma que se entiende mejor la enfermedad cuando ésta le ha tocado a uno y por eso sabe lo que significa subir gradas cuando las piernas ya no sostienen. En general, las personas que estudiamos teología latinoamericana sabemos de dolores, son parte de nuestra herencia personal y colectiva, cultural y social. Así que, por qué no sacar el mejor provecho posible de ese conocimiento: ya que la sabemos la rezamos.

¿Qué hemos aprendido de los dolores que marcan nuestras biografías de modo que nos hagan competentes en la comprensión del dolor ajeno? ¿Cómo este aprendizaje nos permite abrir espacios de comunicación más profundos? ¿Cómo la pedagogía puede apoyar procesos de maduración y crecimiento personal y colectivo a partir de la reflexión acerca del dolor? Pero más ¿Cómo nuestro conocimiento nos ayudan a crear espacios en donde la violencia estructural no tome las riendas del proceso formativo en el campo teológico? ¿Cómo la educación teológica podría ser un campo de experimentación sobre la construcción de espacios libres de violencia? ¿Qué tipo de actitud habría que formar? ¿Qué tipo de evaluación? ¿Qué tipo de dinámica relacional?

Quisiera ocuparme de esto en lo que sigue: ver cómo el trabajo académico ha sido vinculado al sufrimiento, cómo nos esforzamos en reproducir formas de violencia estructural en los procesos formativos y, cómo ir en un sentido inverso a este camino.

2. UN CASO CONCRETO

Este caso en particular se da en el marco de un trabajo prospectivo en donde se podía cambiar significativamente el perfil de relacionamiento de una Facultad entera, alrededor de unas 300 personas empleadas y más de 1000 estudiantes regulares. En una de las discusiones para la elaboración de un Plan de Mediano plazo para la Universidad en cuestión, uno de los participantes afirmó: “nadie me puede obligar a disfrutar lo que hago”. La afirmación es interesante porque al incorporar dentro de un Plan de esta magnitud un objetivo como ese, se suponía que en consenso se buscaría hacer un ambiente de trabajo gratificante que nos permitiera a todas las personas trabajar mejor y con mayor gusto. ¿Cómo podría semejante objetivo resultar amenazante? ¿Se puede legislar para obligar a una

*¿por qué sería la
idea de aprender
a convivir en
forma tal que esa
convivencia nos
gratifique algo
tan violento?*

persona a disfrutar de lo que hace? Quizá la cuestión podría plantearse de otro modo ¿qué podríamos hacer para que cada persona que trabaja en la Facultad disfrutara de su trabajo? ¿Cómo podríamos dignificar el trabajo, aun el más pequeño, para que este resultara un aporte valioso a nosotros/as mismas, a la Universidad y al país?

Si se plantea un objetivo que busca modificar el tejido relacional implicado en las tareas docentes, siendo estas una manera de formar personas enriquecidas en humanidad, ¿por qué sería la idea de aprender a convivir en forma tal que esa convivencia nos gratifique algo tan violento? De dicha experiencia surgió un breve texto en el que busqué explicar la importancia del juego y la satisfacción personal para un buen desempeño laboral. Consideré, ¿cómo se puede defender la libertad de ser infeliz frente al deseo colectivo de aprender a vivir de forma más gratificante? Entonces, ¿esa libertad está por encima del bien común y la solidaridad en el disfrute? ¿Puede una libertad atentar contra la libertad de uno en tanto esa libertad no es una norma sino un principio que orienta el trabajo colectivo en una dirección: la gratificación del trabajo que se realiza? ¿Qué puede llevar a alguien a afirmar que un deseo plasmado como objetivo, es decir, como capacidad operativa de construcción colectiva en el diálogo, atenta contra el derecho fundamental de ser infeliz? Más aún ¿cómo una persona puede racionalmente defender el derecho a la infelicidad como un principio de tal magnitud que anule la posibilidad de un deseo o anhelo colectivo por el bienestar?

Dos años después llego a la conclusión de que vivir en el dolor generado por la insatisfacción de lo que soy como ser

humano, resulta en una paradoja que reforzará significativamente las relaciones sustentadas en la violencia. Es una manera de aumentar el dolor. Aumentar el dolor genera más dolor y, en consecuencia, el dolor será el horizonte de nuestro trabajo.

Me gustaría hacer una adaptación de este caso en mi experiencia como docente de teología. Para eso recurro a otra experiencia que viví en los años ochenta como estudiante de teología que, para mí, determinó la legitimidad de mi participación en los cursos y fue, sin duda, una forma de exclusión.

En los ochentas vivimos en Centro América una guerra permanente, una ocupación militar extranjera y una campaña ideológica violenta. En ese contexto algunos compañeros hacían énfasis en las múltiples opresiones que vivían en sus países. Se decía: somos oprimidos en nuestro país, por la guerra somos doblemente oprimidos, si eres mujer entonces triplemente oprimida, si eres “negra” o “india” cuádruplemente oprimida y así. Con esta argumentación se competía para identificar quién estaba peor y en consecuencia, quién tendría mayor legitimidad en la producción del discurso teológico. Esta actitud implicó una deslegitimación según el nivel de dolor de cada quien. Esta situación resultaba ser en efecto excluyente a la hora del diálogo en los cursos entre personas que estudiábamos bajo la impronta de buscar o cultivar procesos de liberación en nuestras iglesias y comunidades. El nivel de exclusión determinaba el derecho de hablar en clase sobre un tema dado. Parecía que lo significativo no estaba en la esperanza que nos unía en la liberación sino en lo que nos generaba mayor dolor. Así, el dolor se transformaba en status y por lo mismo, en el derecho de que nuestra palabra fuese superior, más autorizada para hacer lecturas teológicas que otras palabras que provenían de personas menos oprimidas. La competencia genera dolor. La competencia es inhumana, es, si se me permite, una des-evolución de la especie. La especie humana, muy a pesar de las personas

... cuando una persona en sociedad asume el fracaso como una experiencia personal irrepetible e indeseable, generadora de culpa -culpa socialmente reafirmada-, no tendrá más salida que convivir con este dolor indefinidamente ...

neodarwinianas, se ha preservado por la cooperación. Esta es la tendencia dominante.

Esto pasó desapercibido en las aulas, supongo, porque las personas docentes nunca reflexionaron sobre este tema, aunque fue evidente cómo se crearon grupos segregados. También supongo que, en parte, las personas docentes de aquella época se sintieron algo marginadas ante la multiplicación dolorosa de las situaciones críticas de las personas estudiantes. Los y las estudiantes se empoderaban desde su nivel de dolor para

legitimar su pensamiento. Entonces, a mayor dolor mayor legitimidad, a mayor dolor mayor valor de discurso.

En mi vida he visto suficiente dolor y pienso que los sistemas sociales ganarían mucho si, en primer lugar, aceptaran el dolor como una parte propia de la vida, pero, en segundo lugar, si esta aceptación se pudiese vivir en una descarga de todo dolor innecesario. Si los sistemas sociales buscaran vivir colectivamente aquellos dolores que realmente son parte de nuestra vida. Pienso, por ejemplo, en la necesidad colectiva de asumir los fracasos y ritualizarlos de modo que puedan convertirse en procesos de aprendizaje. Pero, cuando una persona en sociedad asume el fracaso como una experiencia personal irrepetible e indeseable, generadora de culpa -culpa socialmente reafirmada-, no tendrá más salida que convivir con este dolor indefinidamente creando relaciones violentas con su entorno social. El dolor “sordo” es brutal y necesariamente tenderá a generar más violencia. En parte este es el ciclo de violencia que tan augustamente celebramos como competencia. El mejor ejemplo fueron las Olimpiadas de Atlanta 96 donde se asumió el slogan: “más alto, más rápido,

más fuerte". Esto se modificó de modo que el acento se puso en la convivencia y la celebración en Atenas 2004.

Mi posición es que uno como persona y como colectivo (los seres humanos somos tales porque vivimos colectivamente), tiene la capacidad para identificar y seleccionar aquellos dolores que son realmente infranqueables. Una enfermedad, un accidente, la pérdida de un ser querido, una catástrofe, todas ellas (y otras que no anoto), forman parte de lo inevitable. Pero el dolor ante el fracaso puede ser individual y colectivamente evitable si lo vivenciamos como aprendizaje y no se nos queda allí adentro, pudriéndose. Del mismo modo que el dolor que se genera en los procesos de trabajo puede ser valorado como potencialidad creativa y transformadora. Trabajar es un acto creativo, por lo menos podría serlo en instituciones de formación teológica. Si es creativo, si tengo una oportunidad para crear cosas que me benefician y benefician a otras personas ¿por qué sufrirlo? Piero decía en la canción *Soy pan, soy paz, soy más*, lo siguiente:

Vamos, decíme, contame
Todo lo que a vos te está pasando ahora
Porque si no, cuando está tu alma sola llora
Hay que sacarlo todo afuera, como la primavera
Nadie quiere que adentro algo se muera
Hablar mirándose a los ojos
Sacar lo que se pueda afuera
Para que adentro nazcan cosas nuevas.

Lo que concluyo de esta experiencia del 2006 es que parece que el dolor es constitutivo de los procesos humanos de trabajo y renunciar a ese dolor supone una pérdida de legitimidad. El mucho trabajo legitima la posición dentro del sistema, si se trabaja mucho se está por encima de otras personas que trabajan menos. Se granjea una suerte de honor de un precio altísimo e inhumano pero gratificante. Es la mampara para construir y preservar relaciones de competencia y de violencia.

Cuando esto sucede en instituciones de formación universitaria, humanistas o teológicas, se reivindica la legitimidad de la violencia estructural y se reproduce una violencia encubierta como vicaria, mesiánica, vivificadora.

Cuando afirmamos que ningún sacrificio es legítimo, que toda violencia es ilegítima uno se compromete a vivir consciente de su existencia y se niega a validarla en ningún campo. La alegría, el placer, el disfrute son formas que nuestras gentes más humildes aprovechan cada vez que se puede, ya que son pocas. Es mejor reír, cantar, bailar, celebrar porque se sabe que el mañana no existe, sino solo el pan de cada día que viene a nuestra mesa no sin grandes dosis de trabajo y esfuerzo, y sobre todo de misericordia y gratuidad.

3. UNA NOTA DESDE LA ECONOMÍA

Franz Hinkelammert ha sido contundente en la denuncia de la sacrificialidad que constituye el espíritu capitalista. El trabajo no debe cesar nunca, la producción implica sacrificios, estos le dan el rasgo salvífico que marca los discursos económicos y políticos que escuchamos todos los días. Aprendí del profesor Jorge Arturo Chaves que la economía es la ciencia de la vida. La economía trata de cómo utilizar los recursos de modo que estos preserven la vida como un todo, es decir, ecosistémicamente.

Herman Daly en su introducción a una economía en estado estacionario retoma tres perspectivas de tres autores de distintas épocas, los cuales apuntan no solo a la cuestión económica sino a esta disciplina como una ciencia de la vida. El primero es John Stuart Mill:

Me es imposible... concebir el estado estacionario del capital y la riqueza con el disgusto que por el mismo manifiestan sin ambages los economistas políticos de la

vieja escuela. Me inclino a creer que, en conjunto, sería un adelanto muy considerable sobre nuestra situación actual. Confieso que no me atrae el ideal de vida presentado por quienes piensan que el estado normal de los seres humanos es el de trepar por la vida; que pisotearse, aplastarse, arremeter los unos contra los otros y ponerse mutuamente la zancadilla, como ocurre en el tipo de vida social existente, constituyen el género de vida más deseable para la especie humana; para mí no son sino los síntomas desagradables de una de las fases del progreso industrial. Los estados del norte y el centro de Estados Unidos son una muestra de esta etapa de la civilización en circunstancias muy propicias... y todo lo que esas ventajas parecen haber hecho por ellos hasta ahora (a pesar de algunos signos incipientes de una tendencia mejor) es que la vida de todo un sexo está dedicada a la caza del dólar y la del otro a la crianza de cazadores de dólares.

Sobra decir que una situación estacionaria del capital y la población no implica una situación estacionaria del adelanto humano. Sería más amplio que nunca el campo para la cultura del entendimiento y para el progreso moral y social; habría las mismas posibilidades de perfeccionar el arte de vivir, y habría muchas más probabilidades de que se perfeccionara cuando los espíritus dejaran de estar absorbidos por la preocupación constante del arte de trepar. Incluso las artes industriales se cultivarían con más seriedad y con más éxito, con la única diferencia de que, en vez de no servir sino para aumentar la riqueza, el adelanto industrial produciría su legítimo efecto: abreviar el trabajo humano.¹

Complementa Daly la posición antes descrita:

Es la ecología la que proporciona los límites tolerables del ritmo del agotamiento de los recursos y la contaminación. Los umbrales ecológicos fijan un límite definido al monto de los flujos de mantenimiento de la materia y la energía; si se traspasan los umbrales se deteriora el sistema. Para que los flujos no rebasen estos límites se pueden manejar dos variables: el volumen y la durabilidad de los acervos. Mientras estemos bien por debajo de esos umbrales, se pueden tomar como gula los cálculos costo-beneficio del agotamiento de los recursos y la contaminación. Sin embargo, a

¹ Herman E. Daly. *Economía, Ecología, Ética: ensayos hacia una economía en estado estacionario*. Fondo de Cultura Económica. México D.F, 1980, 27-28.

medida que nos aproximamos a esos umbrales, el costo y el beneficio marginales pierden todo sentido, y el lema equivocado de Alfred Marshall de que la "naturaleza no da saltos", así como gran parte de la economía marginalista neoclásica dejan de ser aplicables.²

La relación entre esta búsqueda insaciable por entender la economía como aumento en la producción y el capital con su repercusión en la potenciación de empleo, la entiende Bertrand Russell:

Supóngase que en un momento dado cierto número de personas está ocupado en fabricar alfileres. Trabajando, digamos ocho horas diarias hacen todos los alfileres que el mundo necesite. Alguien inventa un procedimiento que permite el mismo número de hombres fabricar el doble de alfileres que antes. Pero el mundo no necesita el doble de alfileres. Estos son ya tan baratos que difícilmente se compran más a un precio menor. En un mundo sensato, todos los involucrados en fabricar alfileres optarían por trabajar cuatro en lugar de ocho horas y todo seguiría igual que antes. Pero en el mundo real esto se consideraría desmoralizador: los hombres siguen trabajando ocho, hay demasiados alfileres, algunas fábricas quiebran y queda sin empleo la mitad de los hombres antes ocupados en fabricar alfileres. A fin de cuentas hay tanto ocio como en la primera opción, pero la mitad de los hombres estará totalmente ociosa y la otra mitad trabajará con exceso. Con este proceder se garantiza que el ocio inevitable se convierta en miseria en todas partes, en lugar de ser fuente universal de felicidad ¿Se podría concebir algo más absurdo?³

También Keyes plantea algo similar:

Es cierto que las necesidades de los humanos pueden parecer insaciables. Pero éstas se dividen en dos clases: las absolutas, en el sentido de que las experimentamos sin importar la situación en que se encuentran nuestros semejantes, y las relativas, que experimentamos sólo si satisfacerlas nos encumbra y nos hace sentir superiores a

²Daly, *Economía, Ecología, Ética*, 30.

³Daly, *Economía, Ecología, Ética*, 37.

nuestros prójimos. Estas últimas necesidades, las que satisfacen el deseo de superioridad, pueden realmente ser insaciables, pues cuanto mayor sea el nivel general, tanto mayores serán. Más esto no es tan cierto para las necesidades absolutas: se puede llegar pronto—quizá mucho más de lo que imaginamos— a un punto en que satisficamos esas necesidades y prefiramos dedicar la energía que nos queda a tareas no económicas.⁴

Los sistemas sociales humanos requieren, entonces, de un replanteamiento de sus fines y su sentido en el entramado de la bioesfera. Es necesario aprender a pensar, vivir y actuar en y con el planeta. Quizá los discursos políticos y económicos dominantes han logrado crear las condiciones para validar una producción en constante aumento a través de formas coercitivas tales como la siguiente: si no hay crecimiento económico se aumentará el desempleo y habrá más pobreza. Fórmulas que, dentro del actual estado de las cosas, es cierta. Pero, que en el contexto de una concepción holística del sistema vivo humano en interrelación con los ecosistemas, es falso. El punto no es cómo resolver los problemas que las orientaciones globalizadas han creado sino cómo crear nuevas condiciones que presenten nuevos problemas y nuevos retos. La creatividad dentro de otro horizonte sería suficiente para, valorando la sabiduría manifiesta en la naturaleza, buscar diversas formas de reproducción de la vida.

De eso trata esta reflexión. Es que el ocio y el disfrute son fundamentales para el buen desarrollo ecológico de los seres humanos. Me explico. Cuando una familia de gorilas ha comido y está satisfecha se dedica a jugar, a acariciarse (se limpian unos a otros), duermen, aprenden, etc. Los seres

El punto no es cómo resolver los problemas que las orientaciones globalizadas han creado sino cómo crear nuevas condiciones que presenten nuevos problemas y nuevos retos.

⁴ Daly, *Economía, Ecología, Ética*, 42.

humanos urbanizados y globalizados no se toman semejantes libertades, el ocio resulta insultante, es el camino al fracaso y el fracaso es inaceptable. “El segundo lugar es el primer perdedor” reza un dicho. Así que al ceder los espacios de disfrute se cede con mucho nuestra humanidad y, pues claro, se abre paso a esa otra tendencia minoritaria en las sociedades animales: la competencia. No basta con saciar las necesidades básicas sino que hay que seguir adelante hasta el agotamiento y la degradación humana.

Un filtro para vincular esta tendencia con los estudios teológicos es la legitimación de la excelencia académica sobre la sabiduría. ¿Quién sabe más? ¿Cómo se legitima el conocimiento? En una época tanto el conocimiento formal como la sabiduría estuvieron unidos. Una persona docente establecida en un centro de estudios estable podía dedicarse a reflexionar sobre un tema y cultivarlo durante décadas. Hoy este tipo de situación ha cambiado drásticamente: es difícil estudiar un posgrado, es difícil financiarlo, es difícil conseguir un trabajo acorde, es difícil tener el tiempo para realizar una investigación de tesis, y demás. Pero si esto se ha vuelto tan difícil ¿por qué no cambiar los estándares de la excelencia? ¿No será mejor asumir desde nuestras propias culturas a lo que llamaremos conocimiento y su vínculo con la sabiduría?

La competencia y sus demandas sacrificiales son estructurales a la teología tanto en su discurso como en la formación profesional y en su legitimidad. Una persona sin títulos que le acrediten no es una persona profesional o competente en esta área. No trato de hacer una apología de la ignorancia o peor defender una suerte de populismo desabrido. Pienso más bien que vivir en un sistema violento desde la impronta de buscar y gestar liberación supone la renuncia a las distintas formas que tal sistema usa para legitimarse. Vivir en el dolor no nos legitima para recrearnos en él. ¿Habrà tiempo todavía para emular a Jesús en los estudios sobre él?

“Llevad mi yugo sobre vosotros, y aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón; y hallaréis descanso para vuestras almas. Porque mi yugo es fácil y ligera mi carga”. (Mt 11.29-30)

Es en este contexto en donde el juego y el disfrute presentan un camino distinto. Camino que veremos a continuación.

4. EL JUEGO, EL CAMINO DE LA NO VIOLENCIA

El profesor Stuart Brown,⁵ médico y miembro de la junta directiva del Jane Goodall Institute, se ha dedicado más de dos décadas a estudiar el juego, tanto en animales como en humanos, y presenta las siguientes conclusiones:

- a. En el estudio de 25 convictos por asesinato mostró que en el noventa por ciento de ellos había ausencia de juego durante la niñez o los juegos eran sádicos. Eran matones relacionados con bromas extremadamente pesadas y crueles con los animales.
- b. Otro estudio, esta vez de 25 conductores que habían matado a alguien o habían muerto en accidentes de tránsito, se encontró que el 75% habían tenido anormalidades en el juego.
- c. Su conclusión no fue derivar directamente la ausencia de juego con la conducta criminal o antisocial. Pero de estos estudios comprendió que el jugar es una fuerza poderosa y positiva. “Jugar es una parte importante de una niñez saludable y feliz, y que los adultos que juegan son con frecuencia altamente creativos, tanto como individuos brillantes”.

⁵ Stuart Brown. “Animals at Play” en *National Geographic*, Vol. 186. No. 6, diciembre (1994) 2-35.

Estas notas podrían tomarse a la ligera sin considerar su contexto. El Dr. Brown es un psiquiatra que ha dedicado gran parte de su carrera al tratamiento de la niñez abusada que posteriormente llegará a una adultez violenta. El primer caso que estudio fue en 1966 cuando Charles Whitman de 25 años subió a la azotea de la torre universitaria de Baylor College y pertrechado con un arsenal de armas de fuego disparó y mató a 17 personas e hirió a 31. Resultó, luego de la investigación, que este joven tenía una historia de violencia y brutalidad en su hogar. Una revelación más sutil fue descubrir la ausencia de patrones normales de juego. El padre controlaba de tal manera a Charles cuando era un niño, que este no tenía tiempo de jugar ni siquiera solo.

La primera piedra de nuestro argumento es que el juego es un espacio para la humanización del ser humano. No es algo que se hace cuando somos niños o niñas, sino un ejercicio del disfrute de la vida que se prolonga hasta la muerte. El juego, en este sentido, es algo serio. Tiene la virtud, no de volvernos niños o niñas sino, de crear el espacio afectivo fundamental para recuperar nuestra humanidad. Esta humanidad perdida se recupera a través de la celebración, válida por sí misma, de la vida en el presente sin más proyecciones.

Podemos referir algunos aspectos de nuestra reflexión al libro de J. Huizinga (1953) *Homo Ludens*, así como al libro del psicólogo y teólogo brasileño Rubem Alves *La teología como juego* (1980). No obstante, hemos preferido, por su base en la biología experimental, tomar como punto de reflexión al especialista chileno Humberto Maturana y al Instituto de Terapia Cognitiva en Chile.

Primero veamos la definición de amor y juego y la relación entre ambos que Humberto Maturana y Gerda Verden-Zöllner aportan en su libro *Amor y juego. Fundamentos olvidados de lo humano*:

Biológicamente el amor es la emoción que constituye el dominio de las acciones en que el otro es aceptado como él o ella es en el presente, sin expectativas acerca de las consecuencias de la convivencia aún cuando sea legítimo esperar alguna consecuencia de ella. El desarrollo biológico normal sano de un niño requiere de una vida en amor, de aceptación mutua, sin expectativas acerca del futuro con su madre y con otros adultos con que convive. Al mismo tiempo, biológicamente, un niño en crecimiento requiere de una vida de actividades que tienen validez en sí mismas y que se realizan sin ningún propósito fuera de ellas, y en las que la atención del niño puede estar plenamente en ellas y no en sus resultados. Se sigue de lo que hemos dicho, que el juego como una relación interpersonal puede tener lugar solamente en el amor; que una relación interpersonal que tiene lugar en el amor es necesariamente vivida como juego, y que la relación madre-hijo debe ser una relación de juego. Uno de nosotros, la Dra. Verden-Zöllner, ha estudiado este aspecto de la relación madre-hijo y ha revelado el rol fundamental que el juego, y particularmente el juego madre-hijo tiene en el niño en crecimiento tanto para el desarrollo de su conciencia de sí, de su conciencia social y de su conciencia del mundo como para el desarrollo de su auto-respeto y auto-aceptación.⁶

Agreguemos un contexto a esta cita. El pensamiento de ambas personas autoras está basado en una lectura cultural muy crítica del patriarcado y en una recuperación de la matrística como un modelo socio-cultural fundamentado en la cooperación antes que en la competencia. Además, Humberto Maturana prologa la obra de Riane Eisler *El cáliz y la espada*,⁷ en donde se explica el desarrollo del patriarcado y la destrucción de una cultura matrística desde los albores de la evolución del sapiens-sapiens hasta nuestros días. Este piso teórico que no podemos incluir aquí, es fundamental si queremos dotar de una perspectiva alimentada por el amor a la vida a los procesos de educación y a la producción de conocimiento. El punto

⁶ Humberto Maturana y Gerda Verden-Zöllner. *Amor y juego. Fundamentos olvidados de lo humano*. Chile: Instituto de Terapia Cognitiva, 1992, 141.

⁷ Riane Eisler, *Riane El Cáliz y la Espada. Nuestra historia, nuestro futuro*. Chile: Cuatro vientos, s/f.

fundamental de cualquier acto verdaderamente humano es el amor a la vida, lo que podemos denominar como respeto a la diversidad o convivencia en la diversidad o consensos en diversidad.

Humberto Maturana y Gerda Verden-Zöller titulan un capítulo de su libro “El juego, el camino desdeñado”, que en sus primeros párrafos dice: “Los seres humanos modernos en el mundo occidental vivimos una cultura que desvaloriza las emociones en favor de la razón y la racionalidad. Como consecuencia de esto, nos hemos vuelto culturalmente ciegos a los fundamentos biológicos de la condición humana. Valorizar la razón y la racionalidad como rasgos básicos de la existencia humana, es positivo, pero devaluar las emociones, que también son rasgos básicos de la existencia humana, no lo es... Debido a esta ceguera ante nuestras emociones que nuestra cultura genera en nosotros en el mundo occidental hemos sido generalmente incapaces de ver cómo nuestras emociones, nuestra fisiología, y nuestra anatomía, necesariamente se entrelazan como un aspecto normal y espontáneo de nuestra ontogenia (historia de vida individual), desde nuestra concepción hasta nuestra muerte... Es también debido a esta ceguera cultural que hemos sido incapaces de ver que el amor participa en la generación de la conciencia individual, social, y de mundo, en el niño en crecimiento en la medida en que este amplía su conciencia corporal al crecer en una relación de aceptación mutua total con su madre, o una madre sustituta.”⁸

Quizá el lenguaje nos incomode por las implicaciones que tiene para la academia darle el justo lugar a la razón en la vida humana en lugar de su exacerbada preponderancia. El hombre racional occidental ha mostrado una vocación ambigua hacia la vida: capaz de una seductora poesía y una inquebrantable capacidad de estudiar y producir conocimientos junto a una acción violenta y egoísta. Los

⁸Maturana y Verden-Zöller, 139.

fenómenos sociales participan de este tipo de ambigüedad, no se trata de una contradicción, sino de dos dimensiones humanas que generan la energía individual y social en el proceso de co-evolución y en la construcción de los sistemas sociales. Freud hablará del *eros* y el *thanatos*. Erick From retoma ambos conceptos y construye las categorías de biofilia y necrofilia. Ambos habitan la conciencia humana así como su biología pero uno de ellos tendrá preponderancia sobre el otro y a partir de allí se construirán formas sociales más biófilas o más necrófilas.

La pareja de autores no desvaloriza el potencial de la razón pero sí ubica en el horizonte realmente humano el potencial creador del amor como emoción (articulación biológica de la vida concreta individual y colectiva) productora del amor por la vida. Amor y juego, proponen, son las formas más desarrolladas de la conciencia y la biología humanas.

“El juego en los seres humanos” –nos dicen Maturana y Verden-Zöllner- “es una actitud fundamental que es fácilmente perdida debido a que requiere inocencia total. De hecho, cualquier actividad humana hecha en inocencia, esto es, cualquier actividad humana hecha en el momento en que es hecha con la atención en ella y no en el resultado, esto es, vivida sin propósito ulterior y sin otra intención que su realización, es juego; cualquier actividad humana que es disfrutada en su realización debido a que la atención del que la vive no va más allá de ella, es juego. Dejamos de jugar cuando perdemos la inocencia y perdemos la inocencia cuando dejamos de atender a lo que hacemos y comenzamos a atender a las consecuencias de nuestras acciones, o a algo más allá de ellas, mientras aún estamos en proceso de realizarlas. Los seres humanos adquirimos nuestra conciencia individual y social a través de la conciencia corporal operacional que adquirimos en el libre juego con nuestras madres y padres al crecer como seres que viven en el lenguaje en la intimidad de nuestra convivencia con ellos, y perdemos

nuestra conciencia social individual en la medida en que dejamos de jugar y transformamos nuestras vidas en una continua justificación de nuestras acciones en función de sus consecuencias, en un proceso que nos enseguece acerca de nosotros mismos y los demás.”⁹

Revalorizar el juego-amor supone una recuperación de nuestra concentración placentera en lo que hacemos sin más mediación que el gusto de hacer las cosas. Una persona que juega es una persona que puede crear por placer, para quien el crear en sí mismo es juego, amor realizándose, aceptación de quienes nos rodean, cooperación en el ejercicio de estar viviendo, respeto y reforzamiento afectivo.

¿Es posible pensar que la educación universitaria aporte, con la mayor seriedad posible, esta dimensión olvidada de la dinámica educativa escolar? ¿Es posible aprender a vivir seriamente en el amor a través del juego? Tal vez el disfrute en la educación y en la administración educativa implique cambiar el núcleo semántico del lenguaje de la obligatoriedad por otro que nos comunique con la compleja y rica vivencia de la gratuidad. La gratuidad abraza con respeto, la obligatoriedad define los deberes y se expresa en

Tal vez el disfrute en la educación y en la administración educativa implique cambiar el núcleo semántico del lenguaje de la obligatoriedad por otro que nos comunique con la compleja y rica vivencia de la gratuidad.

sanciones, la evaluación dentro de la obligatoriedad es una valoración de la utilidad o inutilidad de lo que somos, la evaluación dentro de la gratuidad no existe como tal, muta en un conversar más profundo y creativo sobre lo verdaderamente significativo en cada proceso de juego. La gratuidad es una manera creativa y desahogada de aprender mejor las cadenas de juegos que nos forman como seres humanos.

⁹ Maturana y Verden-Zöller, 145.

Si como se colige de Stuart Brown, jugar mucho es vivir con menor violencia y si como indicaron Maturana y Verden-Zöllner, jugar-amar es vivenciar la mutua aceptación y el goce del estar vivos, la formación en teología, en este contexto lúdico, sería una excelente terapia para ir, sutilmente, superando de raíz las diversas dimensiones de violencia que nos constriñen en la cotidianidad. Sobre todo sería una excelente terapia para abandonar el dolor como ambiente vital de lo que hacemos.

Una razón sana y un ejercicio sano de la producción de conocimientos serían la apropiación fundamental de una humanidad libre y cooperativa orientada hacia la vida. La vida no tiene más propósito que ser vivida con gusto. Si volvemos adultos es marcar la vida con un propósito (trascendente muchas veces), abrimos un camino sin retorno al mundo de lo obligatorio, del deber ser, del ser como se debe. Pero también, volvemos adultos es aprender a aprender, aprender nuevos juegos, más intensos y solidarios que no terminen en campos de batalla ensangrentados, en mujeres asesinadas, o en una niñez mutilada por el maltrato. Así mismo en los resultados de los procesos educativos formales con una alta producción de personas fracasadas. Luego de jugar, quienes han sido oponentes en el juego, van a celebrar lo que ha sido significativo y vital. Se llevan el gusto adentro, en lo profundo de sus entrañas. El prototipo de la persona que no juega es la persona militar que toma su forma de vida tan en serio que aprende a matar para defenderla.

Siendo la Teología una disciplina seria que toca los aspectos últimos, fronterizos, de la vida humana, el juego no ha sido un elemento significativo. Hemos olvidado o peor malversado la frase de Jesús: "Dejad a los niños venir a mí, y no se lo impidáis; porque de los tales es el reino de Dios." (Marcos 10.14). ¿Cuánto vale un niño? ¿Cuánto vale si es nuestro? ¿Cuánto vale verle jugar? ¿Cuánto vale el momento en que jugamos juntos? Es difícil para las personas adultas

Jugar bajo el lema de la competitividad (más alto, más rápido, más fuerte) proclama la superación de las sabidurías ancestrales en donde el ser humano es uno con la vida en todas sus formas y con la tierra: la madre de la vida.

asumir el juego como una forma de vivir, hemos considerado el juego como cosa de niños, y lo es en su más profundo sentido: jugar-amar.

El abandono del jugar-amar-disfrutar es el abandono de la mejor parte de la capacidad productiva humana en tanto esta es producción de su misma humanidad. Jugar bajo el lema de la competitividad (más alto, más rápido, más fuerte) proclama la superación de las sabidurías ancestrales en donde el ser humano es uno con la vida en todas sus formas y con la tierra: la madre de la vida. Occidente olvidó jugar con su madre, disfrutar de la aceptación mutua y abrirse al otro sin más. ¿Por qué nosotros y nosotras que no somos occidentales asumimos este tipo de seriedad sobre la vida como un valor? ¿Qué clase de sortilegio nos hechizó para asumir la adultez como negación de la felicidad y búsqueda de ella en lo que no es posible, o lo que nos falta, o en el simple que violento acto de competir para sobrevivir en lugar de jugar y disfrutar de una vida que es por demás corta y frágil? ¿Qué poder tiene el status para marcar nuestra existencia de sacrificios y renunciaciones al placer de amar? ¿No será que al abandonar el cuerpo latinoamericano y asumir la corporalidad europea nos encadenamos a una vida que busca el sentido fuera de la gratuidad misma del estar viviendo hoy?

Las personas que hacemos teología no sabemos jugar. Hemos renunciado a la participación en el juego último que constituye nuestro horizonte: el reino de los cielos. Ahora, disecado en una mesa, este reino es explicado y predicado para la formación de una ética que vive aterrada con la fertilidad de los cuerpos. La

verdad última del reino de los cielos es que en diversos momentos a diferentes personas les hizo palpar más rápido y más fuerte el corazón, y ese palpar les movió para abrir caminos donde no existía ninguno. Aquí surge el milagro de la fe, no en la creencia, sino en el realizar hoy una manera de vivir en donde todas las personas quepan en la cotidianidad, en la cercanía y la solidaridad de la celebración del juego mayor de la vida.

5. ALGUNAS IDEAS SOBRE EL JUEGO EN LA EDUCACIÓN TEOLÓGICA FORMAL

5.1 Primero, recuperar el placer y, en él, la creatividad

Estos principios han sido retomados por Hugo Assmann en sus libros *Reencantar la Educación, hacia una sociedad aprendiente* (1999) y *Curiosidad y placer de aprender. El papel de la curiosidad en el aprendizaje creativo* (2003). En el primer libro Assmann dice que su objetivo es “mantenerse abrazado al sueño de una sociedad en donde quepan todos (de ahí la crítica a las lógicas de la exclusión, la denuncia a la insensibilidad social y el énfasis en la conversión a la solidaridad)”,¹⁰ y pregunta “¿quién dudaría que la educación es, hoy más que nunca, la más avanzada tarea emancipadora?”¹¹

La reflexión de Assmann nos lleva a un lenguaje que usualmente, en la academia, sería, por lo menos, blasfemo: “El ambiente pedagógico tiene que ser lugar de fascinación e inventividad. No inhibir, sino propiciar, aquella dosis de alucinación consensual entusiástica requerida para que el proceso de aprender acontezca como mezcla

¹⁰ Hugo Assmann. *Reencantar la Educación, hacia una sociedad aprendiente*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999, 13.

¹¹ Assmann, *Reencantar la Educación*, 14.

de todos los sentidos. La revuelta de los sentidos-significados es potenciamiento de todos los sentidos con los cuales “sensoriamos” corporalmente el mundo. Porque el aprendizaje es, antes que nada, un proceso corporal. Todo conocimiento tiene una inscripción corporal. Que ella venga acompañada de placer no es, en modo alguno, un aspecto secundario.” Y continúa diciendo “Necesitamos reintroducir en la escuela el principio de que toda la morfogénesis del conocimiento tiene algo que ver con una experiencia del placer”. “La vida se gusta. Por eso los educadores/as deberían analizar de que forma la vida de los alumnos/as es una vida concreta que, en su más profundo dinamismo vital y cognitivo, siempre gusto de sí, o a lo menos intentó y vuelve a intentar gustar de sí. A no ser que la propia educación cometa el crimen de anular esa dinámica vital de deseos de vida, transformando a los aprendientes en meros receptáculos institucionales, pensado apenas en la transmisión de conocimientos supuestamente ya listos.”¹²

¿Qué es conocer? No será acaso el proceso interminable por realizarse en los sueños. Conocer, producir conocimiento, es un juego en donde quien inventa algo nuevo lo hace para otras personas, y estas juegan a inventar algo más. Crear algo, conocer algo, saber algo, es la seducción constante que nos hace el guiño infinito de lo desconocido. El gusto por la vida es el placer de conocer la vida.

5.2 Segundo, recuperar el juego, y en él, la integridad

Nada me ha impactado más en mi vida como académico que la lectura del libro *Teología como juego* de Rubem Alves (1980). Quizá porque siendo una persona con una formación académica envidiable, Alves resolvió dejar ese camino para escribir crónicas, poesía y

¹² Assmann, *Reencantar la Educación*, 29.

cuentos. Hoy no es citado por sus trabajos actuales sino por aquellos que escribiera en los años setenta (cuando es citado).

Su libro, como lo indica el título, trata sobre el juego:

El juego es una actividad no productiva. No tiene como objeto la producción de algo... El juego no produce objetos, pero produce placer... Los niños viven en un mundo dominado por el principio del placer y solamente lo abandonan cuando son forzados por las presiones que les llegan del mundo adulto. Ellos creen en la omnipotencia del deseo y transforman las fantasías que éste produce en cosas y actividades, en el mundo lúdico que habitan. El juego, como actividad que es un fin en sí misma, es nada menos que una expresión de búsqueda interminable de un mundo para ser amado; búsqueda que marca todas las operaciones del ego... El cuerpo por sí, es ineficaz. No va en busca de objetos, sólo desea el placer. Esta es la razón por la que el cuerpo de los operarios, en una fábrica, tiene que ser reprimido. Se decreta el fin del tiempo biológico: despertar cuando no se tiene más sueño, comer cuando se tiene hambre, jugar cuando se quiere, descansar cuando el cansancio... De hecho el salario o la ganancia es la representación formal, matemática, de lo que el cuerpo produjo. Poco importa lo que el cuerpo haya sufrido. Poco importa que haya sido reprimido... Sucede, sin embargo, que la vida y el cuerpo no son medios para ninguna cosa. Son fines en sí mismos. Esta es la gran afirmación del juego, ya sea jugar ajedrez, hacer poemas, componer música, hacer el amor, celebrar la liturgia, sonreír en nuestro juego de cuentas de vidrio. Y esto nos conduce de nuevo al campo de las palabras teológicas, donde se habla de justificación por la fe, que significa precisamente el abandono total del esfuerzo para encontrar el sentido de la vida en términos de los resultados prácticos de nuestra actividad... Los niños saben que ellos son, al mismo tiempo, los que asumen los papeles y los que escriben los libretos. Por esto mismo son libres para inventar, modificar, cambiar, dejar todo de lado y empezar de nuevo. Continúan siendo dueños del mundo de juegos que su imaginación creó. Por esto no hay nada que los obligue a jugar hoy al juego que comenzaron a jugar ayer. Cada mañana es un nuevo comienzo, una nueva reorganización...¹³

¹³ Rubem Alves. *La teología como juego*. Argentina: Aurora, 1981, 130-139.

Resistirnos al jugar-amar-disfrutar o aprender a jugar en serio es resistirnos a recuperar la integridad. Integridad no moral, sino humana, ser una persona íntegra es ser. Estar en contacto que nuestro mundo interior con la transparencia de quien se entiende como un universo en sí mismo. Aprender a jugar es aprender a comunicarnos con nosotros y nosotras mismas y de allí, con las demás personas que participan cotidianamente en nuestro tejido vital. Ese tejido para que sea fuerte se alimenta de nuestra transparencia, de que participemos sabiendo lo que somos por encima de títulos, status, conocimientos formales. Si el objetivo es vivir, ser consecuentes con ese objetivo es abandonar los propósitos y estrategias para alcanzar poder. Disfrutar de las relaciones, legitimar a cada quien y decir lo que uno es.

5.3 Tercero, recuperar la sabiduría, en ella, la felicidad

Elisabeth Schüssler Fiorenza es una mujer biblista y teóloga que ha reconstruido desde la Universidad de Harvard un nuevo lenguaje para que las mujeres produzcan teología. El sendero que ella propone es el camino de la Sabiduría.

Tanto en el vocabulario bíblico como en el discurso religioso contemporáneo, la palabra “sabiduría” tiene un doble significado: puede aludir ora a una característica de la vida de las personas, ora a una representación de la Divinidad (o a ambas a la vez). La sabiduría no constituye, en ninguna de sus dos acepciones, un patrimonio exclusivo de las tradiciones bíblicas, sino que se halla presente en el imaginario y en los escritos de todas las religiones conocidas. Es transcultural, internacional, interreligiosa. Se trata de un conocimiento práctico que se obtiene de la experiencia y la vida cotidiana. Pero también del estudio de la creación y de la naturaleza humana. Las dos acepciones del término, el de capacidad (sabiduría) y el de personificación femenina de la Divinidad (Sabiduría), poseen una importancia fundamental de cara a la elaboración de una espiritualidad bíblica feminista que pretenda hacer de las lectoras de la Biblia sujetos críticos de interpretación.

La sabiduría es un estado de la mente y del espíritu humanos que se caracteriza por una profunda clarividencia y una certera perspicacia. Es presentada como una cualidad que poseen las personas sabias, pero que también es atesorada como sabiduría e ingenio popular. La sabiduría es el poder de discernimiento, de intelección profunda, de creatividad; es la habilidad de moverse y danzar, establecer asociaciones, saborear la vida y aprender de la experiencia. Su significado principal se hace patente en el término latino *sapientia*, que deriva del verbo *sapere*, esto es, saborear y gustar. La sabiduría es la inteligencia cincelada por la experiencia y aguzada por el análisis crítico. Es la habilidad de tomar decisiones acertadas y adoptar resoluciones prudentes.

A diferencia de la inteligencia, la sabiduría no es algo con lo que nace. Se adquiere con la vida, equivocándose y volviendo a empezar, escuchando a otras personas que ha cometido errores y han intentado aprender de ellos. Es una percepción del todo que no pierde de vista lo particular, ni lo relativo, ni la dificultad de las relaciones. La sabiduría capta la complejidad y persigue la integridad en las relaciones. Suele ser entendida como el uso conjunto de los dos hemisferios cerebrales, el izquierdo y el derecho, en una unión de lógica y poesía; o también como la conjunción de la autoconciencia y la autoestima, por una parte, con la conciencia y la apreciación del mundo y de los demás, por otra. La sabiduría no es una disciplina especializada, ni un campo particular de estudio. Es un concepto radicalmente democrático, pues no requiere estudios prolongados ni educación formal. Personas sin formación alguna pueden adquirir sabiduría, y personas altamente cultivadas pueden carecer de ella.¹⁴

¹⁴ Schüssler-Fiorenza, Elisabeth. *Los caminos de la sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*. España: Sal Terrae, 2001, 39-41.

Este año ha sido un año de reflexión sobre el estatuto epistemológico de la teología. Tarea difícil. La teología entra a nuestro continente con tendencias ambiguas: represión y exclusión, liberación y emancipación. Entendemos que el trabajo teológico es la formación de personas sabias que amen la vida y que vivencien la diversidad como experiencia de gratuidad. Aquí es donde puedo vincular el placer, el amor y el juego. En la sabiduría la vida se toma tal y como es, es la tarea fundamental de los seres humanos abrazar la vida y dejarla ir en su devenir. No hay más propósito en ese abrazar la vida que el amor por la vida.

La recuperación de los cuerpos como base fundamental, en su integridad, del conocimiento me parece un buen camino para aliviar el profundo dolor que nuestra sociedad expresa en violencia y enfermedad. Amar lo que se hace, aunque, como decía el Che, “hablar de profundos sentimientos de amor podría sonar cursi”, se transforma en una urgencia de sanación o de salud de las patologías que nos envuelven en la cotidianidad. Las enfermedades derivadas del stress constituyen una epidemia en la sociedad actual.

El stress crónico según Robert Sapolsky¹⁵ (profesor de ciencias biológicas, neurología y ciencias neurológicas en la Universidad de Stanford) produce los siguientes problemas físicos:

- a. Cerebro: deterioro de la memoria y aumenta el riesgo de depresión
- b. Glándula Tímos y otros tejidos inmunes: una respuesta inmune deteriorada
- c. Sistema circulatorio: alta presión sanguínea y alto riesgo de enfermedad cardiovascular.

¹⁵Robert Sapolsky. “Sick of Poverty” en *Scientific American* dic (2005) 72-79.

- d. Glándulas adrenales: Altos niveles hormonales baja capacidad de recuperación del stress
- e. Órganos reproductivos: Alto riesgo de infertilidad y de abortos

La reacción fisiológica al stress es una medida biológica para la protección del organismo en situaciones de emergencia. Cuando esta situación de emergencia no cesa la producción de químicos que suprimen el dolor y aumentan la energía distribuyéndola en lugares clave para la defensa o la huida, se vuelcan contra el mismo organismo. Aprender a descansar y a disfrutar no es una opción para una sociedad burguesa sino una urgencia del cuerpo para su regeneración. Es claro que las personas más afectadas por la especialización de esta dinámica biológica son aquellas que sufren situaciones de violencia (doméstica, laboral, social, etc.). Si a esto aunamos los valores propios de la religión cristiana o de la moral militante como son el compromiso, la mística y la ética lo que estamos creando es una situación de acorralamiento que produce, a la vez, una reacción de lucha. El estado integral de bienestar que posibilita salidas creativas a situaciones críticas se desploma y el círculo de impotencia, desesperación y reacción de huida y lucha se repiten hasta que el organismo cesa funciones básicas para la preservación de la vida.

Lo mismo da que el stress se produzca por causas “reales” como el ataque de un perro furioso o la matrícula de cientos de estudiantes o por la ansiedad de posibles consecuencias de actos del pasado o del presente o a ilusiones frustradas o anhelos lejanos. La respuesta orgánica no hace exclusión entre “realidad” y “posibilidad” ambos estimulan la misma reacción química.

La transformación de estados permanentes de reacción de lucha y huida, es decir del stress generado por el miedo, en juego y risa, en placer y felicidad es con mucho la salida más razonable para el cúmulo de enfermedades sociales que hoy nos aquejan.

El neuroembriólogo Robert Provine señala que la risa es fundamentalmente una conexión social y produce una reducción de las hormonas del stress y aumenta los anticuerpos del sistema inmune. También indica: “sabemos que el apoyo juega un papel en todo, desde las enfermedades cardiovasculares hasta un envejecimiento saludable. Por lo menos en este sentido, el buen humor equivale a buena salud.”¹⁶ El punto, según sus investigaciones, es que existe en la conexión social que constituye la risa un acercamiento de apoyo y soporte en el grupo. Al bajar las reacciones de lucha y huida el cuerpo puede volver al equilibrio fluctuante que le es propia.

De esto trata la sabiduría, se trata de una oferta de sensatez como dijera Alonso Schökel. Los conocimientos ancestrales hablan sobre el ritmo de cada cultura. La nuestra tiene al ocio y al disfrute. No porque no se trabaje sino porque el trabajo es duro, el ocio se hace salvífico. El tiempo perdido es tiempo invertido en uno mismo, tiempo de recreación del cuerpo, espacio de libertad para vivir mejor. La felicidad es la valoración positiva de lo que somos ahora, aceptación de nuestros fracasos y

La transformación de estados permanentes de reacción de lucha y huida, es decir del stress generado por el miedo, en juego y risa, en placer y felicidad es con mucho la salida más razonable para el cúmulo de enfermedades sociales que hoy nos aquejan.

reconciliación con las pérdidas. Al abrir el tiempo al ocio abrimos el espacio para conversar con otras personas. Uno de los enemigos más fuertes que enfrentamos cotidianamente para realizar este ocio creativo es la televisión. Hemos homologado disfrute a ver un buen programa o una buena película. Esto puede ser, sin embargo, hace falta el tiempo para conversar sobre esa

¹⁶ Steven Johnson. “Risa” en *Discover en Español*, 2003, 46-55.

experiencia. Hace falta tiempo libre para reflexionar sobre aquello que nos enriquece y nos da posibilidades de ser mejores personas. Así, la sabiduría nos conduciría por otro camino distinto al de esta sociedad competitiva y violenta. Este camino es el del encuentro gratuito y efímero de jugar a conocernos y acercarnos. Que las palabras también pueden ser caricias para un mundo que ha olvidado el arte de amar y con él, el arte de vivir.

6. REFLEXIONES FINALES, PRINCIPIOS REALES

El título que he dado a esta breve reflexión, más personal que académica, no es al azar. La intuición de la que parte es que la educación y la administración educativa están más vinculadas a diversas formas de violencia que a la realización humana y a alcanzar la felicidad. El lenguaje usado en el contexto educativo universitario y en los niveles formativos anteriores es una muestra de ello. Se subrayan aspectos articulados al campo semántico de la obligatoriedad: hablamos, en educación, de deberes, tareas, responsabilidades, seriedad, disciplina (cuyo campo semántico incluye aspectos muy creativos como en la música o el deporte y aspectos coercitivos como el castigo), esfuerzo, tensión, concentración obligada, éxito o fracaso, futuro (no el presente que se vive), calificaciones, evaluaciones, rendimiento, entre otros.

La importancia de este lenguaje resalta si pensamos en los campos semánticos que no le son propios de la educación, por ejemplo: placer, gusto, pasión, juego, diversión. Gran parte del problema que sucedió al imponer el sistema trimestral en la Universidad Nacional fue la falta de tiempo para cumplir con los requisitos necesarios para ganar los cursos, no el acortar el tiempo de los cursos para disfrutar de proceso de formación más extenso. La brevedad del tiempo generó

gran cantidad de stress tanto para las personas estudiantes como para las administrativas y las docentes. Hizo que la dinámica del sistema fuese un estado de alerta permanente (no había terminado un proceso y se abría el siguiente), en especial para quienes debían ocuparse de gran cantidad de Planes de estudio y de cursos. En este caso se acabó la alegría, el goce y el disfrute, el reposo necesario para el procesamiento de información y la calma para la producción personal. Lo no aprendido se transformó en inútil.

Este lenguaje se hace más significativo cuando lo contrastamos con los lenguajes usados en espacios de interacción cultural mundial como es el caso de las Olimpiadas. En Atlanta se expresó el espíritu olímpico asumiendo el slogan “Más rápido, más alto, más fuerte”. Allí se subrayaban las dimensiones de la competitividad, la supremacía del más fuerte sobre los más débiles, la concentración en ganar el primer lugar de las competencias excluyendo como un logro el segundo y tercer lugar. La sociedad que para efectos de comunicación con este grupo, llamaré de mercado de información, se hizo una competencia contra el tiempo y contra un tipo de relaciones sociales y humanas más cooperativas.

Caso contrario fue el espíritu olímpico expresado de Atenas 2004 donde se enfatizó todo lo opuesto: la convivencia, el intercambio, la comunicación. Recordemos que se presentaba un corto indicando que, durante diecisiete días las personas atletas convivían, conversaban, comían juntos, y solo competían durante diez segundos. Frente al valor de la competitividad se levantó el valor de la convivencia, el juego, la celebración. Andrea Bocelli terminaba su corto diciendo que muchas veces se olvidaba que el músculo más fuerte, más que las piernas, los brazos, el tórax, era el corazón. El acento se derivó hacia el disfrute y el juego.

El dolor con dolor paga es la forma en que me parece se refleja mejor los procesos de formación universitaria actual. Así que si este

es el camino que seguiremos tendremos que estar conscientes de la dinámica violenta que cultivamos. Cuando la respuesta es “no hay más remedio” sospechemos de la intencionalidad de fondo. La presión del tiempo y la cada vez más angustiante carga económica no pueden ser justificadoras de la sostenibilidad de un sistema. En una situación crítica la creatividad es una buena amiga.

No juzgo el derecho a la infelicidad. Pienso, sin embargo, que no es la única salida. Detenerse para pensar y conversar no es una pérdida de tiempo, sino una ganancia de humanidad. Una manera de poner lo mejor de nosotros y nosotras al servicio de la vida. La formación tiene que ver con un ambiente, si este está marcado por la tensión, el stress y el lenguaje de la obligatoriedad, formaremos personas violentas. Se habrá de considerar un milagro que no lo sean o que no lo lleguen a ser. Así que es preferible volver al dicho original: “el amor con amor se paga”.

Francisco Mena, costarricense, es graduado de los programas de Maestría de la Universidad Bíblica Latinoamericana y de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional de Costa Rica, donde es profesor de Nuevo Testamento y teología.

Bibliografía

“Biomimesis: el camino hacia la sustentabilidad”, en Estefanía Blount/ Luis Clarimón/ Ana Cortés/ Jorge Riechmann/ Dolores Romano (coords.). *Industria como naturaleza. Hacia la producción limpia*. Madrid: Los Libros de la Catarata, 2003. Versión abreviada en *El Ecologista* 36(2003).

Alves, Rubem. *La teología como juego*. Argentina: Aurora, 1981.

Assmann, Hugo. *Curiosidad y placer de aprender. El papel de la curiosidad en el aprendizaje creativo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

_____. *Reencantar la Educación, hacia una sociedad aprehendiente* Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

Boff, Leonardo y Muraro, Rose Marie. *Femenino y masculino. Una nueva conciencia para el encuentro de las diferencias*. España: Trotta, 2004.

Boff, Leonardo. *Ecología: Grito de la tierra, grito de los pobres*. España: Trotta, 1996.

Bown, Stuart. “Animals at Play” en *National Geographic*, Vol. 186. No. 6. dic (1994) 2-35.

Capra, Fritjof. *La trama de la vida*. Barcelona, Editorial Anagrama, 1ª. ed., 1994.

Daly, Herman E. *Economía, Ecología, Ética: ensayos hacia una economía en estado estacionario*. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 1980.

Eisler, Riane. S.f. *El Cáliz y la Espada. Nuestra historia, nuestro futuro*. Chile: Cuatro vientos.

Gebara, Ivone. *El rostro nuevo de Dios. Una reconstrucción de los significados trinitarios*. México: Ediciones Dabar, 1994.

Müller Farenholtz, Geiko “¿Qué es el fundamentalismo contemporáneo? Perspectivas psicológicas” en *Concilium* 241 (1992) 37-48.

Johnson, Steven. “Risa” en *Discover en Español*, 2003.

Maturana, Humberto y Verden-Zöller, Gerda. *Amor y juego. Fundamentos olvidados de lo humano*. Chile: Instituto de Terapia Cognitiva, 1993.

_____. *Desde la biología a la Psicología*. Buenos Aires: Lumen, 2003.

_____. y Varela, Francisco. *El árbol del conocimiento*. Santiago, Editorial Universitaria, 1ª. ed., 1985.

Sapolsky, Robert. “Sick of Poverty” en *Scientific American*, dic (2003).

Schüssler-Fiorenza, Elisabeth. *Los caminos de la sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*. España: Sal Terrae, 2001.

VIDA Y PENSAMIENTO
VOL 28, No. 2 (2008) 103-124

Al pie de la Cruz

PIERRE RUQUOY, CICM

Resumen: Descripción de la vida de inmigrantes haitianos que viven en los bateyes de la República Dominicana y cuya población vive de la cosecha de la caña de azúcar. El autor, quien a partir del 1998 fue encargado de la pastoral de los bateyes, recibió en su casa decenas de inmigrantes haitianos, y conoció de cerca las peripecias vividas y narradas por ellos mismos, acerca de las largas caminatas que los llevaron de su tierra natal a los campos de trabajo dominicanos. La indefinición de su estatus jurídico vulnera sus derechos y les obliga a someterse a condiciones inhumanas de vida.

Abstract: The article describes the life of Haitian immigrants living in the bateys (sugar worker's towns) of the Dominican Republic who earn a living off the sugar harvest. Involved in ministry in the bateys of the Dominican Republic since 1998, the author received dozens of Haitian immigrants in his home and learned first hand of their experiences, including the long pilgrimage from their homeland to the Dominican sugar fields. Vulnerable because of their undefined legal status, these immigrants are forced to submit to inhuman working conditions and are denied basic human rights.

Palabras clave: inmigrante, batey, éxodo, trabajo forzado, identidad.

Key words: immigrant, batey, exodus, forced labor, identity.

1. UN HALLAZGO

La encontré en el famoso mercado de hierro ubicado en el centro de Puerto Príncipe, la capital de Haití. Se encontraba en el piso, cubierta de polvo. El vendedor se sorprendió al ver que alguien se interesaba en ese pedazo de madera sucio que tenía más de diez años en el cajón del olvido. Al verla, oí el grito de los picadores de caña que viven la vida con el perfume de la muerte cubriendo todo su ser. Al mirarla, percibí el gemido de los niños dominicanos de ascendencia haitiana que no tienen futuro porque se le niegan el derecho a existir legalmente. Al contemplarla, palpé el dolor de todos los habitantes de los bateyes de la República Dominicana que, día tras día, enfrentan el hambre, la marginación y las humillaciones de todo tipo. Saqué unos cuantos *gourdes* (la moneda de Haití) de mi bolsillo y las entregué al vendedor que me respondió con una sonrisa grande como una auyama. Entonces, cargué con la hermosa cruz de madera, la deposité en la camioneta del batey y me puse de camino hacia la frontera dominico-haitiana.

*No se daba cuenta
que, al escucharla
contarme sus
desgracias, no la
miraba a ella sino
al Maestro
clavado en la cruz.*

Al llegar a la casa curial del Batey 5, pasé unas cuantas horas limpiando la cruz y la colgué en el centro de la pared del comedor. Con sus brazos extendidos hacia el cielo, el Crucificado, negro como los pobres de la parroquia, parecía invitarme a seguirlo. No sé cuantas horas dediqué a contemplarlo... Cuando una víctima de los traficantes de seres humanos llegaba hambrienta, sucia y exhausta a mi casa, yo la instalaba en una mecedora frente al Crucificado. No se daba cuenta que, al escucharla contarme sus desgracias, no la miraba a ella sino al Maestro clavado en la cruz. Cuando un joven dominicano de ascendencia haitiana llegaba a mi casa

después de haber sido tratado como extranjero por los agentes de migración, yo lo instalaba en la misma mecedora frente a la misma cruz. Tampoco él se daba cuenta que, mientras tomaba el cafecito y contaba su historia, mi mirada estaba dirigida en los ojos del Crucificado.

Esta cruz haitiana presidió todas las Eucaristías del Batey 5 y estuvo encabezando todas las marchas de protestas contra los abusos del Consorcio Azucarero Central. Cuando los dominicanos de ascendencia haitiana se movilizaban para exigir el respeto de sus conucos y para pedir a los patronos del Ingenio azucarero que dejaran de destruir su fuente de vida, la Cruz parecía bailar al ritmo de los gritos de rabia de los campesinos despojados de su tierra.

La Cruz me acompañó en los momentos de dolores, en los días de fiesta y en los meses de persecución. El 17 de noviembre del 2005, cuando fui forzado de dejar la República Dominicana, la misma Cruz cruzó conmigo el océano para pisar tierra africana. Hoy, está aquí conmigo, frente a mis ojos. Está clavada en plena sabana de Zambia. Cuando, al anochecer, despido el día junto con 30 niños huérfanos que viven conmigo, veo otra vez las caras de tantos inmigrantes haitianos que viven en el Batey y riegan con su sangre la caña dulce de la República Dominicana.

*Quando los
dominicanos de
ascendencia haitiana
se movilizaban para
exigir el respeto de
sus conucos y para
pedir a los patronos
del Ingenio
azucarero que
dejaran de destruir
su fuente de vida, la
Cruz parecía bailar
al ritmo de los gritos
de rabia de los
campesinos
despojados de
su tierra.*

2. AL MARGEN DE LA LEGALIDAD, AL MARGEN DE LA HUMANIDAD

Pero ¿Qué son los Bateyes? Curiosamente, la palabra “*batey*” proviene del “*taíno*” (*el idioma de los primeros habitantes de la Isla de Quisqueya y que ahora sirve de territorio para las naciones haitiana y dominicana*) y significa “*terreno para jugar pelota*”. Se necesitan enormes elucubraciones mentales para comprender cómo el terreno de juego se transformó en un pueblcito sin nombre repleto de chozas tartaleadas y de barracones insalubres. Los bateyes se encuentran en todas las regiones de la República Dominicana donde hay ingenios azucareros. Allí viven los inmigrantes haitianos y sus descendientes.

Los 18 bateyes del suroeste, situados en las provincias Bahoruco, Independencia y Barahona, dependen del Ingenio Barahona, que hasta el año 1999 estaba administrado por el Consejo Estatal del Azúcar (CEA), y que hoy en día está arrendado al Consorcio Azucarero Central cuyo principal accionista es la Familia Campollo, dueña del Ingenio Madre Tierra en Escuintla, Guatemala. La familia Campollo es bien conocida en Guatemala y hace parte de las diez familias más poderosas de América Central. En el informe de Monseñor Gerardi, obispo asesinado en Guatemala unos días después de la publicación de la Verdad en ese país, la Familia Campollo aparece como responsable de la desaparición de varios sindicalistas.

*Los bateyes son,
sin lugar a duda,
los lugares más
miserables de la
República
Dominicana.*

Los bateyes son, sin lugar a duda, los lugares más miserables de la República Dominicana. En estos bateyes, la situación de miseria es extrema; durante cinco meses al año, la población vive de la cosecha de la caña de azúcar y durante los otros

meses, trata de sobrevivir buscando trabajo en las zonas cafetaleras o en las fincas de los campesinos dominicanos de los alrededores.

Uno de los principales problemas de la población de esta zona es la ausencia de legalidad. Al lado de los inmigrantes haitianos viven los descendientes de las primeras generaciones de picadores de caña. Esas personas nacieron en tierra dominicana y por lo tanto, según el artículo 11 de la Constitución dominicana, este sector tiene derecho a la nacionalidad dominicana. Sin embargo, por causa del color de su piel y de su origen haitiano, esas personas son consideradas como haitianas y, como muchas que no tienen documentos legales, viven con el constante miedo de ser expulsadas hacia Haití, país que no conocen.

Llama la atención el alto grado de analfabetismo existente en los bateyes, puesto que el 50.8% de las personas no lee ni escribe el español y el 93.84% no lee ni escribe el creóle, lo que revela una creciente desvinculación con la lengua materna entre los bateyeros de origen haitiano. Con respecto a los niveles educativos alcanzados, el 42% de las personas apenas pudo llegar al nivel primario, habiendo quedado el grueso de éstos entre primero y tercero de la primaria, con 12.99%, 11.06% y 10.07% respectivamente. En los bateyes, actualmente sólo el 39.97% de las personas asisten a algún centro educativo. De ese 39.97% que asiste a las escuelas, el 47.89% lo hace a escala primaria, frente a un 7.50% a escala secundaria y 1.88% a escala universitaria. Sólo 1.27% de la población de los bateyes participa en algún programa de formación técnica.

En cuanto a la situación económica de la población de los bateyes, la indefinición del estatus jurídico vulnera los derechos de las personas y las obliga a someterse a duras condiciones de trabajo con bajos niveles de salario. Debido a estos bajos ingresos, el trabajo en las plantaciones de caña lo realizan sólo los dominicanos de ascendencia haitiana y los braceros contratados por temporadas en Haití. De

acuerdo a una investigación realizada en el año 2000 por las organizaciones comunitarias de la zona cañera del suroeste, el 55.17% de la población residente en los bateyes obtiene ingresos mensuales inferiores a mil seiscientos cincuenta pesos (equivalentes a 57 dólares). El 22.71 % de la población bateyera obtiene niveles de ingresos comprendidos entre los 1,680 y los 2,500 pesos dominicanos; en tanto que sólo el 6.25% de la población obtiene niveles de ingresos mensuales superiores a los cuatro mil pesos. El 80.98 de los ingresos mensuales obtenidos provienen del trabajo asalariado directo, en tanto que apenas el 11% proviene del cobro del plan de pensiones y jubilaciones.

La principal actividad económica de los residentes en el batey es el trabajo agrícola vinculado a la industria azucarera. El 22% de las familias dijeron tener como ocupación principal el trabajo doméstico. Existe además una amplia gama de actividades económicas que incluye jornalero, buhonero, carbonero, albañil, moto concho. Dentro de las actividades relacionadas con el ingenio, la más importante es la labor agrícola. Le siguen las labores relacionadas con el mantenimiento de las vías férreas, vigilancia, peso y transporte de la caña. La industria azucarera absorbe el 36.61% de la mano de obra fija empleada en los bateyes.

En relación con la salud, las condiciones de hacinamiento en que vive la población de los bateyes, la mala calidad del agua que se consume, la falta de sanitarios y el escaso nivel nutricional de la dieta básica provocan que la salud de los residentes sea muy vulnerable. Las principales enfermedades que afectan a la comunidad son el dengue, la malaria, las enfermedades de transmisión sexual y SIDA, la diarrea con desnutrición, vómitos, gripe, infecciones en la piel, paludismo y tífus.

La vivienda es uno de los problemas más sentidos en los bateyes, tanto por su pésimo estado como por la sensible escasez de la misma.

Los principales tipos de vivienda en un batey son: los barracones y cuartos dúplex (el 55.9% de 1000 viviendas). Las casas independientes constituyen sólo el 44.6 % de las viviendas. Tanto en las viviendas independientes como en los barracones, el hacinamiento por habitación es común. Los materiales predominantes en la construcción de las viviendas de los bateyes son el ladrillo y el cemento. Esto se debe a la existencia de una gran cantidad de barracones, construidos a inicios de la industria azucarera para dar acogida a los haitianos y otros extranjeros contratados anualmente. La realidad permite observar también la existencia de casuchas construidas a base de material plástico, cartón y otros elementos de desecho. Hay que señalar que la escasez de viviendas en los bateyes es tan fuerte que, a la llegada de los braceros haitianos contratados por temporada, frecuentemente las autoridades del Ingenio hacen desalojar a los viejos y a las familias dominicanas que ocupan las habitaciones de los barracones durante el tiempo muerto. No obstante, el barracón es la peor vivienda que existe en el batey, debido a la estrechez, la falta de privacidad, sus dimensiones y condiciones de hacinamiento, higiene y deterioro.

A partir del 1998, me tocó vivir en medio de esta realidad como encargado de la pastoral de los bateyes y de todos los inmigrantes haitianos de la Diócesis de Barahona. La casa parroquial ubicada en el Batey 5, más o menos en el centro geográfico de la parroquia, se transformó poco a poco en un lugar de acogida de decenas de niños, adolescentes, ancianos y enfermos. Pasé allá los mejores años de mi vida y me convencí que, si bien yo vivía en uno de los lugares más empobrecidos de la República Dominicana, el Señor de la Vida me había regalado la mejor parte.

La casa parroquial ubicada en el Batey 5, más o menos en el centro geográfico de la parroquia, se transformó poco a poco en un lugar de acogida de decenas de niños, adolescentes, ancianos y enfermos.

El tráfico de seres humanos

No hacía falta ser sociólogo para darse cuenta que la realidad de los Bateyes estaba marcada por dos grandes problemas: la miseria y la discriminación. Esos dos males se transformaron en los dos ejes principales de toda la pastoral. Pero yo estaba consciente de que, para eliminar esos dos flagelos de la zona cañera del suroeste, había que contar con la gente. Mi reflexión sobre el misterio de la Cruz me había llevado a la convicción de que sólo las víctimas del pecado pueden transformar la realidad pecaminosa en algo nuevo y armonioso. Por lo tanto, traté de detectar los líderes naturales que florecen discretamente en cada comunidad para ganar su confianza y entrar con ellos en un proceso de formación y de concienciación.

Al recibir en mi casa decenas y decenas de inmigrantes haitianos, al escuchar sus problemas y al informarme de la larga caminata que hicieron para llegar al Batey, entendí que la raíz de su sufrimiento se encontraba en la forma cómo fueron reclutados para el corte de la caña. Entonces, me puse a recorrer los montes fronterizos para ver con mis propios ojos la llegada de esas personas hambrientas de vida. Es así como después de mucho caminar llegué al Aguacate, no muy lejos de Puerto Escondido, un pueblo ocultado en una pequeña meseta olvidada entre las montañas que separan los dos países de la Isla. Ubicado a 12 kilómetros de la ciudad de Duvergé, esta localidad sirve de almacén de braceros. El lugar de alojamiento suele ser una enramada donde los traficantes dejan su precioso cargamento humano para retirarse de nuevo en busca de otros brazos baratos. Según los testimonios de varios niños haitianos residentes en Puerto Escondido, cada semana un tal Tchong organiza varios “*biã*”, es decir, traslados de haitianos desde la frontera hasta el interior del país. Cada uno de esos “*biã*” cuenta con más de cuarenta viajeros clandestinos. Una tarde, me tocó pasar unas horas con un grupo de más de 100 traficados. Se sorprendieron al verme llegar pero se tranquilizaron rápidamente

pensando que era parte de los organizadores de viajes clandestinos. Me di cuenta que ninguno sabía lo que realmente le esperaba en la República Dominicana. Los traficantes les habían descrito la República Dominicana como un verdadero paraíso donde iban a ganar una fortuna en pocos días. Estaban amontonados debajo de los arbustos y la mayoría sonreía soñando con un futuro dorado. Me explicaron cómo su paso por la frontera fue facilitado por militares dominicanos.

Algún día, todas las víctimas del tráfico de seres humanos se levantarán y hablarán. Aquel día, el Dios de la Vida “infundirá su Espíritu y todos los caídos de esta Isla volverán a vivir”

Pero muchas cosas raras ocurren en ese rincón escondido. El mismo día de mi visita al Aguacate, un viajero indocumentado llamado Crisnor Delmay, me explicó cómo por esos mismos montes, él se había encontrado por casualidad con dos cadáveres de sus colegas parcialmente devorados por los perros. Las dos cabezas quedaban intactas y tenían marcas de bala.

¿Cuántas cabezas no estarán pudriéndose por los montes de la frontera? Algún día, todas las víctimas del tráfico de seres humanos se levantarán y hablarán. Aquel día, el Dios de la Vida “infundirá su Espíritu y todos los caídos de esta Isla volverán a vivir”, tal como lo anunció el Profeta Ezequiel.

La idea de que seres humanos morían como perros en los montes me persiguió. Un día, me llegó la noticia de que varias personas habían perdido la vida no muy lejos de la frontera. Varios traficantes les habían abandonado en el desierto cuando vieron que sus clientes se debilitaban por el sol y las dificultades de la caminata. Junto con dos amigos, Emilio y Eusebio, y con una muchacha llamada Sonia, nos pusimos en marcha para encontrar

los restos de esas personas. Sonia había sido víctima de los traficantes y en el camino había perdido dos de sus hijas, Miledy de 3 años y Mimise de 6 meses, y su prima Julienne Innocent . Ella nos servía de guía. Para decir la verdad, nos costó mucho esfuerzo llegar al lugar donde descansaban para siempre la joven Julienne Innocent y las dos niñas. Tuvimos que salir de la casa curial a las 4 de la madrugada y después de dos horas de viaje en la camioneta de la parroquia, tuvimos que caminar a pie durante 5 horas antes de encontrarnos con los cadáveres. La caminata parecía un largo vía crucis. Por el color rojo de la tierra yo tenía la impresión que el sendero estaba manchado con la sangre de todos esos hombres y mujeres que pasaron por allá en busca de bienestar. No podía dejar de pensar en esta multitud de pobres que cada año arriesgan su vida por esos montes fronterizos....

Por fin descubrimos uno de los tres cadáveres en estado de putrefacción: eran los restos de Julienne:

¡Oh Dios, lleno de amor, tú conoces a Julienne, cuyos restos yacen en estos montes áridos. Tú sabes que ella buscaba la vida. Tú conoces todos los sufrimientos que ella pasó. Tú sabes que ella te amó con todo su corazón. Te pedimos que la recibas en tu casa donde hay alegría, paz y descanso!

Ésas son las pocas palabras que logré pronunciar frente al cadáver de una muchacha haitiana que había soñado con conseguir la vida en la República Dominicana y que encontró la muerte en los montes de Pedernales. Al terminar la oración, bendije unas cuantas gotas de agua que nos quedaban y las regué sobre ese templo humano en ruinas. Bendecía a la vez estos montes, donde varios cuerpos humanos descansaban entre las piedras y los cactus. ¡Encontrarse en medio del desierto y regar con agua bendita los cuerpos de personas muertas de sed! ¿Habrà alguna señal que exprese con mayor intensidad nuestra fe en la Vida? Eusebio y Emilio fabricaron una cruz con dos ramas que encontramos cerca del cuerpo de Julienne y la plantaron allí, delante del cuerpo. Sobre una hoja de mi cuaderno escribí el nombre

de la difunta y su edad. La amarré sobre la cruz y nos pusimos a contemplar la imagen de esta inmensa tragedia humana. Tenía ganas de gritar... sólo lloré... También lloraron los compañeros de caminata.... En sus conversaciones con nosotros Sonia declaró que, durante su caminata por los montes, había visto los cadáveres de otras tres personas a la orilla del camino. De hecho, después de mi denuncia por la prensa dominicana, una comisión gubernamental hizo el recorrido infernal y encontró el cadáver de Julienne, las dos cabezas de Mimise y Miledy y los restos mortales de otros siete inmigrantes.

¡Que los traficantes de seres humanos sean juzgados y condenados según la ley para que puedan descansar en paz todos esos hermanos y hermanas que murieron en los montes de nuestra frontera, mientras buscaban la vida! Tal fue la resolución que tomamos después de ese terrible recorrido por el desierto fronterizo. Unas semanas después, con las organizaciones comunitarias de los bateyes, logramos agarrar uno de esos traficantes y someterlo delante de un tribunal dominicano. Fue condenado a tres años de cárcel pero al día siguiente empezaba la persecución: uno de los diarios de más circulación nacional me acusaba de ser el cabecilla de todos los traficantes haitianos.

3. VIVIENDO EN EL INFIERNO

La vida del picador de caña se parece probablemente al infierno: mal pagado, alojado como si fuera un animal doméstico y constantemente maltratado. Al entrevistar 815 trabajadores de la caña, 293 declararon que habían

*¡Que los traficantes
de seres humanos
sean juzgados y
condenados según la
ley para que puedan
descansar en paz,
todos esos hermanos
y hermanas que
murieron en los
montes de nuestra
frontera, mientras
buscaban la vida!*

recibido fuetazos. Entonces, una pregunta surge a la mente: ¿Por qué se quedan en ese infierno? Yo no lograba responder hasta que me encontré con Sainte Helene. Esta muchacha de 22 años dejó Haití para acompañar a su compañero. Ambos vivían en uno de los barracones de la compañía azucarera. Desde las 5 de la madrugada hasta las 6:00 de la tarde, el marido de Sainte Helene movía el machete en los cañaverales. Pero un día, no regresó del trabajo. En la mañana siguiente, encontraron su cadáver en medio de la caña dulce. Sin ninguna investigación, la policía detuvo Sainte Helene unas horas antes del entierro. Llamé a las autoridades judiciales y les dije que el cuerpo del picador no sería inhumado sin la presencia de la esposa. Por fin, Sainte Helene llegó delante del ataúd de su compañero. Enloquecida por el dolor, se tiró en el piso y se transformó en polvo. Después del entierro, acogí Sainte Helene en la casa curial. Se llevó todos sus bienes: tres gallinas, una olla y unos cuantos trapos. Estaba embarazada y le propuse llevarla a la casa de sus padres para que diera a luz en buenas condiciones. Todo estaba listo para el viaje. Pero en el último momento, Sainte Helene se negó a subir en el vehículo: “*¡cuando, en Haití, me van a ver llegar, van a reír de mí!*”. Entonces entendí por qué esas personas nunca regresaban a su tierra: para pagar el viaje hacia el “paraíso” dominicano, habían vendido todo lo que tenían. Lo único que les quedaba era la cara. Se quedaban en el infierno para no perder la cara.

Lo único que les quedaba era la cara. Se quedaban en el infierno para no perder la cara.

La misma conclusión pude sacar de la historia de Banave, un adolescente de 14 años. El era uno de los hijos de hungan (*sacerdote de la religión vudú*). Al finalizar una celebración en honor a los espíritus de la Madre Africa, un traficante se acercó a Banave y le convenció que en la República Dominicana, iba a ser millonario. De madrugada, Banave y otro adolescente,

siguieron al individuo que, después de una larga caminata, les abandonó en medio de los cañaverales. A Banave y su compañero, no les quedó otro remedio que de incorporarse en el ejército de picadores de caña. Un día, Banave llegó a mi casa en busca de ayuda. No podía seguir moviendo el machete. Le dije que podía ayudarlo a regresar a su casa. Me respondió que sólo iría a su casa el día que tendría dinero suficiente para comprar ropa nueva. Entonces, un viejo haitiano que estaba escuchando la conversación, tomó la palabra: *“muchacho, como tú, llegué aquí con la misma idea. Ahora tengo 50 años en este infierno y todavía no he podido comprar una nueva camisa para regresar a mi casa...”*

Cadenas invisibles mantienen a esos hombres firmemente amarrados al Batey. Para liberarlos de esas cadenas, había que ayudarles a salvar la cara. Entonces, cuando algunos picadores mostraban señales de querer regresar a su tierra, les ofrecía una camisa y un pantalón nuevos para que puedan presentarse ante sus familiares con dignidad. Poco a poco decenas de picadores se escaparon del batey y se refugiaron en la casa curial.

Era casi la medianoche. El batey 5 estaba dormido y sólo se oía el ruido de los camiones del Ingenio que todavía cargaban la caña dulce. Ese domingo desde muy temprano, ocho jóvenes haitianos se habían escapado de los barracones del Batey 9 y se habían refugiado en la casa curial esperando el amanecer para regresar a su tierra natal. Habían cruzado la frontera en el inicio del mes de abril. Llenos de ilusiones, habían sacrificado sus escasos ahorros para pagar al buscón que, después de muchas peripecias, les había guiado hasta el Batey 9, donde los había abandonado sin decir nada. Pacientemente, habían esperado el inicio de la zafra para empezar a ganar algo de dinero. Pero después de 10 días de arduo trabajo, habían cobrado apenas 200 pesos cada uno.

Yo pensaba que mis ocho visitantes estaban dormidos en la sala transformada en refugio y dormitorio. A las 11 de la noche habíamos comido juntos un pan casero preparado por Cristiani, una señora haitiana del Batey 9. La cena se había celebrado en un silencio casi absoluto bajo la mirada del Cristo negro que colgaba de la pared del comedor. Después de esta cena, los huéspedes se habían retirado a su habitación y yo me había puesto a leer algunos documentos en la oficina.

De repente, oí un murmullo que se hizo cada vez más intenso y se transformó poco a poco en una melodía melancólica: Canès, André, Danys, Yvan, Gérard, Joel, Dieuseul y Claude estaban despidiéndose del día con una oración dirigida al único Pastor.

Entonces, me retiré en el pequeño oratorio de la casa curial y desde allí escuché su oración:

*El Señor es mi Pastor, nada me falta.
A verdes pastos me lleva a reposar
y a donde brota agua fresca me conduce...*

Yo no podía creer lo que oía: esos ocho jóvenes habían pasado hambre durante casi dos meses. La ropa que se habían llevado desde Haití había sido robada por los militares dominicanos durante la caminata por los montes fronterizos. No habían tenido la posibilidad de contactar a los miembros de su familia para decirles que habían llegado sanos y salvos a la República Dominicana.... Y se atrevían a decir con convicción que “*nada les faltaba*”.

Habían sido amontonados en barracones insalubres. ¡Hasta 21 hombres en una sola habitación! Durante un mes y medio habían tenido que acostarse en camas de hierro, sin colchón. Nunca pudieron descansar de verdad. Durante las noches con apagones habían tenido

que soportar el ruido de las piedras tiradas sobre el techo del barracón por tigres del batey, interesados en hacerles la vida imposible... y ahora se atrevían a decir que *“El Señor les lleva a reposar a verdes pastos”*.

Habían tenido que bañarse en los canales de los cañaverales donde el agua está contaminada por el abono y el herbicida que el Ingenio aplica a la caña. Varios de ellos habían tenido el cuerpo cubierto de pelotas. Habían tenido que hacer sus necesidades fisiológicas en los cañaverales porque los barracones no disponen de letrinas... y ahora se atrevían a decir que *“El Señor les conduce donde brota agua fresca”*.

Durante su estancia en el batey habían sido constantemente vigilados por serenos y guardianes que les habían tratado como animales. A las 4 de la mañana ya los despertaban para ir al trabajo y los regresaban después de las 5 de la tarde. ... Y ahora proclamaban que *“El Señor es su pastor”*.

La oración duró un poco más de media hora y después el silencio absoluto invadió la casa curial del Batey 5. Antes de las 6:00 a.m. los ocho jóvenes estaban en el patio esperando la salida. Me llamó la atención la sonrisa de los tres más jóvenes: Danys Vilamar de 16 años de edad, Yvan Tijeune de 17 y Dieuseul Théophile de 16. Eran niños. Habían sido comprados y vendidos como chivos. Después de la pesadilla de los cañaverales, ya estaban pensando en el encuentro con sus padres y sus hermanos. Joel Fortuné también sonreía. Los cinco últimos días los había pasado acostado, temblando de fiebre. Yo le había propuesto llevarlo a un médico, pero me había respondido que su enfermedad no

A las 4 de la mañana ya los despertaban para ir al trabajo y los regresaban después de las 5 de la tarde. ... Y ahora proclamaban que “El Señor es su pastor”.

*Sólo desde los
crucificados, se puede
percibir que el mal
no tendrá la última
palabra, sólo desde la
Cruz, se puede
encontrar a Dios,
sólo desde la cruz,
se puede palpar
la esperanza.*

era de médico: quería volver a Haití para estar con sus dos hijos y su esposa y este deseo lo paralizaba. Canès Delia no dejaba de mirarme: “*Es que usted es el único que nos trató como gente aquí en la República Dominicana*”, me dijo tranquilamente.

Y arrancamos hacia Jimaní, hacia la frontera. Al llegar al portón donde termina el territorio de la República Dominicana, nos despedimos... y yo tomé de nuevo el camino del Batey. Entre los cactus que adornan el paisaje árido del suroeste, pensé constantemente en los ocho jóvenes haitianos que acababa de dejar. Pensé en su fe inquebrantable en el único Pastor. Me convencí que sólo desde el dolor se puede tocar el amor gratuito de Dios. . Como lo escribe Gustavo Gutiérrez en su libro “*Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente, “el amor gratuito de Dios hará que Dios convierta siempre el valle de desgracias en paso de la esperanza”*”. Sólo desde los crucificados, se puede percibir que el mal no tendrá la última palabra, sólo desde la Cruz, se puede encontrar a Dios, sólo desde la cruz, se puede palpar la esperanza.

La casa curial del Batey 5 sirvió también de lugar de acogida para picadores de caña enfermos. Varios de ellos emprendieron su último viaje desde ese hogar. Tal fue el caso de Saintilien Turin.

El Vivía en Petit-Goave, a unos 100 kilómetros de Puerto Príncipe. Tenía dos hijos que lograba sostener gracias a un “tap-tap”, uno de esos taxis haitianos adornados con imágenes de santos y escenas de la Sagrada Escritura. Pero un día se endeudó y le amenazaron con quitarle su vehículo si no pagaba

rápídamente los 6,000 pesos que debía. Es así como Saintilien vendió el puerquito que tenía reservado para cualquier emergencia, entregó el dinero de la venta a un traficante que después de una larga caminata por los montes fronterizos lo trajo al Batey 6, a unos 25 kilómetros de la ciudad de Barahona, en el Suroeste de la República Dominicana. El plan de Saintilien era cortar caña durante tres o cuatro meses y, con el dinero ganado, regresar a su tierra natal para pagar la deuda. Con sus 50 años de edad, el chófer de taxi nunca había agarrado un machete; de repente, se encontró en medio de ese mar verde de caña y se fajó como loco para poder regresar rápidamente a su Haití querida. Cada noche, en el barracón, acostado en una de esas camas oxidadas y sin colchón, acompañado por otros seis picadores de caña, rodeado de mosquitos agresivos, Saintilien soñaba con su familia que él había dejado en Petit-Goave.

Pero después de una semana en tierra dominicana, Saintilien fue sacudido por una fiebre repentina y empezó a toser de una forma rara. Acudió a la casa curial ubicada de donde fue llevado al dispensario. Después de realizar los exámenes necesarios, el médico diagnosticó que a Saintilien le quedaban muy pocos días de vida. Me tocó anunciar la noticia a Saintilien. Pasé un buen rato delante de la cruz buscando ayuda con el Señor de la Vida. Y después conversé con Saintilien. Cuando terminé de hablar, Saintilien me miró en los ojos y un largo silencio nos tejió con hilos invisibles. Entonces, sólo le dije: *“Dios es el dueño de la vida...El te ama con un amor loco... Vamos a estar juntos y vamos a rezar mucho. ¡El es el único que sabe!”* Los ojos de Saintilien brillaban como las estrellas en un cielo negro. Movié la cabeza apoyando mis palabras y se retiró a su habitación.

En la casa curial vivían más de 25 personas: huérfanos y huérfanas, viudos, enfermos, niños de la calle, refugiados, picadores de caña menores de edad. Todos eran haitianos o de ascendencia haitiana. Al darse cuenta de que el estado de salud de Saintilien se deterioraba

rápídamente, trataron de hacer todo lo posible para acompañarle. Lovanice, un refugiado político haitiano de 18 años se encargó de bañar diariamente a Saintilien y de administrarle la medicina. Otros habitantes de la casa le llevaban la comida y limpiaban su habitación... Al sentirse cada vez más débil, Saintilien expresó el deseo de regresar a su pueblo natal para morir allí al lado de su mujer y de sus hijos. Hicimos las diligencias necesarias para poder trasladar a Saintilien del otro lado de la frontera, pero la situación de inseguridad en el país vecino impidió que se pudiera mover al enfermo.

Saintilien había sido bautizado en la Iglesia católica y se había convertido al protestantismo durante su juventud. Sin embargo, aceptó con mucho gusto que yo le administrara el sacramento de los enfermos. Aquella noche, los habitantes de la casa curial rodearon a Saintilien ya que Lovanice había instalado en una mecedora cerca de la cama. El enfermo lucía radiante. *“Papa, mwen remèt lespri mwen nan men ou. Papa, anye, mwen remèt lespri mwen nan men ou...”* (“Padre, yo entrego mi espíritu en tus manos. ¡Oh! Padre, entrego mi espíritu en tus manos...”). Con esa canción empezamos la celebración. Unos veinte pares de ojos miraban a Saintilien que parecía cada vez más sereno. Cada uno expresó una oración para el enfermo, para su familia o para Haití. Al marcar el cuerpo desecho del enfermo con el óleo tuve la impresión de tocar al Crucificado mismo. Y al imponerle la mano sobre la cabeza sentí que los hilos invisibles que había empezado a tejer se consolidaban aún más. De repente, la habitación de Saintilien se transformaba en un hermoso templo adornado con la vida misma.

Tres días después, en la madrugada de un sábado de lluvia, Saintilien emprendió su último viaje: sin ruido, se fue al país sin sombrero (así llaman los haitianos al más allá). Lo velamos como a un hermano. Unos 50 picadores de caña rodearon el ataúd gris y tocaron el tambor alrededor de los restos mortales de su compañero de trabajo. Como Saintilien había deseado morir en su país natal,

deposité una bandera haitiana sobre la caja. Los huérfanos y otros habitantes de la casa curial celebraron la vida de Saintilien con cantos... La vigilia fúnebre se convirtió en una verdadera fiesta. El tambor no se cansó de resonar en la enramada donde se estaba velando el difunto, las velas parecían bailar y el crucifijo de madera colgado arriba del ataúd parecía abrir sus brazos para acoger al chofer de taxi haitiano. Antes de llevar los restos mortales de Saintilien al cementerio, todos nos dimos la mano y formamos una inmensa cadena de hermandad alrededor del ataúd para entonar el canto de adiós.

*Para estos
pobres de la
tierra, la muerte
es sólo un paso
hacia la Vida y
el viaje hacia la
casa del Padre
debe celebrarse
con alegría.*

El cuerpo de Saintilien fue llevado al cementerio de Tamayo, la ciudad vecina, por unos 25 picadores de caña y una delegación de los habitantes de la casa curial. Al entrar al campo santo, los 4 trabajadores que cargaban el ataúd empezaron a bailar. Entre tumbas y tumbas, todos empezaron a cantar y a bailar hasta llegar al hoyo preparado para recibir el cuerpo del difunto. Para estos pobres de la tierra, la muerte es sólo un paso hacia la Vida y el viaje hacia la casa del Padre debe celebrarse con alegría.

4. DESPEDIDAS

Acompañar las víctimas de las industrias azucareras, ayudarles a organizarse y hacer oír su voz tuvo su precio. El 17 de noviembre del 2005, salía de la República Dominicana. Salía de este país forzado por una situación que se ponía cada vez más tensa y peligrosa. Salía con un dolor intenso en el corazón, pues había pasado allí toda mi juventud y los mejores años de mi vida. Las últimas semanas en los Bateyes fueron cargadas de momentos

sumamente intensos. Las amenazas y las calumnias se multiplicaban. Pero más el peligro se intensificaba, más me sentía cercano al Maestro. El había dicho de cargar con la cruz y de seguirlo. Sin embargo, tenía la impresión que él me cargaba en sus brazos y que la cruz que me tocaba llevar se ponía cada vez más ligera.

Los últimos días, los pasé en el patio de la casa curial contemplando la Cruz y el Pan Consagrado. A cada rato, los numerosos habitantes de la casa curial me rodeaban y en silencio se unían a mi contemplación. Varias veces durante esos días preñados de dolor repetía a los huérfanos que había acogido: “nada puede separar a los que se aman de verdad, ni la distancia, ni el tiempo, ni la muerte”. A Luckner, este niño de 12 años que había perdido y que encontré tembloroso en medio de los cañaverales, le hacía repetir que nunca permitiera el odio invadir su corazón porque el odio es una enfermedad que provoca la muerte. “Se puede medir la grandeza de una persona por su capacidad de perdonar”, le decía varias veces al día. Más que los demás, Luckner estaba perturbado por la campaña llevada a cabo contra mi persona y a cada rato expresaba su deseo de venganza. Caries, un picador de caña anciano, me daba mucha pena. Un año y medio antes, lo había encontrado acostado en la calle del Batey 9 y lo había transportado a la casa curial. Había perdido su mujer y sus hijos en las inundaciones del 24 de mayo de 2004 y quería morir en mi casa. Cuando supo que yo me iba sin posibilidad de regresar, él dejó de comer con la finalidad de morir antes de mi viaje. Me costó convencerle que, en Haití lo esperaba Sor Claudette y que ella tenía una habitación para él en su asilo de ancianos. Samy, un picador de caña de 23 años vivía conmigo desde la semana santa del 2004. Se había enamorado de Josefina, otra muchacha sobreviviente de la tragedia de Jimaní. La víspera de mi salida, se casaron en la enramada de la casa curial. En la celebración del matrimonio, sólo participaron una docena de inmigrantes y Susana y José, una maravillosa pareja de misioneros laicos que se enamoraron

de la pobre gente de los Bateyes. En medio de la sencillez, rodeado de tantos sufrimientos, el amor brillaba como la luna llena en una noche oscura. ¡Fue el matrimonio más hermoso de toda mi vida sacerdotal! ¡Nunca había sentido tanto que lo único que vale la pena en esta caminata por la tierra es el Amor!

En los últimos meses, los golpes recibidos me ayudaron a vivir la Eucaristía de una manera muy especial. De hecho, en el momento de la consagración, yo tenía la impresión de ofrecer los sufrimientos del mundo entero y no lograba pronunciar las palabras de la consagración sin estallar en lágrimas.

¡Llegó la madrugada del 17 de noviembre! Pasamos toda la noche conversando entre amigos y amigas. Tratamos de estrechar los vínculos de amistad que nos unían. Yves y Dot habían viajado de Haití para pasar conmigo las últimas horas. Mis compadres Manuel y Neurys estaban allí recordando el pasado y apoyándose con su ternura. Jesúsnoord, un huérfano de 15 años no se cansaba de llorar... Se podía palpar la presencia infinita de la Cruz. Ese momento de profundo dolor fue sin duda un tiempo de Gracia... Después hubo el viaje hacia el aeropuerto, el apoyo incondicional de Román, mi superior, la presencia de decenas de periodistas acechándome, las llamadas telefónicas de Eusebio, Elifet y Sonia que provocaron mis llantos...

5. LO ESENCIAL

Ahora me encuentro en Zambia, la tierra de Sebastián Lemba, el gran líder de los esclavos africanos que, en 1550, regó la isla de Quisqueya con su sangre en la lucha por la libertad. Más que nunca, me siento íntimamente unido a todos los

*¡Nunca había
sentido tanto que
lo único que vale
la pena en esta
caminata por la
tierra es el
Amor!*

exilados del mundo que, cada día, se hacen presentes delante de la Cruz. Medito especialmente las palabras llenas de sabiduría del Dalai-Lama. El perdió su país, pasó la mayor parte de su vida en exilio, su pueblo fue torturado y masacrado, los templos fueron arrasados, su país saqueado. Y se atreve a escribir: “En la destrucción de mi país, no hay ningún motivo de alegrarse. Sin embargo, me he enriquecido muchísimo por el contacto con otros pueblos, otras religiones, otras culturas, otras ciencias. Encontré formas de libertad y visiones del mundo que no conocía”. Este sabio, este hombre de Dios me ayuda a asumir el sufrimiento y a seguir al pie de la Cruz aquí en Africa..

Por cierto, estos años vividos con los inmigrantes haitianos en la República Dominicana me han ayudado a descubrir que lo esencial es invisible para los ojos, me han ayudado a ver que la Cruz es el centro de la Vida y que más uno se acerca a ella, más uno contempla la cara radiosa del Buen Dios que construye su Reino desde los pequeños de la sociedad.

El Padre Pierre Ruquoy, de origen belga, es miembro de la Congregación del Inmaculado Corazón de María y cumplió 30 años de servicio religioso en República Dominicana. Es especialista de la Biblia y ejerció la docencia en el Instituto de los Dominicos de la Zona Colonial de Santo Domingo. Fue fundador de la agencia de noticias dominico haitiana Centro Puente y de Plataforma Vida. Fue director de Radio Enriquillo y párroco de la Parroquia San Martín de Porres en la Provincia Baboruco. Trabajó durante más de 10 años en los bateyes del Sur de la República Dominicana, labor por la cual se vio obligado a salir del país en el 2005. Actualmente trabaja en Zambia, Africa del Sur.

VIDA Y PENSAMIENTO
VOL 28, No. 2 (2008) 125-136

Hay que humanizar la pandemia

ASMIRIA NIÑO ÁLVAREZ

Resumen: La noticia de saberse infectado por el SIDA causa un impacto psicológico fulminante no sólo en la persona afectada sino también en su familia. Principios morales, prejuicios familiares y temores de varios tipos emergen repentinamente. Dado el papel fundamental que tiene el entorno humano (solidario o no), en la evolución médica de la persona afectada, el tratamiento debe ser integral. Se exponen dos casos en donde se muestran pautas de un manejo adecuado de la situación, a nivel profesional y familiar.

Abstract: The news of having been infected with AIDS has a fulminating psychological impact not only in the person directly affected, but also in his or her family. Moral principles, family prejudices and various kinds of fears suddenly arise. Given the fundamental role of our human environment (be it one of solidarity or not) in the medical evolution of the affected person, the treatment must be holistic. Two cases are presented in which guidelines are suggested for an adequate accompaniment of such situations, at both the professional and family level.

Palabras clave: comunicación, enfermedad, asesoría, apoyo, SIDA.

Key words: communication, disease, counseling, support, AIDS

1. INTRODUCCIÓN

Actualmente la lucha contra el VIH/SIDA se ha concentrado en la información de la problemática y el tratamiento al “Paciente SIDA”. A nivel académico, se conocen las formas de contagio, algunas estadísticas y tratamiento, pero en lo cotidiano estamos lejos de saber que hacer cuando somos tocados por esta pandemia. En el área de la Consejería Pastoral tenemos escasas herramientas para asesorar a las personas afectadas por el VIH/SIDA, tanto a las personas que viven con el virus, como a sus familiares y entorno. En Venezuela aún tenemos pocas fuentes para consultar sobre el tema.

En mi como Consejera Pastoral no sólo he tenido que enfrentar el desconocimiento y el temor hacia el VIH/SIDA sino también la desintegración familiar de los/as afectados/as, porque la persona afectada no es un ser aislado, pertenece a una familia, es parte de una comunidad, es un ser social y por lo tanto relacional.

La descomposición familiar se hace evidente ante el impacto que causa el VIH/SIDA cuando uno de sus integrantes es afectado directamente. Este hecho termina por sacudir principios

La descomposición familiar se hace evidente ante el impacto que causa el VIH/SIDA cuando uno de sus integrantes es afectado directamente.

morales que se creían incólumes, así como prejuicios familiares, enfrentándolos con realidades difíciles de aceptar como la iniciación sexual temprana de hijos e hijas, sus preferencias sexuales, la promiscuidad, y hasta a la presencia de otras infecciones de transmisión sexual.

Esta realidad nos ‘explota’ en la cara y ese pequeño pero crucial momento marca decisivamente la vida de la familia en un

“antes” y un “después” de ese instante crucial en que afloran nuestras debilidades y temores. El miedo a enfrentar la familia extendida atrapa y provoca angustia y vergüenza. Nuestros temores siempre van más allá del problema, nos invaden la tristeza y la desesperanza. Nos negamos a aceptar esa realidad, sentimos que estamos solos en esto y la solidaridad – necesaria y deseada- no logra expresarse. La negación de algo tan evidente nos divide y aísla. A toda esta problemática le sumamos el dolor por la inminente pérdida (por exclusión o muerte), de uno de los integrantes del núcleo familiar.

Por eso no es de extrañar que la mayoría de las Consejerías relacionadas con el VIH/SIDA están relacionadas con conflictos familiares,

Por eso no es de extrañar que la mayoría de las Consejerías relacionadas con el VIH/SIDA están relacionadas con conflictos familiares, pensamientos suicidas, intentos de suicidio, desesperanza, miedos y otros sentimientos negativos.

Por ello, tratar individualmente a la persona afectada no sólo es un error sino que es también una actividad poco productiva. Debemos dejar de ver a la persona afectada como un ser aislado. El o ella, es una persona integrada a una familia con sus características propias y nuestra tarea debe tener como fin el bienestar colectivo.

Esta propuesta que nace de mi experiencia pastoral no contradice el derecho humano de las personas que viven con VIH/SIDA a conservar su privacidad. Hablar del bienestar colectivo no significa exponer a la persona al juicio público, la humillación o la exclusión. Nos referimos, por el contrario, al derecho que tiene la persona afectada de ser vista dentro de un núcleo familiar que provea la solidaridad y el amor necesarios para su bienestar, la familia como agente restaurador. En

sociedades capitalistas, fuertemente marcadas por el individualismo, el fortalecimiento de la familia se dificulta de diversos modos. No recuperar el espacio perdido del afectado/a por el virus en el núcleo familiar es en sí mismo, un signo de muerte. Cuando la familia o el entorno no se solidarizan con la persona afectada y lo abandonan, contribuyen a que sus defensas bajen, decaiga su estado anímico y el virus tome el control de su ser integral. Es por ello que, puede afirmarse que el contexto de la persona afectada es determinante para su restauración e inserción en la sociedad.

Con el debido permiso de las personas que he tenido el privilegio de tratar como consejera, no sin antes reconocer y agradecer la enseñanza que he recibido de ellos/as, expongo los siguientes casos, que han sido una escuela y una oportunidad para vivir el evangelio del amor de Jesucristo.

2. PRIMER CASO

Roberto: 20 años, estudiante universitario. Es el segundo de tres hijos en un hogar formalmente constituido. Se hizo el examen ELISA en la clínica donde trabajo, resultó positivo y fui llamada por la bioanalista para entregárselo y orientarlo sobre el resultado.

Me contó que se contagió a los 16 años en una actividad para adolescentes y jóvenes en la ciudad donde vive. No recuerda lo que pasó, sólo que bebió una gaseosa y despertó al otro día por la tarde en el cuarto de un hotel con señales de abuso sexual y mucho dolor de cabeza. Quiso averiguar quién o quiénes le habían hecho daño, lo supo a través de otros adolescentes y guardó silencio. Su vida continuó como si no hubiese pasado nada, hasta que un día se enteró que uno de los hombres que lo habían violado murió con VIH / SIDA y fue a escondidas a hacerse el examen de laboratorio.

Le entregué el resultado en mi consultorio, estaba muy nervioso, pálido y frío. Sus sospechas fueron confirmadas y lo tomó como si recibiese una sentencia de muerte. Lo ví llorar y lamentarse porque su proyecto de vida se había destruido, hablaba de suicidio. Lo abracé y cuando se calmó nos sentamos a conversar sobre el VIH/SIDA.

El tenía información básica y mucho miedo al SIDA. Lo primero que le expresé fue la necesidad de hacerse el examen confirmatorio. Le hablé acerca de los “falsos positivos” y los “falsos negativos”. Luego le afirmé que no estaba solo. Después de ofrecerle mi ayuda, le expliqué que contaba con una familia y que por encima de lo que ellos pensarán sobre el contagio o su preferencia sexual, estaba el amor que le tenían. Le aseguré que su familia lo comprendería. Hablamos de su papá, su mamá y sus hermanos, él vivía con ellos. Confesó que tenía miedo de hablarles, que no quería causarles ese dolor.

El quería huir lejos, perderse hasta morir. Le pregunté si así no les causaría más dolor a sus padres, hermanos y demás integrantes de la familia; contestó que sí. Después de una pausa, le informé que en Venezuela el tratamiento y cuidado médico a pacientes con VIH/SIDA es gratuito; que dormir, alimentarse bien y no consumir drogas ni alcohol le ayudaría a mantener altas sus defensas; que hacer los controles y seguir el tratamiento médico correctamente podrían ayudar mucho y permitirle llevar adelante su proyecto de vida. Hablamos de Dios dador de vida, de su espiritualidad y de su relación con él. Le entregué información escrita, quedó que pensaría mi propuesta y luego me llamaría. Al día siguiente me llamó y definimos una cita para hablar con su mamá. Oré a Dios, preparé la información necesaria y llena de esperanzas, los esperé.

Al día siguiente cuando llegó su mamá, todavía “en shock” por la noticia, mostraba signos de no haber dormido lo suficiente y estar

bajo sedantes. La recibí con un abrazo, ella comenzó a llorar y él también se abrazó a nosotras. Ya calmados nos sentamos y la invité a preguntar lo que quisiese acerca del VIH/SIDA y de cómo esto podría afectar a su hijo. Su mamá sólo sabía que era una enfermedad terrible y creía que su hijo enflaquecería y enfermaría hasta morir. Pensaba que esto era cuestión de meses, máximo de un año.

Le di información necesaria y Roberto, que ya tenía conocimientos, también le respondía sus preguntas. Ella manifestó sentirse aliviada y le pidió a su hijo que por favor le permitiera a ella compartir y explicarle esto a su esposo. Ella estaba segura que a él no le gustaría que lo dejaran fuera de una situación tan grave. Su papá lo amaba mucho y ayudaría con las visitas médicas y lo que fuese necesario para ayudarlo. El aceptó y compartió con su mamá el material impreso que yo le había entregado. Quedaron en hablar con el papá en su casa y nos pusimos de acuerdo para la próxima cita.

Fue muy hermoso verlo llegar con su padre a la consulta. El y su mamá habían hecho un buen trabajo en equipo. Fuimos juntos al servicio médico especializado para hacer la prueba confirmatoria y realizar su primera cita con los especialistas. La prueba confirmatoria salió positiva. El decidió continuar sus controles médicos en otra ciudad. Meses después me visitó para presentarme a su novia, la cual estaba enterada que él era portador del virus. El se mostraba sano y lleno de vida, aunque con el virus presente en su organismo. Estaba feliz y su alegría era contagiosa. Luego de esa visita lo he visto en otras oportunidades, una de ellas después que se casó, y otra cuando tuvo su primer hijo que nació sano y no era portador. También me informó que estaba en trabajo de tesis para obtener el grado de ingeniero.

3. SEGUNDO CASO

José Carlos, 22 años. De profesión maquillador y peluquero. Es el mayor de 7 hermanos. Vivía en casa de una tía evangélica, ya que sus padres y hermanos vivían en el campo. El emigró a la ciudad “en busca de una vida mejor”. Fue remitido a mi consulta de Consejería por médicos del ambulatorio local. Estuvo 8 días hospitalizado con diarrea severa. Luego de los exámenes se diagnosticó paciente VIH positivo.

Cuando entró a mi consultorio estaba extremadamente delgado y pálido, pero lo que resaltaba era su enojo. Tenía el rostro tenso, al momento de tomar asiento se desplomó en él, cruzó los brazos y ocultó sus ojos de mí. Le pregunté sus datos personales y respondió entre dientes. Luego le pregunté el motivo de su consulta. El levantó la cabeza, me miró a los ojos y me dijo molesto, como retándome: “Soy Homosexual”. Yo lo miré y simplemente le pregunté ¿y cuál es el problema? El se asombró y no pudo disimularlo, nos miramos y comenzamos a reír. Después de esa ruptura, la conversación fluyó sin parar. El quería que alguien escuchara todo lo que había guardado por años y yo asentía o preguntaba cuando no entendía.

Aquí resumo algo de su vida familiar. Venía de un hogar disfuncional en el que había alcoholismo y violencia intrafamiliar marcada por el machismo. Sus padres eran gente sencilla, y siendo su madre evangélica, él recibió a Cristo cuándo era un niño. Cuenta que su vida fue “un martirio”, porque cuando estaba en la Iglesia era feliz, pero la situación en el hogar era muy distinta. El huía de la casa buscando la calle. Además de sus problemas familiares, él decía “sentirse extraño”. Ya que

El levantó la cabeza, me miró a los ojos y me dijo molesto, como retándome: “Soy Homosexual”.

desde pequeño no le gustaban los juegos de niño, ni el trabajo del campo como el de su papá. Le gustaba maquillar, peinar y hacer ropas para las muñecas de sus hermanas. Era muy tímido. Vivía en un mundo interno que sólo él conocía. Por eso al entrar en contacto con otros muchachos en la calle, fue fácil caer en la pornografía y la iniciación sexual temprana con otros adolescentes y luego con otros adultos varones.

Se dio cuenta que no podía seguir viviendo en ese pueblo sin que sus padres se enteraran de su preferencia sexual. También quería realizar su sueño de estudiar maquillaje y peluquería, por eso llamó a su tía que vivía en la capital para que lo ayudara. Le dijo lo que quería estudiar y que en su pueblo no había manera de hacerlo. Ella, también cristiana evangélica, le abrió las puertas de su hogar. Para ella y sus primos sólo tenía elogios, agradecimiento y amor. Con ellos iba a la Iglesia casi todos los domingos. Comenzó a estudiar, y luego a hacer las pasantías en salas de belleza. Pronto se relacionó con otros homosexuales. Vivió una doble vida: con su familia era tranquilo, amable, colaborador y cariñoso, “un buen muchacho”; con sus amigos, un derrape total y mucha promiscuidad sexual, algunas veces sin protección. Se graduó, comenzó a trabajar y a ayudar a su familia económicamente hasta que enfermó.

Su prima lo llevó al servicio médico porque él no podía caminar, creía que era un virus común que pasaría pronto, lo hospitalizaron y como no mejoraba los médicos lo interrogaron sobre su conducta sexual y decidieron hacerle la prueba ELISA. El se molestó mucho con ellos, dijo que lo habían tratado mal. Comentó que cuando le dieron el diagnóstico, pensó en su familia, en la vergüenza que esto traería sobre ellos. Expresó su enojo porque por fin podría ayudarlos económicamente y ahora, había contraído esta terrible enfermedad. Se sentía muy mal y pidió a Dios la muerte por traer a su familia y a la iglesia la discriminación y la murmuración de muchos. Sólo

esperaba la muerte, creía que no había otra salida. Los médicos se preocuparon, hablaron con la familia y le recomendaron ayuda psicológica.

Al llegar a este punto le pedí que por favor me explicara su enojo y me dijo que se sentía muy molesto con Dios, porque cuando apenas estaba comenzando a enviar a su casa la ayuda económica que tanto necesitaban, él había permitido que viniese esa enfermedad. Que él sabía lo que había hecho, pero creía que sus padres y sus hermanos no merecían esto. El se sabía la única persona que podría ayudarlos a salir de la pobreza y se preguntaba que podría suceder con ellos ahora. El había pensado ayudar a sus hermanos a estudiar.

Se sentía muy molesto con quien lo había contagiado porque no se lo dijo ni usó protección y con él mismo por vivir de manera tan alocada sin pensar en los riesgos. Sentía que de un solo golpe había arruinado su vida. Se sentía molesto también con los doctores del ambulatorio porque lo habían expuesto públicamente y su familia se había enterado de mala manera. Expresaba su enojo con vehemencia y alzaba la voz. Cuando terminó de hablar se sorprendió de lo que había salido de él, suspiró y me sonrió.

Después de la catarsis, le di información acerca de los cuidados que debía tener, de las consultas con los especialistas y el tratamiento a seguir. Planificamos el día que lo acompañaría a hacerse la prueba confirmatoria y hacer el primer contacto con los especialistas en el Hospital. También conversamos sobre la importancia de la ayuda familiar en este proceso, y le pregunté que cuál persona de la familia quería él que lo acompañara.

Respecto al núcleo familiar habló de su temor a herirlos, de lo apartado que vivían y de lo pobres que eran. También habló de la prima donde él vivía, ella era su mejor amiga y estaba en su último

mes de embarazo. El se lamentó de que no podría ayudarla, ni siquiera cargar a su bebé en brazos por temor a contaminarlo. Le hablé que era imposible transmitir el virus por un abrazo o por cargar a un bebé y de las verdaderas formas de contagio. Esto le alegró mucho, me levanté y lo abracé. Me confesó que esta idea le había quitado la paz y ahora yo se la devolvía, me dio las gracias por ello. Lo invité a pensar en que otra persona de la familia quería él que se sumara al equipo para luchar contra la enfermedad. Fijamos fecha de la próxima cita.

El día fijado se presentó con 5 personas: la tía materna, la prima con su esposo, un primo y un amigo. Recuerdo que fue una reunión hermosa que comenzó con muchas preguntas, ansiedad e incertidumbre. Para sorpresa de José Carlos, ninguna pregunta fue respecto a su preferencia sexual ni a la forma de contagio. En la reunión lo que prevaleció fue el amor para él. Algunos de ellos se sorprendieron al enterarse que ellos podrían contaminar a José Carlos de no contaminarlo con una gripe, hongo o infección. Les sorprendió enterarse de que más bien ellos podrían ser un riesgo para él debido a sus escasas defensas.

Terminamos la reunión agradeciendo a Dios por la vida y por poner en nuestros corazones amor y solidaridad. Nos dimos un abrazo grupal y después cada uno de ellos sin ponerse de acuerdo abrazó a José Carlos y le dio su apoyo para seguir adelante. Una sonrisa iluminó su cara y sus ojos brillaban de alegría. Días después me dio la sorpresa al traer a su mamá. Ella no tenía idea alguna del SIDA, pero amaba a su hijo y quería saber si él contaba con lo necesario para vivir sano y ser una persona feliz. Le informé que el tratamiento no tenía costo alguno porque en nuestro país desde finales de 1999 los pacientes con VIH/SIDA tienen asistencia médica y tratamiento gratuito. También le hablé del apoyo que le había dado su familia y de mi disposición para ayudarlo. Ella me lo agradeció y se fue confiada de que su hijo estaría bien.

Unos meses después lo acompañé a hacerse una operación ambulatoria y su familia cuidó de él. Tiempo después lo ví de nuevo, estaba sano y feliz. Me contó que tenía un contrato con una empresa internacional; que había viajado mucho, tenía éxito en su trabajo y ayudaba a su familia. Tenía la imagen de una persona feliz.

En ninguno de los casos tratados la familia se preocupó por la preferencia sexual, ni siquiera hicieron comentarios de la forma en que su familiar se había contagiado. Lo que realmente les ha importado es que ellos estén bien de salud y puedan seguir adelante con su proyecto de vida.

4. CONCLUSIÓN

Para hacer una consejería pastoral efectiva y productiva en medio de quienes viven con el VIH/SIDA es necesario humanizar la pandemia. El proceso comienza con nosotros/as, los que optamos por estas comunidades sufrientes. Debemos invitar al Jesús dador de vida a que viva en nosotros/as; reconocernos creación de Dios, y así ser capaces de romper con la insensibilidad, el individualismo y la exclusión que son caminos de muerte.

Otros pequeños pero grandes pasos son:

- Hacer una reconversión personal para que pueda darse la solidaridad y la personalidad ética transformadora. Desprendernos de ideas preconcebidas. Saber que la apertura al dolor ajeno es necesaria para comprometernos en esta lucha. Ser capaces de ver en el rostro del otro/a a Jesucristo. Mi igual, mi hermano, mi amigo.

Para hacer una consejería pastoral efectiva y productiva en medio de quienes viven con el VIH/SIDA es necesario humanizar la pandemia.

- Transformar nuestra manera de hacer las cosas, favorecer la creación de alternativas a la lógica de muerte del sistema imperante. Practicar el amor transformador de Jesucristo, enriquecernos espiritualmente para trascender las estructuras de muerte cimentadas en las relaciones asimétricas. Este amor que trasciende lo humano nos permite ir al encuentro del otro/a en su propia realidad, en el mutuo reconocimiento y en la búsqueda del bien común.

Los que optamos por las comunidades y las personas sufrientes, necesitamos reconocer entre nosotros y nosotras la capacidad de multiplicar la acción transformadora, producir verdaderos cambios y diferencias en la vida. Solo así podemos tener una praxis sanadora y liberadora, realmente humana.

Asmiria Niño es venezolana, Licenciada en Teología con énfasis en Consejería pastoral de la Universidad Bíblica Latinoamericana. Realiza talleres y acompañamiento pastoral en el área de sexualidad humana.

VIDA Y PENSAMIENTO
VOL 28, No. 2 (2008) 137-158

El sufrimiento humano

Un panorama teológico

MORTIMER ARIAS

Resumen: Para abordar el problema del sufrimiento humano desde la perspectiva teológica, se escoge un abanico de teólogos, evangelistas y apologistas europeos de la segunda mitad del siglo XX que influyeron en América Latina y representan todavía respuestas y actitudes vigentes. Entre los apologistas, E. Stanley Jones y C. S. Lewis; entre los teólogos sistemáticos K. Barth, D. Bonhoeffer, J. Moltmann; y un latinoamericano, Gustavo Gutiérrez. El artículo reconoce la vastedad del tema: sufrimiento individual, de la comunidad humana y hasta del planeta tierra. Se concluye con el himno cristológico-pneumatológico de Romanos 8:18-39, como punto de inserción del autor del artículo.

Abstract: This theological perspective on human suffering reviews the views of theologians, evangelists and European apologists from the second half of the 20th century who have influenced Latin American thought and continue to influence current attitudes and responses. Among the apologists, E. Stanley Jones and C.S. Lewis;

Palabras clave: sufrimiento, apologistas, cristología, teología de la cruz, cuidado pastoral, esperanza cristiana.

Key words: suffering, apologist, Christology, theology of the cross, pastoral care, Christian hope

among the systematic theologians, K. Barth, D. Bonhoeffer, J. Moltmann and a Latin American, Gustavo Gutiérrez. The article recognizes the vastness of the issue of individual suffering, the suffering of the human community and even that of planet earth. The authors contribution is the concluding reflection on the Christological-pneumatological hymn found in Romans 8:18-39.

INTRODUCCIÓN

Al recibir la invitación para la redacción de este artículo, la noción de “dolor humano” destacaba en la carta-invitación. Mentalmente se registró en mí la idea de “**sufrimiento humano**” durante todo el tiempo de la preparación. Pronto se hizo obvio, sin embargo, que tanto en el diccionario español como en las Escrituras hay diversos matices en la terminología sobre el tema, y algunos con sentidos muy específicos, como **sufrimiento, dolor, aflicción, padecimiento, tribulación**, etc. Todos ellos, son términos esenciales a la configuración de la cristología y de la espiritualidad cristiana del Nuevo Testamento, y todos asociados a la experiencia del cristiano de todos los tiempos.

Una montaña de dolor

Recuerdo el primer sermón que oí sobre ese tema, cuando era estudiante de teología en mi año de práctica en Bolivia. El obispo metodista Enrique C. Balloch afirmaba: “si juntáramos todos los sufrimientos del mundo se formaría una gran montaña...”, mientras levantaba sus manos temblorosas para aludir a esa inmensa acumulación de dolor.

Somos parte de la generación que está más informada de los males y sufrimientos del mundo que ninguna otra en la historia humana.

¿Y hoy, qué diríamos? Ya no es una montaña; es un planeta el que sufre y contiene los sufri-

mientos del mundo!¹ Somos parte de la generación que está más informada de los males y sufrimientos del mundo que ninguna otra en la historia humana. Y somos bombardeados, no sin morbo y premeditación, con todos los problemas y sufrimientos del mundo mientras nos servimos nuestra cena o descansamos en el diván. Es más, somos la primera generación que redescubre el mandato y la misión original del Génesis, para toda la humanidad: guardar “el jardín” -la tierra-, mantener el orden ecológico entre los seres vivos y preservar la vida humana. La mayordomía de la tierra -nuestra coparticipación en la creación- es ya una perspectiva teológica fundamental.

Tanto, que ya no se puede abordar la problemática del sufrimiento humano y la misión específica de la iglesia, sin esta perspectiva ecológica y social, como lo evidencia un volumen reciente sobre el “Cuidado y el Asesoramiento Pastoral en América Latina”:

*América Latina es una tierra que ha sido devastada por una catástrofe social... ¿Cuáles son los índices para detectar el dolor en un país? Según el Programa del Departamento para el Desarrollo de las Naciones Unidas, cuando se quisieron evaluar los índices de sufrimientos humanos, se destacaron: Inseguridad – expectativas de vida – tasa de suicidios- mortalidad infantil – deserción escolar – niveles de desocupación, infartos, consumo de psicofármacos y drogas, víctimas de la violencia, discriminación... Con este panorama, muchos de nuestros países han pasado de la desesperación a la desesperanza... Frente a este panorama proponemos que cada creyente sea un agente de esperanza.*³

¹Leonardo Boff, por ejemplo, sostiene que la tierra es un organismo vivo: “No pretendo reforzar este tipo de interpretación. Solamente enfatizo la tesis – recurrente entre grandes cosmólogos y biólogos – de que la Tierra es, efectivamente un superorganismo vivo, de que Tierra y Humanidad formamos una única entidad... (ver “Resonancia Schumann” 2004-03-05 disponible en www.servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=054). Consultado el 15 de julio, 2008.)

²Aquí, y a lo largo de este artículo, las palabras en negrita son destaques de quien esto escribe.

³Hugo N. Santos, ed. *Dimensiones del Cuidado y Asesoramiento Pastoral*. Buenos Aires: Kairós Ediciones, 2006, 14ss.

1. EVANGELISTAS Y APOLOGISTAS

En el siglo recientemente terminado el tema del dolor humano ha sido abordado más por los apologistas y evangelistas que por los teólogos sistemáticos. Tomemos, por ejemplo, un evangelista, E. Stanley Jones y un apologista, C. S. Lewis.

1.1 E. Stanley Jones

El famoso evangelista E. Stanley Jones, que ministró en la India desde sus comienzos misioneros y realizó un ministerio mundial a través de sus giras y sus libros de espiritualidad, escribió un libro sobre *Cristo y el Sufrimiento Humano*.⁴ En esta obra, el autor contrapone su teología evangélica -fuertemente centrada en los evangelios y en una espiritualidad militante- a las **teologías explícitas o implícitas** en otras religiones, filosofías o actitudes ante el sufrimiento:

- a) **“Rehacer el mundo** con la posibilidad del eliminar el sufrimiento” (Omar Khayam, El Rubáiyat).
- b) **Aceptar el hecho del sufrimiento, por adelantado:** el cinismo desilusionado.
- c) **La autocompasión:** el placer de condolerse a sí mismo.
- d) **Anticipar el sufrimiento y fortalecerse interiormente contra él:** el estoicismo.
- e) **Suprimir el deseo, la existencia y el sufrimiento son la misma cosa:** la respuesta de Buda, por la meditación.

⁴E. Stanley Jones. *Cristo y el Sufrimiento Humano*, trad. Daniel y Maruja Lurá Villanueva. Buenos Aires: La Aurora/México:Casa Unida de Publicaciones, 1945.

- f) **Todos los sufrimientos vienen de un nacimiento anterior, el karma:** la respuesta hindú.
- g) **Todo viene de Dios, incluso el sufrimiento, someterse a su voluntad:** la respuesta musulmana (y de algunos cristianos...)
- h) **Expectación de prosperidad y larga vida para los justos:** la respuesta judía tradicional (no la de Jesús, de Job o los profetas);
- i) **El pecado, el sufrimiento y la muerte no son reales:** unirse a la Mente Divina por el método de la Ciencia Cristiana.

El evangelista Jones presenta el camino cristiano en acción en los evangelios, donde Jesús contradice la mayoría de las explicaciones del dolor arriba mencionadas.

Esto nos presenta un camino positivo, activo, para afrontar el dolor, sin subterfugios... Jesús acepta el hecho del dolor humano. No lo explica. Mucho menos lo elude... rehúsa la droga que le ofrecen en la crucifixión... Cuando vamos a los evangelios encontramos que casi todas las cosas bellas que allí hay, provienen de algo feo... Este sentido de vitalidad victoriosa, que transforma todo en sus propios propósitos, corre a través del relato a medida que se desarrolla... Así se va componiendo el camino hacia la cruz, mientras los discípulos discuten sobre su lugar en el Reino y uno de ellos planea la traición... En esa oportunidad hubo hombres que llegaron a lo peor, y en ella reveló Jesús a Dios en su plenitud... La hora más oscura de la humanidad llega a ser la más luminosa. ¡La cruz llegó a ser su trono.⁶

La segunda parte del libro se afirma en una teología de la cruz (“Lo que Cuesta a Dios”) y hace suyo el evangelio de Pablo: “Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo mismo” y concluye:

⁶ E. Stanley Jones, *Cristo y el Sufrimiento Humano*, 69ss.

*Contra la ley del karma, el amor de Dios. Si no podemos creer en un Dios como éste, no podemos creer en ningún Dios. Debe ser un Dios como Cristo o nada. Una religión con cruz o una religión sin ella, esa es la opción.*⁶

1.2 C. S. Lewis

El escritor inglés, C. S. Lewis, convertido al cristianismo cuando ya tenía un nombre como crítico, académico y novelista, y un perfil más bien agnóstico⁷, fue conocido por los lectores evangélicos latinoamericanos a través de su ingenioso y disfrutable *Cartas a un Diablo Novato*.⁸ Una de sus obras apologéticas o testimoniales fue *El problema del dolor*, publicada en inglés hacia mediados del siglo pasado, hoy finalmente traducida al español.⁹

Lewis declara que escribe como “un laico y aficionado que cree en las doctrinas antiguas y ortodoxas aceptadas por todos los cristianos” y que sólo intenta “resolver el problema intelectual que surge ante el sufrimiento” en su forma más simple: “Si Dios fuera bueno, desearía que todas sus criaturas fueran felices, podría hacer todo lo que desea. Por lo tanto, Dios carece de bondad o poder”.

Primero hay que aclarar, nos dice Lewis, ¿Qué significan “poder” y “bondad” en Dios? Y ¿cuál es su relación con nosotros? “La intimidad que existe entre Dios y las criaturas... es mayor que cualquier relación que puedan llegar a tener las criaturas entre sí. Cada momento de nuestra vida es mantenido por Dios”.

⁶E. Stanley Jones, *Cristo y el sufrimiento humano*.

⁷Hoy es mundialmente conocido como el escritor de “Las Crónicas de Narnia” que han dado lugar a superproducciones cinematográficas de gran popularidad.

⁸C. S. Lewis. *Cartas a un Diablo Novato*. México: Casa Unida de Publicaciones.

⁹No tuvo traducción al español de otras obras hasta 2007, España: Ediciones Rialp; Buenos Aires, Argentina: Editorial Vida, 2007.

El amor de Dios al ser humano no es “desinteresado”, es apasionado, exigente con los que ama. Hemos sido creados no sólo para amar a Dios sino ¡para que Dios nos ame! Que Dios pueda reposar complacido en nosotros...

Si aquel que en sí mismo no puede carecer de cosa alguna, elige necesitarnos, es porque necesitamos que nos necesiten. Nuestra mayor necesidad no es de iniciativa sino de respuesta, como un abandono nuestro... La posibilidad misma de amar es un regalo de Dios. En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino que él nos amó a nosotros, y envió a su Hijo en propiciación por nuestros pecados” (1 Jn 4:10).¹⁰

1.3 ¿Y el dolor? El megáfono de Dios

*El dolor es una sensación transmitida por fibras nerviosas especializadas... una experiencia física y mental que desagrada al paciente: angustia, tribulación, adversidad o dificultad... de esto surge el problema del dolor... Es un mal imposible de ignorar... Dios **nos susurra** en nuestros placeres, **nos habla** en nuestra conciencia, pero **nos grita en nuestros dolores...** como megáfono de Dios... Es un instrumento terrible... puede conducir a la rebelión final y sin arrepentimiento, pero otorga la única posibilidad de enmendarse.*

*El dolor hiere, eso es lo que la palabra significa... Estoy tratando de mostrar que la antigua doctrina cristiana de ‘hacernos mejores por medio del sufrimiento’ no es increíble... El dolor tendría que existir para que hubiese algo a lo cual **temer** y de lo cual **compadecerse...** Que ese temor y esa compasión nos ayudan en nuestro retorno a la obediencia y a la caridad es algo que no se puede dudar.¹¹*

¹⁰ C.S. Lewis, *El problema del dolor*, 2007.

¹¹ C.S. Lewis, *El problema del dolor*, 40-59.

2. LOS TEÓLOGOS DEL SIGLO XX

2.1 Karl Barth

Sin ninguna duda, Karl Barth es el referente inevitable de la teología del reciente siglo pasado. El asomarnos a los doce tomos de su Teología Dogmática en busca de referencias al tema que nos ocupa fue decepcionante: las referencias al “sufrimiento humano” como tal, son escasas y sin desarrollo. Y las omisiones de los textos bíblicos sobre el sufrimiento son por demás indicativas. Por ejemplo, la primera mención bíblica sobre el sufrimiento está en Génesis 3:16: ¡Barth se salta olímpicamente ese versículo!

Barth trata del sufrimiento particularmente en relación con el testimonio de la comunidad cristiana, como consecuencia de su fidelidad a Jesucristo (*marturia*). Y, de paso, da un brochazo sobre el tema:

El testimonio cristiano (la confesión) existe sólo cuando el sufrimiento es causado por el testimonio mismo. Y el sufrimiento es de lo más feo, sin atractivo y sin miramientos. Es simplemente doloroso, penoso. Si fue penoso para Dios no se puede tomar livianamente. Un testimonio fácil, barato, confortable, no es ningún testimonio. Pero no se trata de que uno tiene que hacerlo costoso...” (¿alusión a Bonhoeffer?)... El testimonio de fe de la comunidad... es la fuerza que impulsa y guía su historia, su acción y su sufrimiento”¹²

a) Bajo la sombra de la cruz

*El cosmos todavía se sostiene y **nuestra vida se sostiene bajo la sombra de la cruz** ... No se trata sólo de resignación (la apatía es virtud pagana) sino*

¹²Karl Barth. *Church Dogmatics*, versión inglesa, T III/4, 84.

de la continuidad del gozo aún en la tristeza (III/4, 384). El gozo es un cumplimiento provisorio a ser recibido con gratitud ... Toda la vida es provisorio... la fuerza de Dios se manifiesta en la debilidad, "bástate mi gracia" (2 Cor 12:9).¹³

Hay referencias al pasar a otros textos sobre el sufrimiento en las epístolas: "si alguien como cristiano sufre" 1 Pe 4:14; "Nos gloriamos en la tribulación" (Ro 5:3), "los sufrimientos de este tiempo" (Ro 8:18s). Y una referencia al ministerio de Jesús en los evangelios:

*En cuanto a Jesús, por lo menos en su ministerio Galileo, desde el mismo principio se trabó en un **abierto combate contra el sufrimiento** y las enfermedades en todas sus formas. Ahora que el Mesías ha venido, el resultado inmediato e inevitable es la arremetida contra la invasión del reino de la muerte en el mundo de la vida. Nótese que para Jesús aún la enfermedad no es natural sino un mal no natural... El Mesías es el Representante de la positiva voluntad de Dios, comprometido en las avanzadas del mundo subterráneo... Sufrió la muerte como juicio de Dios sobre el Enemigo, el último enemigo (1 Cor. 11:26). Nosotros no tenemos que sufrirlo.¹⁴*

b) Teología de la Cruz

G. C. Berkouwer, el teólogo reformado de la Universidad de Amsterdam, autor de un libro de interpretación de la teología de Barth, *The Triumph of Grace*,¹⁵ sostiene que la teología de la cruz es el motivo dominante del "triumfo de la Gracia" en Karl Barth:

La obediencia de Cristo (basta la cruz) es el elemento esencial de su deidad. Es en esta auto-humillación de Dios en Cristo que se revela el triunfo de la gracia... por

¹³ *Church Dogmatics*, T III/4, 384.

¹⁴ *Church Dogmatics*, III/3, 599-600.

¹⁵ G. C. Berkouwer. *The Triumph of Grace in the Theology of Karl Barth*, Grand Rapids: WM B. Eerdmans Public Company, 1956.

... es clara la realidad del sufrimiento como parte de este mundo afectado por el pecado y el "caos", territorio que Dios ha hecho suyo por la Encarnación en Jesucristo ...

el irrenunciable poder de su amor y su gracia. No son dos estados sucesivos (humillación y glorificación) sino dos aspectos o formas de lo que sucede en Jesucristo... la gracia en reemplazo del juicio. No es algo que se nos aplica a nosotros sino que "nosotros morimos en Cristo".¹⁶

Aunque Barth no desarrolle el tópico del "dolor humano", es clara la realidad del sufrimiento como parte de este mundo afectado por el pecado y el "caos", territorio que Dios ha hecho suyo por la Encarnación en Jesucristo, en su vida, en su cruz y en su resurrección.¹⁷

2.2 Dietrich Bonhoeffer

Bonhoeffer (1906-1945) vivió en la cárcel la última parte de su vida, desde su arresto el 5 de abril de 1943, primero en una prisión militar, inmediatamente después de haber participado en actividades de conspiración contra Hitler, y luego en una prisión de la Gestapo, hasta ser ejecutado el 9 de abril de 1945, en el campo de concentración de Flossenbürg, a los 39 años de edad.

Escribió sesudas obras de tesis, y libros de espiritualidad como *Vida en Comunidad*, *Tentación*, *El Costo del Discipulado*,¹⁸ pero el mayor impacto y la mayor influencia a nivel mundial

¹⁶ *Church Dogmatics* IV/1, 231-311

¹⁷ *Church Dogmatics* III/3, 237s.

¹⁸ Obras en español: *Vida en Comunidad*. Buenos Aires: La Aurora, 1966; *Tentación*. Buenos Aires: La Aurora, 1971; *El precio de la Gracia. El Seguimiento*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1968.

fueron sus *Cartas de amor desde la prisión*.¹⁹ No son tratados de teología, sino cartas personales (a su amigo Eberhard Bethge, a sus padres, a su novia) que pasaron a ser universales.

a) *El prisionero*

Como prisionero, Bonhoeffer se siente solo; de vez en cuando recibe una visita, puede discutir con un compañero de prisión o hablar con un guardián, pero su vida transcurre en un pozo, donde hay que luchar contra el desánimo, la soledad, el sentimiento de abandono. Sus cartas no están dirigidas a una iglesia particular, porque ya no tiene una comunidad, sus referentes cercanos son su familia y su amigo y colega Bethge. Sin embargo, en sus cartas aparece algo que se podría llamar “presencias reales” –cercanas o lejanas, visibles o invisibles- como se refleja en su poema *Potencias Benevolentes* (los Salmos, el Nuevo Testamento, los textos moravos, el correspondal amigo que regularmente le escribe e interactúa con sus ideas). “Bonhoeffer nunca estuvo completamente solo”.²⁰

Desde allí, desde ese pozo, Bonhoeffer asume el tema del dolor humano. Veamos algunos de sus pensamientos seminales sobre el tema.

b) *Pensamientos seminales sobre el sufrimiento*

- Mirar a las personas no a la luz de lo que hacen sino **a la luz de lo que sufren**.

¹⁹ *Cartas de amor desde la prisión*. Traducción de Dionisio Mínguez; Madrid: Editorial Trotta, 1997. (En inglés, *Letters and Papers from Prison*. New York: Macmillan Co., 1966; New Great Enlarged Edition, 1979).

²⁰ Resumen del Pastor Carlos Delmonte en su curso de “Teólogos del Siglo XX”.

- Tenemos y debemos usar **la capacidad para el sufrimiento**.
- **Cristo lo asumió y lo dominó**. Lo aceptó libremente.
- Nosotros actuamos con libertad y responsabilidad por **una simpatía que no nace del miedo sino del amor liberador de Cristo** por todos los que sufren, **identificándonos con el sufrimiento de nuestro prójimo**.
- Sólo el Dios sufriente puede ayudar a **participar en los sufrimientos de Dios en el mundo secular**.
- Estamos llamados a **“Velar con Cristo en el Getsemani”** (poema).
- Nuestro gozo está **escondido** en el sufrimiento.
- Tiempo perdido es el que no hayamos sido capaces de vivir **una vida humana plena: ganar experiencia, aprender, crear, disfrutar y sufrir**; un tiempo que no ha sido llenado, sino dejado vacío.
- Me digo a mí mismo en la situación en que me encuentro que **‘El dolor es un santo ángel**, quien muestra a los seres humanos lo que de otra manera permanecería escondido para siempre, **a través del dolor los humanos se hacen más grandes** que lo que logran a través de todas las goces del mundo’ (Stifter).
- El dolor de esperar que a menudo se siente hasta físicamente... debe ser **superado** cada vez, y así aparece un ángel más santo que el dolor: **el gozo en Dios**”²¹.

²¹ Citas de Bonhoeffer, *Cartas de amor desde la prisión*.

c) *Sufrir en un mundo adulto*

El concepto más revolucionario en la teología y en la espiritualidad bonhoefferiana es el de que hoy vivimos en un mundo adulto, mayor de edad, “como si Dios no existiera”. Paradójicamente, vivimos “*delante* de Dios, *con* Dios, *sin* Dios”. Culturalmente, **sin** Dios, operamos en la vida en base a la ciencia y la técnica, sin la hipótesis de Dios. Teológicamente, **delante** de Dios quien nos hace vivir en el mundo sin Dios. Y cristológicamente **con** Dios: el Dios del crucificado, del abandonado (Mar 15:34). El Dios que está con nosotros nos hace vivir en el mundo sin Dios. Dios se deja alejar del mundo y clavar en una cruz²².

¿Como se vive el dolor en un mundo “sin Dios”? Estamos llamados a “**velar con Cristo** en el Getsemaní”. **Vivir con Cristo** y **para los demás**, ésa es la misión de la iglesia y del cristiano.

2.3 Jürgen Moltmann

El teólogo alemán Jürgen Moltmann es conocido como el teólogo de la esperanza, pero su teología surgió sobre las ruinas de la Segunda Guerra Mundial y a partir de su propia experiencia de sufrimiento, y la de su generación. El sufrimiento humano y divino es parte integral de su teología.

Fue enrolado a los 17 años en la defensa antiaérea y fue testigo de la operación “Gomorra”, el bombardeo de la aviación inglesa

¿Como se vive el dolor en un mundo “sin Dios”? Estamos llamados a “velar con Cristo en el Getsemaní”. Vivir con Cristo y para los demás...

²² C. Delmonte, “Teólogos del siglo XX”.

que dejó 40.000 muertos en la ciudad de Hamburgo. Lo hicieron prisionero de guerra y fue trasladado a Bélgica, Escocia, Inglaterra. Liberado en 1948, vuelve a su ciudad natal (Hamburgo) y comparte los sentimientos de angustia del pueblo alemán y la vergüenza después de la alucinación colectiva del Tercer Reich. Traumatizado por todas esas muertes, se decide por la Teología. Desarrolla una perspectiva escatológica orientada hacia el futuro. Leyendo “El Principio de la Esperanza” de Ernst Bloch, se preguntó: ¿Cómo es posible que la teología cristiana se dejó arrebatar este tema que era suyo?

a) *Esperanza y sufrimiento*²³

“Mientras todo no sea “bueno”... la fe continúa estando insatisfecha y tiene que tender, **en esperanza y en sufrimiento** hacia el futuro (Ap 21:3s.). La **nueva esperanza del Reino nos introduce en el sufrimiento...** en una solidaridad en la angustia y la expectación de los hijos de Dios por la creación entera (Ro 8:22)...

Moltmann señala que el sufrimiento del ser humano es el **problema central en la mayoría de las religiones** y destaca el testimonio del cristianismo entre ellas:

*¿Se puede superar (el dolor) mediante la **extinción del deseo** como hace el budista? ¿Puede superarse entendiéndolo como una **perturbación mediante sacrificios** como piensa el animista? ¿Se superará a la manera del musulmán, es decir, **abandonándose al propio destino** a través de una conformidad total con la voluntad de Dios? ¿O, finalmente, se supera a la manera del cristianismo, a saber, **aceptando el sufrimiento por amor de Dios y transformándolo a través de la esperanza?** El diálogo (inter-religioso) no es solamente un modo de discutir sobre el sufrimiento, sino también de comprender vitalmente las actitudes de los demás frente a él.²⁴*

²³ Jürgen Moltmann. *Teología de la Esperanza*. Salamanca: Sígueme, 1969.

²⁴ Moltmann, *Teología de la esperanza*.

Todo este diálogo –concluye Moltmann- ha de ser referido en último extremo a los hombres que hoy viven, sufren y mueren en el mundo”.

b) Amor por la vida, fuerza de la esperanza

Y, en cuanto a la fe cristiana, ha de manifestarse a través del coraje para encarnarse, del amor apasionado a la vida, del interés ardiente por la existencia, de tal manera que el apático vivir de la injusticia, la opresión y las catástrofes operadas por los hombres pueda ser roto.

Sin el renacimiento de la fuerza de la esperanza, que, frente a la posible destrucción del mundo, quiere y prepara la vida, no es posible la supervivencia de la humanidad... Sólo la solidaridad en el sufrimiento da la capacidad de comunión. Con ello ha de despertarse también la capacidad para el sufrimiento en el sentido de sensibilidad para con el otro y atención hacia lo nuevo.²⁵

c) El Dios Crucificado²⁶

“La cruz es el hilo conductor de mi teología”, dice Moltmann. La teología de la cruz es el reverso de la teología de la esperanza; sin la cruz, la esperanza no es realista ni liberadora.

Moltmann presenta la idea de un Dios que sufre. Detrás de esta concepción está el horror de los campos de concentración y el rechazo de la clásica doctrina de la impasibilidad de Dios (Dios no puede sufrir). Moltmann dice que “Dios sufrió en Auschwitz (crematorios humanos de los campos de concentración nazi) y que negarlo equivale a hacer de Dios una potencia celestial que camina sobre los cadáveres”.²⁷

²⁵ Moltmann, *Teología de la esperanza*.

²⁶ Jürgen Moltmann. *El Dios Crucificado*, Salamanca: Sígueme, 1978

²⁷ Moltmann, *El Dios Crucificado*.

El Dios de la Cruz no es el Dios “apático” de los griegos, ajeno al dolor. ¡Dios mismo experimenta el dolor! Y el cristiano está llamado a “tomar la cruz” en el seguimiento de Jesucristo. No por el sufrimiento natural o social sino “en la comunión del crucificado”. La teología de la cruz interpela a la cruz como sufrimiento pasivo... ¡Jesús no sufrió pasivamente!²⁸

En última instancia, “**la capacidad de sufrir es parte de la salud ... la vida humana es vida que es aceptada, amada y experimentada**”.

3. TEÓLOGOS LATINOAMERICANOS

Hacia finales de los Sesenta y durante la década del Setenta hubo una efervescencia teológica en América, precisamente a partir del **descubrimiento del “sufrimiento” de los pueblos latinoamericanos** y del llamado a participar en sus dolores y a trabajar para la transformación de la sociedad. La clarinada fue dada por el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez con su obra fundacional *Teología de la Liberación Perspectivas*,²⁹ aunque fue precedida de procesos anteriores, tanto protestantes como católicos.³⁰ En estos movimientos era evidente la influencia de los teólogos europeos, particularmente de Dietrich Bonhoeffer,

*En última instancia,
“la capacidad de
sufrir es parte de la
salud... la vida
humana es vida que
es aceptada, amada
y experimentada”.*

²⁸Jürgen Moltmann. *El futuro de la creación*, Salamanca 1979. (En inglés: *The Future of Creation. Collected Essays*. Philadelphia: Fortress Press, 2000.

²⁹La primera edición fue en Lima, 1970, con reediciones y luego publicada desde España: Salamanca: Ediciones Sígueme, 1972.

³⁰Mortimer Arias. “Itinerario Protestante hacia una Teología de la Liberación” en *Actualidad Pastoral*/Buenos Aires (1988); publicado también en *Vida y Pensamiento* 7:1(1988).

y posteriormente de J. Moltmann. Algunos pagaron con su ostracismo docente y otros hasta con su propia vida -como los teólogos jesuitas asesinados en El Salvador- por su teología solidaria con los oprimidos.

3.1 Gustavo Gutiérrez

a) *Sufrimiento y teología*

Con su libro *Hablar de Dios desde el sufrimiento del Inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*,³¹ Gustavo Gutiérrez es uno que desde temprano articuló la teología con el sufrimiento de nuestros pueblos.

El teólogo peruano se plantea la pregunta: ¿De qué manera hablar de un Dios que se revela como amor en una realidad marcada por la pobreza y la opresión? ¿Cómo anunciar el Dios de la vida a personas que sufren una muerte prematura e injusta? ¿Cómo reconocer el don gratuito de su amor y de su justicia desde el sufrimiento del inocente? No se trata del ‘mal culpable’ sino del ‘mal desgracia’ del inocente. Ese sufrimiento es un cuestionamiento capital para la teología misma: es decir, el tema de un lenguaje sobre Dios

En cuanto al libro de Job, Gutiérrez interpreta que su forma final es la obra de un poeta que hace de Job “un caso típico, portavoz no sólo de su experiencia personal, sino de toda la humanidad”. En la obra se plantea la pregunta: ¿puede el ser humano creer en Dios en forma desinteresada sin esperar recompensas y temer castigos?... “Viviendo en un continente en que el sufrimiento del inocente es un hecho masivo, la apuesta sobre la que está construida la obra nos concierne de modo especial” dice Gutiérrez... y se pregunta ¿Cuál fue su camino para encontrar un lenguaje correcto sobre Dios? ¿Su ruta puede ser la nuestra?

³¹ Salamanca: Ediciones Sígueme, 1986. Originado en Jornadas de Reflexión Teológica en Lima 1980 e incluido en *El Dios de la Vida*. Lima: Universidad Católica, 1982.

b) *Un lenguaje sobre Dios*

El asunto supera, evidentemente, el caso de una persona. La cuestión es ancha y radical **¿cómo encontrar un lenguaje sobre Dios desde el sufrimiento del inocente en esta tierra de penurias y esperanzas que es América Latina?** ¿Cómo hablar de Dios desde él?

Si a esa situación de **sufrimiento se añade su injusticia**, ella puede producir una queja y un rechazo a la presencia y existencia de Dios... ambas eventualidades resultan en un **radical cuestionamiento de Dios**. Gutiérrez cita a León Felipe y César Vallejo, así como a Albert Camus, expresando el cuestionamiento a Dios en medio del sufrimiento humano y se hace eco de Bonhoeffer: **“debemos saber hablar de Dios no en los límites sino en el centro”**.³² “Si desde esa situación límite un creyente es capaz de vivir su fe con desinterés y encontrar el lenguaje adecuado para hablar de Dios, entonces el Dios de la Biblia puede ser reconocido...”

Gutiérrez concluye que

“Si desde esa situación límite un creyente es capaz de vivir su fe con desinterés y encontrar el lenguaje adecuado para hablar de Dios, entonces el Dios de la Biblia puede ser reconocido...”

*El libro de Job es una construcción literaria, pero no puede haber sido redactado sino por alguien que ha padecido en su carne y en su espíritu. La protesta y la lamentación de Job llevan el sello de la experiencia personal; el enfrentamiento con Dios, el vencimiento y el convencimiento finales también. Este campeón de la gratuidad del amor de Dios, comparable a Pablo de Tarso, es alguien que ha conocido el dolor y la soledad... Job no es el hombre de la paciencia... sino un creyente rebelde.*³³

³² *Resistencia y Sumisión*, Salamanca 1983, 198.

³³ Gutiérrez, *El libro de Job*, 60.

Por consiguiente,

*el discurso sobre Dios supone, y al mismo tiempo conduce a un encuentro vital con Él dentro de condiciones históricas determinadas. Implica por eso descubrir los rasgos de Cristo en los rostros, a veces desfigurados, de los pobres del mundo. Ese descubrimiento no se hará sin gestos concretos de solidaridad hacia el hermano que sufre miseria, abandono y despojo.*³⁴

Gutiérrez, entonces, se ubica también en la teología de la cruz: “El centro del mundo, porque allí habita **el crucificado** —y con él todos los que sufren injustamente, todos los pobres y despreciados de la tierra- **es el lugar desde donde debemos anunciar al Resucitado**”.

Otras obras de teólogos latinoamericanos a consultar incluirían a Rubem Alves y Leonardo Boff de Brasil y a Jon Sobrino y su *Cristología desde América Latina*,³⁵ que le ha valido el rechazo de la Santa Congregación de la Fe.

CONCLUSIÓN

Después de esta exploración teológica, la visión de Pablo en Romanos 8 nos ofrece una perspectiva sobrecogedora: Una visión de Dios **comprometido con la creación**, en su camino hacia la consumación del plan divino para el universo. Es una visión de esperanza pero no sin sufrimiento ni sin el “continuo anhelar de la creación”; ni sin “espera angustiosa”, sí con gemidos indecibles.

³⁴ Gutiérrez, *El libro de Job*, 66.

³⁵ Jon Sobrino. *Cristología desde América Latina*. México: Ediciones CRT, 1977.

Un trío de gemidos...

La culminación de esta visión teológica está en Ro 8:18-27:

*La creación otea impaciente aguardando que se revele lo que es ser hijos de Dios... esta misma humanidad abriga una esperanza de que será liberada... **la creación entera** sigue lanzando un gemido universal con los dolores de su parto... **Incluso nosotros**, que poseemos el Espíritu como primicia, gemimos en lo íntimo... a la espera de la plena condición de hijos... tenemos que esperarlo sufriendo con firmeza. Pero, **además el Espíritu** en persona intercede por nosotros con gemidos sin palabras... (Nueva Biblia Española, Dios Habla Hoy).*

Hasta ahora, en nuestro repaso teológico sobre el dolor humano nuestro fundamento y referente ha sido cristológico. Pablo, cristológicamente centrado en todas sus cartas y especialmente en la doxología final de Ro 8:28-39, abre en Ro 8: 18-27 la ventana pneumatológica: “**El Espíritu** gime ... y nos ayuda en nuestra debilidad... intercede por nosotros con gemidos indecibles”.

Testimonio personal

En lo que me es personal he estado centrado por años en ese himno **crisológico** final; desde hace un tiempo celebro y me afirmo además en esa estrofa **neumatológica** en la cual figuramos como parte del trío de gemidos divinos y humanos. Esto da sentido a todas las experiencias de mi vida y confirma lo que Pablo afirma: “todas las cosas cooperan para el bien de los que a Dios aman”; y da sentido a mi cuota de sufrimientos que no son nada ante las bendiciones de la gracia de Dios en estos últimos 84 años.

Gemimos, sufrimos, pero no es un sufrimiento solitario, es un sufrimiento solidario y con una esperanza invencible.

En esta visión paulina, el sufrimiento es inevitable pero no es en vano. Es un sufrimiento con esperanza, con expectativa. Una expectativa que no se agota en un plan inmediato o en una generación. En esta perspectiva, no hay misión sin sufrimiento, ni sufrimiento sin esperanza.

*Gemimos, sufrimos,
pero no es un sufrimiento solitario, es un sufrimiento solidario
y con una esperanza
invencible.*

Mortimer Arias es pastor y obispo emérito de la Iglesia Metodista en Uruguay y Bolivia; profesor de Misión y Evangelización en Claremont School of Theology, CA y en Iliff School of Theology, Denver, CO; Rector del Seminario Bíblico Latinoamericano (1986-89). Actualmente reside con su esposa Beatriz Ferrari en Colonia Valdense, Uruguay.

VIDA Y PENSAMIENTO
VOL 28, No. 2 (2008) 159-172

El dolor humano

Una perspectiva desde Lc 6,17-19

MARCIA MOYA

Resumen: Asumiendo el dolor como experiencia universal, la autora enfoca la sensibilidad de Jesús frente al sufrimiento del otro y la otra en Lucas 6,17-19, donde la acción de Jesús – curar a los enfermos, liberar a los endemoniados - demuestra su preocupación por el dolor humano. De esta manera Jesús confronta la ideología predominante del dolor como producto del pecado y ofrece nueva vida, anunciando que todo momento es propicio para la misericordia y la compasión. Compasión que implica un compromiso humanizante por un cambio en la situación de quienes viven en dolor, incluyendo la tierra que sufre por el desequilibrio causado por la ambición del ser humano.

Abstract: Pain as a universal experience is the starting point for a more particular focus on the sensitivity of Jesús in the face of the suffering of others in Luke 6,17-19, where the deeds of Jesús – healing the sick, freeing the demon possessed – reveal his concern for those in pain. In this way Jesus confronts the predominant ideology that considers pain and suffering to be the result of sin, and offers new life, announcing that every moment is the opportune time for mercy and compassion. This compassion implies a humanizing commitment for change in the situation of those who live in pain, including the earth that suffers from the disequilibrium caused by humanity's ambition.

Palabras clave: dolor, Lucas, Jesús, misericordia, compasión.

Key words: pain, Luke, Jesus, mercy, compassion.

INTRODUCCIÓN

Tener el dolor humano como una categoría de análisis social, cultural, religioso, político, resulta ser un vasto campo por atravesar. Varias culturas han entendido el dolor como un elemento integrante de la vida: toda persona debe pasar por él para merecer ser feliz. Ha sido aceptado como purificador de faltas cometidas por los individuos. Quizá un cierto sentido masoquista está interiorizado en la mente humana. Para la medicina, el objetivo es erradicar el dolor; para la política, es un buen pretexto para sembrar esperanza en propuestas teóricas. Pero claro es que el dolor humano es real, cotidiano, desafiante; algo que siempre termina siendo un desgaste personal.

La experiencia de un pueblo que ha sufrido de diferentes maneras nos da pautas frente a esta realidad que muchas veces puede resultar inevitable. La Biblia es un libro que nos habla de esa experiencia de un pueblo específico y su historia de dolor. Voy a tomar el texto de Lc 6,17-19 (conocido como un sumario), para considerar la sensibilidad de Jesús frente al sufrimiento del otro/a. En Lucas la actuación de Jesús, crea una conciencia crítica en los que le siguen al curar a los enfermos y al sacar a los demonios. Demuestra así su preocupación por el dolor humano.

La dualidad del bien y del mal se ha sostenido hasta nuestros tiempos, para no enfrentar directamente las causas del dolor humano y sus implicaciones.

Algunas religiones afirman que todo dolor es consecuencia del pecado cometido por los seres humanos, y que sólo al expiar las culpas el dolor se aleja. Pero el dolor parece quedar latente, y aparece en cada momento que vuelve a haber una falta. ¿Se justifica de este modo la existencia del dolor? La dualidad del bien y del mal se ha sostenido hasta nuestros tiempos, para no enfrentar directamente las causas del dolor humano y sus implicaciones.

Las religiones, entre ellas el cristianismo, han ofrecido esperanza para superar el dolor, pero la propuesta no siempre ha sido vista desde la fe de Jesús, sino de las conveniencias ideológicas de religiones estructuradas e institucionalizadas.

1. JESÚS Y SU EXPERIENCIA DEL DOLOR

De acuerdo con las fuentes con las que contamos, Jesús aparece como un profeta itinerante que recorre los caminos de Galilea,¹ invitando a una experiencia nueva de Dios; sus discursos no sólo se basaron en los libros sagrados sino que Él dio fundamental importancia a la vida misma y a su modo de concebirla. Pone de ejemplos los quehaceres cotidianos, como hacer el pan y sembrar la tierra. Por su origen nazareno, conoce y experimenta la situación dura y difícil de su pueblo.

El pueblo judío en los tiempos de Jesús, ya venía de vivir una larga historia de experiencias de dolor y de catástrofes; muchos se hacían preguntas por el sentido de la historia, y se encaminaron hacia diferentes grupos en busca de respuestas: los fariseos llevaron la observancia de la Torah de manera estricta; otros huyeron de la sociedad como los esenios; unos se purificaron en las aguas del Jordán con Juan Bautista, y una muchedumbre se convirtió en seguidora de un maestro de Galilea que utilizaba un lenguaje sencillo con el que explicaba una nueva visión de la religión² y que hablaba de una presencia cercana y directa de Dios en medio de su pueblo, heredada de sus antepasados.

¹ José Antonio Pagola. *Jesús- Aproximación histórica*. Madrid: Promoción Popular Cristiana, 2008, 39.

² Isabel Gómez Acebedo. *Relectura de Lucas – En clave de Mujer*. Bialao: Descleé de Brouwer, 1998, 32.

No podemos olvidar el dolor propio de Jesús al ver ausente el padre, en una sociedad patriarcal donde la ausencia de la cabeza de familia puede significar una desventaja.

El contexto socio-cultural, que rodeaba a Jesús, no era únicamente judío sino el macro-contexto greco-romano, por lo que tenía que afrontar situaciones de conflicto interno con el poder imperial del momento. Fue una situación de problemas políticos, sociales e ideológicos que tenía confundida y alienada a las mayorías empobrecidas por el sistema.

La gran mayoría de investigadores ha puesto énfasis en reconstruir a un Jesús histórico que muestra su lado humano sin solapas. Un aldeano de Nazaret que pasa penurias por la pobreza que agobia a los campesinos de la época. Jesús permite develar a las clases dominantes como opresoras y manipuladores ideológicos.

No podemos olvidar el dolor propio de Jesús al ver ausente el padre, en una sociedad patriarcal donde la ausencia de la cabeza de familia puede significar una desventaja. En estas circunstancias, Jesús deja la casa para seguir su opción de predicador itinerante, sin más fe que la de sí mismo. Es un modo de vida extraño para la época, y que contagió a hombres y mujeres que formaron parte de su movimiento.

También en tiempos de Jesús estaba vigente la idea que asumía el dolor como producto del pecado, pero Jesús cambia esta concepción al sanar a los enfermos. Lucas no tiene ninguna intención de acentuar el sufrimiento de los seres humanos³, sino de ofrecer la nueva vida que Jesús ofrece, integrando todas las dimensiones del ser.

³ Isabel Gómez Acebedo, *Lucas*, 146.

2. EL TEXTO: LC 6, 17-19⁴

17 Bajó con ellos y se detuvo en un paraje llano; había un gran número de discípulos suyos y gran muchedumbre del pueblo, de toda Judea, de Jerusalén y de la región costera de Tiro y Sidón,

18 que habían venido para oírle y ser curados de sus enfermedades. Y los que eran molestados por espíritus inmundos quedaban curados.

19 Toda la gente procuraba tocarle, porque salía de él una fuerza que sanaba a todos.

La introducción de Lc 6,20^a de la que se sirvió Lucas proviene de Mc 3,7-12. Los dos evangelistas coinciden en el orden en que colocan el sumario.⁵ Lucas se sirve de los sumarios para iniciar nuevos temas o para finalizarlos; la diferencia que encontramos en entre Lucas y Marcos radica en los espacios físicos; en Marcos, Jesús enseña junto al lago. El sumario antecede a las bienaventuranzas; hay diversidad de personas que siguen a Jesús, el autor menciona Tiro y Sidón, regiones que tenían diferentes relaciones con Galilea. Así el mensaje y la práctica de Jesús salen de los límites territoriales, salen fuera de los linderos culturales y regionales. Los oyentes tienen diversas precedencias; con lo que Lucas quiere acentuar la universalidad del evangelio, como una realidad vivida ya por la comunidad lucana⁶.

El texto muestra a sus personajes en movimiento. Jesús baja desde el monte y se detiene en el llano,⁷ donde se encuentra con judíos y

⁴ *Biblia de Jerusalén*.

⁵ François Bovon. *El Evangelio Según San Lucas Lc 1-9 Vol. I*. Salamanca: Sígueme, 1995, 414.

⁶ Isabel Gómez Acebedo, *Lucas*, 170.

⁷ César Mora Paz y Armando J. Levoratti. "Lucas" en *Comentario Bíblico Latinoamericano*, Estella: Verbo Divino, 2003, 511.

gentiles; estos vienen de todas partes para escucharlo, y para tocarlo. En la antigüedad, tocar a una persona carismática facilitaba la mediación con Dios.⁸

Lucas trabaja con grupos urbanos pero quiere situar a Jesús en su ambiente propio y exponer el perfil de un Jesús misericordioso, compasivo e íntegro. El proyecto de vida que propone el predicador de Galilea busca superar los desencantos de la vida e integrar a las personas como parte de la solución. Se hace hincapié en el reconocimiento del ser humano, no en el individuo sino en la comunidad, para que el bienestar sea objetivo social y no solo personal.

3. JESÚS, GUÍA SOBRE EL DOLOR

A Jesús, el dolor no le era desconocido; el acoso del dolor marca todos los momentos de su vida. Lo sintió y no tuvo afán de evadirlo⁹ sino que tomó una actitud diferente para prevenir o enfrentarlo. Seguido del sumario de Lucas, están las bienaventuranzas; hay una específica: “Bienaventurados los que lloran”. Anunció que el dolor no era un mal para cuya superación se debe esperar un tiempo apocalíptico; todo momento es

*Anunció que el dolor
no era un mal para
cuya superación se debe
esperar un tiempo
apocalíptico; todo
momento es propicio
para evitarlo o
procesarlo.*

propicio para evitarlo o procesarlo. Jesús era consciente de que la gente pobre de su tiempo estaba desahuciada de la sociedad, y que caminaba grandes distancias buscando a alguien que les diera confianza. Sensibilizado y consciente, quiere aliviar el sufrimiento

—
⁸ Isabel Gómez Acebedo, *Lucas*, 170.

⁹ Antonio Salas. “Enigma del Dolor” en *Biblia y Fe* No 62, Vol. XXI (1995) 56.

humano como parte de su pedagogía de vida.¹⁰ Jesús propone una humanidad en un estado de unicidad con la tierra y al mismo tiempo recíproco en la solidaridad. Como estrategias frente al dolor humano propone:

3.1 Convivir en la misericordia

Jesús va más allá de un planteo simple que ve las cosas en términos legalistas de cumplimientos o castigos; propone el redescubrimiento de la misericordia en cada semejante que padece de dolor. Jesús no se centra en su persona sino en el Reino de Dios. Invita a quienes deseen ser copartícipes de la misericordia, vista en el respeto y en la toma de responsabilidad propia en el desarrollo humano. Jesús plantea la misericordia como una dimensión profunda a la que es llamada toda persona. Despertar la misericordia y descubrir que en ellos hay capacidades que facilitan una vida sin agonía permanente, es lo que enseña Jesús a sus seguidores.

El dolor extremo llena a la gente de desolación, enfermedad, demencia; los dolores pueden llevar a sucumbir a las personas. Se sienten enceguecidos teniendo los ojos abiertos. Jesús reconoce este dolor extremo de la muchedumbre y siente la necesidad de hacer algo definitivo por ellos; por eso les prepara para ser misericordiosos. El discurso está integrado en su práctica; no tiene otro modo de enseñanza que su propio testimonio y esto transmite una fuerza transformadora diferente a la de otros profetas que la gente conocía.

La gente de su tiempo no concibe nada sin religión; a ella le atribuyen sus desgracias y sus gozos; es esa imagen la que aun predomina en los imaginarios de nuestros pueblos.

¹⁰ Antonio Salas, “Enigma del Dolor”, 512.

Jesús abre los ojos a una mirada profunda: la misericordia es la fuerza que abre un proceso humano que hace a cada ser sagrado. De Jesús salía una fuerza que curaba enfermedades, liberaba y abría los corazones ataviados de amargura.

3.2 La compasión humanizante

Ante el sufrimiento las personas necesitan de la compasión, pero solo pueden proporcionarla las personas capaces de ser verdaderamente compasivos. Jesús de Nazaret al experimentar angustia, tristeza y la alegría,¹¹ se desarrolló también en la compasión y la manifestó permanentemente en su vida pública. Su compasión lo muestra como una fuerza saludable que transmite a los que le tocaban. Considero que la compasión es una palabra mística, que lleva a ver lo oculto, lo profundo, lo indecible,¹² y que al mismo tiempo se materializa en la acción de cada persona frente al dolor. La compasión, más que un término político, es una cualidad humana que lleva a un compromiso por el cambio de una situación; si bien son muchos los necesitados, no se trata de una tarea individual sino de una búsqueda de transformación colectiva. Quien se quiere identificar con Jesús ve en la muchedumbre que le sigue, la fuente a la que es llamado/a.

La compasión que Jesús transmite a sus oyentes está en completa conexión con la experiencia de sus propias vidas, con el mensaje que reciben de forma renovada, al deponer los obstáculos que provocan resistencias e incredulidades por la permanencia en el dolor, para dar paso a entender y experimentar la vida de forma diferente. Sus palabras

¹¹ Martín Gelabert. *La astuta serpiente*. Estella: Verbo Divino, 2008, 137.

¹² María José Arana. *La mística y el trabajo del corazón para revitalizar el mundo*. Bilbao: Desclee de Brouwer, 1999, 3.

conmueven a la muchedumbre que escucha, toca sus corazones, les cuestiona para que se apropien de fuerza y se reconozcan hijos/as de Dios. De esta manera quiso romper los modelos de una compasión paternalista y opresora que ha prevalecido por tanto tiempo, donde el intercambio de favores lleva a un círculo vicioso de dependencia.

No se puede hablar de una humanización sin compasión, porque nadie da lo que no tiene; si nos reconocemos imagen y semejanza pero de un Dios en el otro/a, captaremos la compasión no como un término individualista, sino como una palabra que evoca comunidad, sociedad, pueblo. Poner esta misericordia en marcha requiere de reconocimiento, conciencia, libertad. Ser compasivo es sinónimo de transparencia, nobleza, entereza. En la muchedumbre que sigue a Jesús, van a aparecer ciegos, mudos, endemoniados, que mueven la fuerza compasiva de Jesús para ser sanados.

Jesús, al ver a la viuda de Naín (Lc 7,11-17), tuvo compasión de ella y le dijo “no llores”. Este es un modo de consuelo, pero no es suficiente para que se dé la compasión; luego, él se acercó al féretro y le dijo al joven “levántate”. Una vez que este hijo se incorpora y empieza hablar, le devuelve a su madre, y culmina con su compasión resucitándole el sentido de la vida de la viuda.

Con esta actitud sanadora Jesús revela su propuesta para sus seguidores de todos los tiempos.¹³ El dolor es real y concreto, afecta a los seres humanos por lo que hay que rescatarlos del sufrimiento. Los endemoniados son liberados de sus tormentos, los pobres recuperan su dignidad. Jesús muestra el rostro de un Dios que le habita, que es compasivo y no un justiciero enojado.¹⁴ En sus enseñanzas inculca a los campesinos de Galilea a mirar la naturaleza, a

¹³ *Comentario al Nuevo Testamento*, Madrid: La Casa de la Biblia, 1995, 206.

¹⁴ José Antonio Pagola, *Jesús- Aproximación histórica*, 98.

contemplarla para comprender que la compasión es revelada por la bondad en todas las cosas creadas, así el sol sale para todos/as.

Por la compasión podemos fluir, dejarnos llevar, desbloquear los estereotipos que limitan hasta nuestros principios básicos, superar los prejuicios justificados como culturales y romper las fronteras del egocentrismo.

3.3 Reciprocidad e integridad

El sumario (Lc 6,17-19) nos muestra movimientos que nos llevan a imaginar otras perspectivas más integrales entre el ser humano y la naturaleza. Jesús baja y se queda en un llano donde todos puedan tener un sitio. Se siente las pisadas que llegan de todas partes, pies polvorientos y cansados por recorrer grandes travesías, cuerpos agitados, pero llenos de expectativas que les ayude en la realidad de cada uno/a.

Superar el antropocentrismo es una sugerencia que Jesús marca con su lenguaje. Al momento de hablar del Reino de Dios pone de relieve las aves, los lirios del campo, el grano de mostaza, la lluvia. El Reino de Dios está integrado en una espiritualidad de la tierra, promueve la reciprocidad entre humanidad y naturaleza. Los elementos de la naturaleza están en nosotros y al mismo tiempo somos parte de ella. Si creemos que la experiencia de lo sagrado está manifiesta en la creación, debemos tener cuidado de la casa que habitamos para que el dolor de la tierra no se convierta en nuestro propio dolor.

Jesús propone que para captar la experiencia de Dios es indispensable amar la vida escuchando las notas de la creación.¹⁵ La armonía entre el ser humano y la tierra es fundamental para garantizar la calidad de vida que deseamos.

¹⁵ José Antonio Pagola, *Jesús- Aproximación histórica*, 43.

El dolor de la tierra es causado directamente por la ambición del dominio de una sola especie que se está autodestruyendo. No se ha guardado el equilibrio; se rompió la armonía mítica del Génesis. Hemos malversado los bienes naturales, al dañar el ecosistema. Es urgente pensar más allá del antropocentrismo, aliarnos con la tierra que hemos tomado como dominio, valorarla como espacio sagrado.

El ser humano es la única especie que se pregunta por el dolor, que es capaz de evitarlo y transformarlo.

El ser humano es la única especie que se pregunta por el dolor, que es capaz de evitarlo y transformarlo. Es la especie llamada a preocuparse por la reciprocidad con la tierra, pensar en las generaciones venideras, acercar el mensaje de Jesús, inspirado en la naturaleza tanto humana como ecológica, para evitar más dolores catastróficos.

4. EN EL MEOLLO DE DOLOR

A lo largo de la historia se ha hecho pensar que el ser humano debía sentir dolor para purificarse, que debía mutilar su cuerpo para salvar el alma. Algunas veces estas ideas provenían de instituciones que ejercían control sobre las masas populares.

La teología de la cruz, de gran arraigo en la religiosidad popular tanto medieval como actual, ha sublimado el sacrificio acompañado de dolor como un medio para estar cerca de Dios. En las celebraciones enaltecen los momentos dolorosos, los ritos religiosos recuerdan más el padecimiento y la agonía de Jesús que su resurrección. La religiosidad popular expresa esta simbología de sufrimiento. Las imágenes más visitadas están pintadas con estigmas que sangran, rostros de angustia,

postración y agonía. Son las imágenes con las que más se identifica buena parte del pueblo y a las que dirige sus oraciones.

En las sociedades capitalistas, el mercado de dioses es inagotable. Esta oferta de mercado, ha hecho que la gente cambie hasta sus propias concepciones de bienestar. La demanda de objetos que llenen de gozo a los consumidores, ha hecho que los nuevos templos sean los centros comerciales que lucen como santuarios visitados en forma permanente. Han roto los espacios familiares y comunitarios de comunicación auspiciando el individualismo.

Estamos viviendo en una cultura de violencia que encubre el dolor. Los medios de comunicación muestran imágenes de sufrimiento, haciendo de los televidentes individuos indolentes frente al sufrimiento humano, haciendo de la realidad un mensaje virtual. En la búsqueda de razones de la existencia del sufrimiento, se ha manejado la culpa y la dualidad del mal y bien, fomentando la falta de conciencia y responsabilidad de las personas frente a su propio sufrimiento.

5. DECONSTRUYENDO MODELOS

He tomado en cuenta el sumario de Lucas, porque siento la necesidad de imaginarme en un campo abierto, donde la diversidad sea convocada y convocante, donde exista algo que escuchar y que aprender. La muchedumbre acude buscando sanar sus dolencias, pero retorna cabizbaja, cansada de falsas promesas, deseosa de ser tocada por otra fuerza que nutra la razón de su existencia.

Decir que el dolor cambia a las personas, no es una verdad que se pueda dar por sentada para justificar el sufrimiento como un privilegio. Lo que cambia a las personas es el deseo de superar el dolor, la memoria que reacciona frente a un estímulo que le recuerda ese dolor pasado.

Las situaciones dolorosas no desaparecen de la dinámica de la vida, pero sí pueden ser transformadas. Las dolencias tienen soluciones diferentes para ser abordadas; la toma de conciencia y la mirada crítica nos pueden ayudar a no sumergirnos en estados de amargura y de desolación. El ser humano necesita momentos de soledad para hacer una hibernación oportuna, que le ayude a desarrollarse como persona. Distinta es la soledad causada por abandono o por la falta de compasión de los otros.

Una responsabilidad vital nuestra es ser prójimo del que sufre. Si nos identificamos con el proyecto de Jesús, entonces debemos ser parte de la solución. Ser humano/a tiene la connotación de ser sensible, y de percibir la realidad con su dolor y ser misericordiosos/as, compasivos/as, íntegros y recíprocos.

¡Qué nos convoquemos a la gran planicie! donde podamos sentirnos tocados por una fuerza exterior, y comprendamos el mensaje que nos ayude a ser más justos/as. El mundo necesita de seres humanos convencidos que esta realidad puede cambiarse. La sociedad necesita urgentemente de personas apasionadas por construir una comunidad incluyente, respetuosa y tolerante de nuestras diferencias. Para llamarse cristinos/as del siglo XXI hay que recrear a Jesús como un paradigma emergente para superar el sufrimiento y proponernos vivir la resurrección que está vigente desde hace más de dos mil años.

Lo que cambia a las personas es el deseo de superar el dolor; la memoria que reacciona frente a un estímulo que le recuerda ese dolor pasado.

Marvia Moya es graduada de la Escuela de Posgradación en Ciencias Religiosas en la Universidad Politécnica Salesiana, Co-fundadora y directora de «Anudando» (Espacio de Formación Integral de las Mujeres) en Quito, Ecuador y Doctora en Odontología por la Universidad Central del Ecuador.

Bibliografía

Oyín Abogunrin, Samuel. “Lucas” en *Comentario Bíblico Latinoamericano Nuevo Testamento*. Estella: Verbo Divino, 2003, 1244-1307.

Comentario al Nuevo Testamento. Madrid: La Casa de la Biblia, 1995.

Arana, María José *La mística y el trabajo del corazón para revitalizar el mundo*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999.

Bovon, François. *El evangelio según San Lucas. Vol I*. Salamanca: Sígueme, 1995.

Cannon, Dolores. *Ellas caminaron con Jesús*, Barcelona: Ediciones Luciérnaga, 1997.

Chiapa, María. *El dulce canto del corazón – Mujeres místicas*. Madrid: Nancea, 2006.

Gelabert, Martín. *La astuta serpiente*. Estella: Verbo Divino, 2008.

Gómez Acebedo, Isabel. *Relectura de Lucas*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1998.

Martínez Díez, Felicísimo. *Creer en Jesucristo Vivir en cristiano – Cristología y seguimiento*. Estella: Verbo Divino, 2005.

Meier, John P. *Un Juicio Marginal. Tomo II: Los milagros*. Estella: Verbo Divino, 2000.

Landgrave, Gándara D. (ed.). *Riqueza y solidaridad en la obra de Lucas*. Estella: Verbo Divino, 2006.

Pagola, Antonio José. *Jesús–Aproximación histórica*. Madrid: Promoción Popular Cristiana, 2008.

Salas, Antonio. “Enigma del Dolor” en *Biblia y Fe* No 62, Vol. XXI (1995).

VIDA Y PENSAMIENTO
VOL 28, No. 2 (2008) 173-202

El sufrimiento ¿tiene explicación?

Una palabra desde un continente experimentado en dolor

EDWIN JOSÉ MORA GUEVARA

Resumen: El sufrimiento sigue constituyendo un misterio para el ser humano. Con el fin de explicárselo, buscarle sentido y alivio, el ser humano ha tratado de concertar diversas razones sobre el por qué o el para qué del mismo. Diferentes líneas teológicas se han articulado al respecto, entre ellas una teología dolorista que hace del sacrificio, dolor y sufrimiento una experiencia de exaltación espiritual; por otro las teodiceas, que buscan construir una defensa de Dios en detrimento de la dignidad humana. Desde un continente experimentado en dolor, este artículo propone que ni la una ni la otra son respuestas teológicas viables para afrontar el sufrimiento. El modelo de la praxis solidaria, inclusiva y amorosa de Jesús de Nazareth, sería el camino para articular una reflexión-acción para afrontar el dolor, lo cual es apremiante. En esta urgencia y entre esos dos extremos se concreta la teología latinoamericana y caribeña de la liberación, que con la imagen de un Dios de Vida, liberador y transformador que escucha el clamor de quienes sufren, no elige ni el dolorismo ni el laberinto apologético, sino la esperanza, que en última instancia es también la elección del pueblo sufriente.

Abstract: The mystery of suffering ever haunts us. In seeking to explain and find meaning and relief, we continue to yearn to discover the meaning of suffering. Different

Palabras clave: Sufrimiento, dolor, enfermedad, muerte, teodiceas, praxis solidaria.

Key words: Suffering, pain, sickness, death, theodicy, praxis, solidarity

theologies have developed their positions on the subject: on the one hand, a theology of suffering that understands sacrifice, pain and suffering as experiences of spiritual exaltation; on the other, a theodicy that seeks to defend God to the detriment of human dignity. From a continent deeply accustomed to pain, this article suggests that neither of these theological responses to the problem of suffering is viable. The praxis of Jesus Christ – one of inclusive, loving solidarity – is the path toward articulating a model for facing the urgent problem of pain. It is in the face of this urgency and running a parallel path between the two theological extremes cited above, that Latin American and Caribbean Liberation Theology presents the image of a liberating, transforming life-giving God who hears the cry of those who suffer, does not choose sacrificial pain, nor the labyrinth of apologetics, but rather hope; in other words, a God makes an option for those who suffer.

1. INTRODUCCIÓN

El ser humano a través de la historia ha tratado de concertar diversas razones ante el sufrimiento, razones que le permitan explicarlo, buscarle sentido y encontrar alivio. La teología ofrece aportes a estas tareas existenciales procurando aclararlas desde la fe. Sin embargo, ninguno de los intentos de explicar el sufrimiento logra satisfacer a plenitud las inquietudes de los y las sufrientes, porque caen en la artificio del reduccionismo, pretendiendo ser la única respuesta ante un problema complejo y multicausal.

La reflexión sobre este tema surge del acercamiento del autor a personas que padecen enfermedad crónica dolorosa o terminal, en el marco de la colaboración que en materia de soporte espiritual, la Universidad Bíblica Latinoamericana lleva a cabo desde 1998 con el Centro Nacional de Control del Dolor y Cuidados Paliativos, en Costa Rica. En ese quehacer teológico pastoral, constatamos la lectura tradicional que desde la fe se articula sobre el dolor, ya sea por quienes padecen la enfermedad o por algunos de sus familiares, cuidadores y cuidadoras, voluntarios y voluntarias, o bien de algunos profesionales de la Salud. Se destacan en estas reflexiones tres ideas básicas: el

sufrimiento es un castigo de divino, una prueba de fe o un camino de purificación puesto por Dios a disposición del ser humano.

El presente artículo no pretende ser una respuesta definitiva frente a un problema tan esencial. Más bien, se revisan las concepciones teológicas tradicionales sobre el sufrimiento y el dolor; se analiza la influencia de las imágenes de Dios que sustentan estas concepciones y se considera el tema de la espiritualización del sufrimiento. Por último, se concluye en la necesidad de fortalecer la esperanza y la lucha contra el sufrimiento en América Latina, un continente experimentado en dolor.

2. ALGUNAS LECTURAS TEOLÓGICAS TRADICIONALES SOBRE EL SUFRIMIENTO

Tal y como lo señala Varone en relación con el sufrimiento,¹ prevalece en algunos imaginarios sociales la idea de Dios como “sádico”. Esto es, cruel. Estamos frente a la concepción que vislumbra a Dios como un ser que de alguna manera requiere el sufrimiento del humano como medio de aceptación o como búsqueda de aprobación por parte de este. Estas ideas y la dinámica de relación que generan, convierten el vínculo entre Dios y las personas, en una relación sadomasoquista. Es decir, en una relación en donde una de las partes aparentemente disfruta causando dolor mientras que la otra parece disfrutar siendo objeto del sufrimiento.²

*Estamos frente a la
concepción que
vislumbra a Dios como
un ser que de alguna
manera requiere el
sufrimiento del humano
como medio de
aceptación o como
búsqueda de aprobación
por parte de este.*

¹ Francois Varone. *El Dios Sádico. ¿Ama Dios el sufrimiento?* Santander: Sal Terrae, 1988.

² Frederich Dorsch. *Diccionario de Psicología*. Barcelona: Herder, 1985.

Tales nociones sobre Dios generan culpa y coadyuvan a que las personas enfermas lleguen a niveles importantes de ansiedad y depresión, lo que agrava la situación que afrontan. Es decir, estas ideas no ayudan a las personas sufrientes a lograr la paz o el equilibrio espiritual y emocional necesarios en el afrontamiento de la enfermedad o sufrimiento. Esto podría influir en el tratamiento que siguen y en la relación con Dios, con los demás y consigo mismos.³

Sölle también refiere que cualquier intento teológico por considerar el sufrimiento como mediata o inmediatamente causado por Dios, corre el peligro de concebir a Dios de forma “sádica”. En esas teologías, Dios es entendido como “Padre dominador, castigador y todopoderoso”.⁴ Estas teologías “sodomasoquistas” pretenden explicar el sufrimiento sin encontrar más salida que atribuirlo a Dios. Se tratan de inadecuadas concepciones teológicas que de alguna forma muestran su influencia en el afrontamiento del dolor.

*En una mala concepción teológica, la enfermedad, el sufrimiento y la muerte son un castigo de Dios. Todos los sufrimientos que azotan la vida terrena del ser humano son consecuencia del pecado, por tanto, es la puesta en práctica de la justicia divina. . . . Dios [en esta teología], es visto como un Ser que pone zancadillas a sus hijos para hacerlos caer o al menos para hacerlos tropezar.*⁵

³ Javier Alexander Rojas Elizondo. “Manejo Integral del Dolor”. 17 de julio de 1999. Conferencia. San José, Costa Rica. San José: Centro Nacional De Control del Dolor y Cuidados Paliativos (Apuntes); Javier Rojas Elizondo, y Edwin José Mora Guevara. 2001. «Evaluación de la intervención psicológica a los y a las pacientes diagnosticados y diagnosticadas con dolor crónico que asisten al Centro Nacional de Control del Dolor y Cuidados Paliativos.» Tesis de Licenciatura. San José: Universidad Central; Carmen Lidia Solís Ortíz. *Entrevista*. 7 de marzo, 2001. Centro Nacional de Control del Dolor y Cuidados Paliativos en Rojas y Mora, “Evaluación de la intervención psicológica”, 2001.

⁴ Dorothee, Sölle. *Teología Política*. Salamanca: Sígueme, 1972.

⁵ Juan Diógenes Martínez. “Visión antropológica, psicológica, teológica y pastoral del duelo” en *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu* 124 (2000) 106-107.

Estas reflexiones teológicas menoscaban la dignidad humana con el fin de justificar a Dios ante el problema del sufrimiento, tal como lo intentaron los amigos de Job (cf. Job 3.1–27. 23). En estas argumentaciones teológicas, la muerte y resurrección de Cristo es vista como un acto justificativo del dolor. “El dolorismo de la cruz ha calado nuestro horizonte cristiano con las más lúgubres resonancias”.⁶ El siguiente ejemplo ilustra al respecto:

*¿Por qué permite Dios que suframos? Simplemente porque El nos está pidiendo que compartamos un poco de su Pasión. Lo que parece provenir por casualidad o de otra persona siempre viene porque Dios lo permite. . . . Dios sufrió todas las penas horrosas de Su Pasión para cada uno de nosotros. ¿Cómo podemos negarnos a sufrir un poco por amor a El?*⁷

Son numerosas las personas enfermas y quienes les rodean, que sostienen estas ideas teológicas transmitidas históricamente en el discurso y acción de muchas iglesias. Lo anterior no es de extrañar tomando en cuenta que muchos de los tratados teológicos cristianos sobre el tema del sufrimiento parten de ideas similares, tales como las que analiza Sölle al referirse al contenido de los mismos:

*el sufrimiento viene de la mano de Dios, entre pecado y enfermedad existe una dependencia que es poco conocida, la raíz más profunda y más propia de la enfermedad es el pecado, el enfermo desconoce la causa esencial de la enfermedad y atribuye su sufrimiento a circunstancias externas o causas naturales, la salud plena existe sólo en el reino venidero, la enfermedad es una excelente oportunidad para crecer y madurar espiritualmente, ¿no nota justamente en su enfermedad cómo Dios está actuando en usted?, la gracia del sufrimiento es más valiosa que la salud corporal, el sufrimiento es un medio pedagógico del amor salvífico de Dios.*⁸

⁶ Mercedes Saénz Galache. “El dolor, revulsivo existencial y carga pedagógica” en *Biblia y Fe* 21 (1995) 135.

⁷ Paul Sullivan. “Sufrimiento” disponible en www.monografias.com, 2001, 1. Consultado el 19 de junio, 2008.

⁸ Dorothee Sölle, *Sufrimiento*. Traducido del alemán por Fabián Diego y Josep Boada.

De esta forma se denota como en la teología tradicional el sufrimiento ha sido atribuido a la imagen castigadora que se tiene sobre Dios y se lo trata de explicar en la estrecha y reducida relación causa-efecto. Esto es, el ser humano peca, consecuentemente Dios lo castiga a fin de redimirlo. Para ello puede incluso utilizar a otras personas. De esta forma muchos y muchas quedan justificados y justificadas de su responsabilidad en causarles sufrimiento a otros. Otro ejemplo así lo señala,

*Todo sufrimiento viene de Dios. Puede parecernos que viene por casualidad o accidente de alguna otra persona, pero en realidad, todo sufrimiento nos llega de Dios. Nada nos pasa sin Su deseo o permiso. Ni siquiera se nos cae un pelo de la cabeza sin su consentimiento.*⁹

En esa perspectiva, en estas teologías del dolor se busca la aprobación de un Dios iracundo (prototipo de la imagen del padre patriarcal) que castiga sus hijos e hijas (adoradores), para obtener la honra de los mismos y satisfacer de esta forma sus deseos ególatras. Esta relación insana es sostenida por el “sadismo teológico” que Sölle identifica y denuncia.

De esta forma se denota como en la teología tradicional el sufrimiento ha sido atribuido a la imagen castigadora que se tiene sobre Dios y se lo trata de explicar en la estrecha y reducida relación causa-efecto.

No es que el sadismo teológico tenga unas normas determinadas de conducta. Pero ejercita muy bien a los seres humanos en un esquema mental en el que se considera del todo normal la conducta sádica, que adora, honra y ama una manera de ser, cuya

Salamanca: Sígueme, 1978, 24. Estas ideas sobre el sufrimiento aparecen en tratados teológicos tradicionales y son tomados por Dorothee Sölle de *Teología Práctica* No 7 (1972).

⁹Sullivan, “Sufrimiento”, 1.

*radicalidad, plena intención y dureza extrema constituyen precisamente la destrucción. La consecuencia última del sadismo teológico es la adoración del verdugo.*¹⁰

Toda reflexión teológica construida sobre una imagen sádica, invariablemente presentará el masoquismo como camino de relación con un Dios que se engrandece en la medida en la que sus adoradores son humillados con el dolor, el sufrimiento, la enfermedad y la muerte.

Es importante notar que en estas concepciones teológicas, el mismo Dios que se goza en castigarnos nos ofrece a la vez fortaleza para sobrellevar lo que él mismo presuntamente nos ha enviado.

*El sufrimiento sirve aquí para vencer nuestro orgullo, para mostrar nuestra impotencia y para aprovechar nuestra dependencia; el sufrimiento tiene el sentido de conducirnos de nuevo a un Dios, que sólo es grande cuando nos empequeñece. . . . El sufrimiento es concebido como una prueba que Dios nos manda y que nosotros debemos superar; se considera como un castigo, consecuencia de anteriores delitos en una relación totalmente desproporcionada, o como una purificación, de la cual debemos salir inmaculados.*¹¹

Sölle califica esta sumisión – presentada como fuente de gozo – como “el masoquismo cristiano”.¹²

Es importante notar que en estas concepciones teológicas, el mismo Dios que se goza en castigarnos nos ofrece a la vez fortaleza para sobrellevar lo que él mismo presuntamente nos ha enviado. Esto pareciera denotar una “neurosis”¹³ en Dios, quien es presentado como el que envía el sufrimiento pero a la vez el consuelo. Veamos,

¹⁰ Sölle, *Sufrimiento*, 35.

¹¹ Sölle, *Sufrimiento*, 26.

¹² Sölle, *Sufrimiento*, 28.

¹³ La palabra “neurosis” tiene muchas acepciones. Aquí la utilizamos para denotar conflicto entre una decisión punitiva como lo es el castigo y otra afirmativa,

*Cuando Dios nos da un sufrimiento, siempre nos da la fortaleza para sobrellevarlo, con tan sólo pedirselo. Mucha gente, en lugar de pedir Su ayuda, se molestan y revelan: Son esta impaciencia y malestar las que realmente hacen que el sufrimiento sea difícil de sobrellevar.*¹⁴

Esta idea sobre Dios es desconcertante. Se trata de la imagen contradictoria de un Dios que envía el sufrimiento y a la vez el consuelo. Además revela un desconocimiento de la teoría sobre el duelo, que incluye etapas como la ira y la rebelión frente a Dios, lo cual constituye un proceso emocional frecuente ante las pérdidas que se presentan en el devenir de los seres humanos. En el siguiente punto, exploraremos la influencia que estas nociones sobre Dios, tienen en los y las sufrientes y en el afrontamiento del dolor.

3. INFLUENCIA DE LA IMAGEN DE DIOS

El advenimiento de una enfermedad dolorosa, crónica o terminal conlleva una crisis en la persona y en su grupo familiar y en su círculo de amigos y de amigas al percibir amenazada la propia vida o la calidad de la misma.

La imagen que tengamos sobre Dios será de capital importancia a la hora de configurar la percepción y actitud frente al sufrimiento: “Si nuestro Dios es un Dios que castiga. . . que acumula sufrimientos para demostrarnos su amor, la presencia de Dios. . . no será fuente de alivio”.¹⁵

como lo es el soporte. El conflicto es inevitable al presentarse ambas acciones a la misma vez. Este es el sentido introducido por Biswanger (Werner Traxel y Wilhelm Witten, editores. *Diccionario de Psicología*. Traducción del inglés. Barcelona: Herder, 1977, 638).

¹⁴Sullivan, “Sufrimiento”, 1.

¹⁵Martínez, “Visión antropológica, psicológica, teológica y pastoral del duelo”, 94.

Estas imágenes distorsionadas sobre Dios y en relación con el sufrimiento pueden hacer caer a la persona en un “dolorismo fatalista”. Esta toma de postura frente a la realidad traerá consigo un papel negativo en la resolución de la crisis. Davanzo señala elementos importantes de la influencia que estas imágenes de Dios pueden tener,

Durante el sufrimiento la persona se siente tentada a cerrarse en su miedo y a ver solamente su situación. Sin darse cuenta, puede hacerse demasiado exigente, aunque se niegue a pedir ayuda porque no sabe aceptar sus propios límites, puede volverse insoportable o infantilmente generosa, puede caer en la rebeldía neurótica, que se niega a mirar de frente a la realidad o adopta una actitud de víctima. La misma religiosidad puede ser mal interpretada cayendo en un dolorismo fatalista.¹⁶

Un testimonio ilustra la influencia negativa de estas ideas teológicas tradicionales en las crisis que el sufrimiento conlleva,

En las iglesias de nuestra América Latina nos encontramos con personas que, al igual que nosotros, enfrentan el sufrimiento. Algunas lo hacen mejor que otras; unas necesitan más tiempo para superarlo: todas desean evitarlo. La doctrina respecto al sufrimiento es muy ambigua. Prevalece, en el círculo eclesiástico al que pertenecemos, aquella que proviene de la llamada “teología” de la prosperidad (así, entre comillas). Ella dice que el sufrimiento es producto del pecado de la persona. O sea, si alguien sufre es porque ha hecho algo que desagrada a Dios, o no ha hecho algo que le agradaría. Se dice esto, sobre todo de las enfermedades y padecimientos físicos. . . . Durante muchos años... hemos padecido de una enfermedad que no se sabe qué la produce. Al pertenecer a un círculo eclesiástico donde se enseña que la enfermedad es producto del pecado, nuestra primera reacción fue introspectiva, buscando el pecado oculto. La búsqueda fue infructuosa, que llevó a la frustración y a la depresión.¹⁷

¹⁶ Guido Davanzo. “Enfermo - sufrimiento” en Stefano De Fiores y Tullio Goffi, editores. *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*. Madrid: Paulinas, 1991, 562. El énfasis es nuestro.

¹⁷ Daniel Cecilio Bonilla Ríos. «Isaías 53: el sentido del sufrimiento.» Tesina. San José: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2001, i. El énfasis es nuestro.

La frustración, impotencia, ansiedad, angustia existencial, tristeza, depresión y enojo son solo algunas de las manifestaciones que puede experimentar una persona que se siente atrapada en las manos de la imagen del Dios castigador, cruel. Para evadir la responsabilidad en la influencia del discurso teológico tradicional, la propuesta que se le hace a quienes sufren es que, en lugar de luchar por su transformación, espiritualicen el dolor. En el siguiente punto, examinaremos esta propuesta.

Espiritualizar el dolor, mistificar el sufrimiento

Basado en las anteriores concepciones, el acompañamiento espiritual tradicional recomienda a la persona sufriente que espiritualice el dolor y lo asuma desde una actitud “activamente pasiva y pasivamente activa”.¹⁸ Veamos,

en el Diccionario teológico de Rahner y Vorgrimler se pide al ser humano que sufre “aceptar total y exhaustivamente esa situación que pesa sobre él, recogerla, integrándola, modificándola, transformándola en un momento de su propia autorealización (activamente pasiva y pasivamente activa, lo contrario a un dejar hacer meramente pasivo), de tal forma que en ella se decida el ser humano en favor de Dios. En ese sentido el sufrimiento se manifiesta entonces como algo querido por Dios.”¹⁹

*La frustración,
impotencia, ansiedad,
angustia existencial,
tristeza, depresión y enojo
son solo algunas de las
manifestaciones que puede
experimentar una
persona que se siente
atrapada en las manos
de la imagen del Dios
castigador, cruel.*

El acompañamiento espiritual tradicional propone que el ser humano doliente acepte, integre, modifique y convierta la experiencia del dolor, en un momento de autorealización. No se presenta la idea de

¹⁸ Sölle, *Sufrimiento*, 25.

¹⁹ Rahner y Vorgrimler en Sölle, *Sufrimiento*, 25.

combatir el dolor y superar sus causas, o bien de movilizar recursos internos para afrontar la crisis del dolor, la enfermedad o la proximidad de la muerte. De esta forma se cae en una espiritualización del sufrimiento. En esta visión no existe un Dios solidario, tal y como señalan Küng y Jens:

El acompañamiento espiritual tradicional propone que el ser humano doliente acepte, integre, modifique y convierta la experiencia del dolor; en un momento de autorealización.

Nada hay del Dios Padre [Madre] de los débiles, dolientes y extraviados, del Dios que da la vida al ser humano y le mimó como una madre, del Dios solidario de la Alianza, del que quiere tener al ser humano, su imagen y semejanza, como interlocutor libre y responsable. A partir de estas imágenes, nuestra tarea teológica para con los [enfermos o] moribundos no es la espiritua-lización o mistificación del sufrimiento o, peor aún, su aprovechamiento pedagógico. . . sino más bien, siguiendo las huellas de Jesús sanador de enfermos, reducir en lo posible y eliminar el sufrimiento, que en ocasiones enseña a los seres humanos a rezar, pero en otras también a maldecir. Quizá haya teólogos que teman una “sociedad sin dolor”. . . y uno se pregunta en qué mundo viven. Ciertamente hay teólogos que en este contexto promueven una “participación en la Pasión de Cristo.”²⁰

Si aplicamos las anteriores observaciones al caso de una persona con enfermedad no curable aún, con dolor crónico, o que afronta una muerte inminente, encontraremos que el soporte espiritual desde las ideas teológicas tradicionales sobre el sufrimiento, recomendará aceptar, recoger, e integrar la situación, para espiritualizarla en un momento de autorealización personal.

²⁰ Hans Kung y Walter, Jens. 1997. *Morir con dignidad. Un alegato a favor de la responsabilidad*. Traducción del alemán. Madrid: Trotta, 1997, 40. El énfasis es nuestro.

En estas condiciones a la persona sufriente solamente le queda aceptar “la voluntad” de un Dios que le envía el dolor, para que él o ella le reconozcan mediante la transformación del mismo en una especie de realización espiritual. Este reduccionismo espiritual del dolor induce a las personas sufrientes a hacer méritos o pactos frente a un Dios castigador, con el propósito de aplacar su ira. En esta visión teológica, el dolor y el sufrimiento son siempre consecuencia de la conducta del sufriente. El castigo es no sólo algo querido, aprobado y organizado, sino también enviado por Dios (Varone 1988).

Por el contrario, en una situación de sufrimiento, desde un soporte espiritual transformador, se recomendará a la persona aceptar la realidad, e integrarla en su vivencia pero para modificarla y convertirla en espacios de calidad de vida y dignidad frente al sufrimiento y a la muerte. Esto, en una estrecha relación con un Dios (espiritualidad liberadora), quien lejos de enviarle castigos, le sostiene, ofrece su amistad, consolida la calidad de vida y brinda soporte. Se trata de una espiritualidad que no desencarna a la persona y sus familiares de la realidad experimentada, sino que permite integrarla y buscarle un sentido para transformarla.

... en una situación de sufrimiento, desde un soporte espiritual transformador, se recomendará a la persona aceptar la realidad, e integrarla en su vivencia pero para modificarla y convertirla en espacios de calidad de vida y dignidad frente al sufrimiento y a la muerte.

En esta perspectiva, no se trata de una experiencia espiritual pasiva que se queda en la contemplación sino de una espiritualidad activa, que permite al ser sufriente llenarse de fuerzas y esperanza para transformar la situación dolorosa, liberarse de la misma o cuando esto no sea esto posible, aminorar el impacto negativo que conlleva.

4. DE LA TEOLOGÍA DOLORISTA A LA TEODICEA APOLOGÉTICA

En la actualidad, al explorar algunos intentos teológicos para ofrecer respuestas frente al dolor, la enfermedad y la muerte, distinguimos dos tendencias. Por un lado se sitúa la teología “dolorista” que espiritualiza el sufrimiento como camino pedagógico de acceso a Dios o como experiencia de ensimismamiento espiritual. Por el otro lado, encontramos una teología apologética cuya finalidad es la teodicea²¹ y trata de responder a las interrogantes del ateísmo en los contextos europeo y norteamericano,²² o bien a sus propias interrogantes. En el apartado anterior nos referimos a la “teología dolorista” que espiritualiza el dolor. En esta sección nos referiremos a la teología apologética que trata de justificar a Dios ante el problema del sufrimiento.

4.1 Teología apologética: la defensa de Dios

Esta teología pretende defender a Dios de las acusaciones que lo hacen responsable del sufrimiento mediante dos vías: la actualización de la lógica de la retribución y la guerra espiritual.

a) La actualización de la retribución

La tendencia teológica que actualiza la doctrina de la retribución con el propósito de justificar a Dios ante el sufrimiento, señala que el dolor no es responsabilidad de Dios, sino culpa del ser humano al

²¹ Teología que trata de justificar a Dios ante el problema del sufrimiento presente en la creación (Araya 1983, 102).

²² Victorio Araya Guillén. «El Dios de la historia y la historia de Dios» *Vida y Pensamiento* 17:2 (1981) 21-37; Jon Sobrino. *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazareth*. México: UCA, 1994; Pedro Casaldáliga y José María Vigil. *Espiritualidad de la Liberación*. Quito: Asamblea del Pueblo de Dios, s/f.

que se le envía como castigo, correctivo o prueba. Lo anterior no satisface las interrogantes de la persona sufriende (cf. la experiencia de Job, quien llega a sentirse acorralado por Dios mismo). Estas teologías, como ya hemos indicado, nos ofrecen imágenes sádicas sobre Dios y la relación que propone con Dios se inscribe en una de tipo sado-masoquista, que a su vez se fundamenta en el binomio pecado-culpa = castigo-sufrimiento. En esta relación, al ser humano no le queda más que soportar la prueba en medio del abandono de los demás. Este tipo de pensamiento crea actitudes de desprecio y rechazo hacia la persona sufriende por considerarla impura o pecadora y en el peor de los casos, poseída por el demonio.

Un ejemplo de ello fue el trato que inicialmente se les dio a las personas enfermas de sida en nuestras sociedades occidentales de tradición cristiana. Nada más lejos de la praxis amorosa de Jesús. Como señala Schifter “Cristo no hubiera dejado sin atender a un enfermo de lepra, como lo harían sus seguidores 2000 años después con los enfermos de sida.”²³ La crítica de Schifter logra denunciar con cabalidad las consecuencias de este tipo de pensamiento teológico.

Otro ejemplo moderado de esta línea teológica de reflexión sobre el sufrimiento, lo constituye el ensayo que en nueve tesis propone Varone en su obra, *El Dios Sádico: ¿Ama Dios el sufrimiento?* para referirse a la relación que se ha hecho entre Dios y el sufrimiento. En las mismas explica que el sufrimiento no es causa de un pecado original como lo enseñaron los Padres de la Iglesia,²⁴ que no tiene

²³ Jacobo Schifter Sikora. *En la mesa del Señor*. San José: ILPES-IDECLA, 1998, 149.

²⁴ Los Padres de la iglesia consideraron que el ser humano en su estado inicial en el paraíso no era sujeto de sufrimientos ni enfermedades. La misma muerte le era ajena. De ahí que Dios no es el autor de enfermedades y sufrimientos. Varios Padres (Atanasio de Alejandría, Basilio de Cesarea, Agustín, Máximo el Confesor, Gregorio Palamas entre otros), precisan que al haber hecho caso el hombre de las sugerencias del maligno,

ningún valor meritorio ante Dios o carácter compensatorio y reparador ante un Dios que se plazca exigiendo dolor para quedar satisfecho (como lo vislumbran los antiguos mitos griegos).²⁵ Tampoco considera Varone que el dolor, enfermedad y muerte sean una prueba de Dios o advertencia o castigo. Indica que los mismos son la consecuencia de la fragilidad física y moral del ser humano a la que la maldad y violencia de los seres humanos añade más sufrimiento.

Varone afirma que el sufrimiento no es “ni querido, ni enviado, ni organizado por Dios”.²⁶ No obstante, señala que el mismo se mantiene en la creación que está en devenir. Hasta aquí podemos concordar con Varone añadiendo que además de la fragilidad humana y sus comportamientos violentos que infringen más sufrimiento, están las leyes propias de la naturaleza. En ese sentido, el sufrimiento es un problema complejo y multicausal.

perdieron el estado de gracia del paraíso. La corrupción o pecado original no solo afectó a Adán y a Eva sino a todos nosotros sus descendientes y a la creación misma. De esta forma y por el pecado de la desobediencia y del anhelar ser dioses al margen de Dios, los Padres atribuyeron la responsabilidad al ser humano que se deja poseer por la maldad o por el maligno y se fundamentaron en los relatos del Génesis (capítulos 1-3), en correlación con Romanos 5, para explicar la causalidad de las enfermedades, la muerte y el dolor. Advierten que estas no son enviadas por Dios, sino causadas por la corrupción de hombre y la mujer. Larchet señala que “esta concepción tradicional resulta hoy doblemente problemática para ciertos teólogos cristianos debido a su desfase en relación con las teorías científicas modernas. Para éstas, por una parte es improbable (aunque sigue siendo discutido), que la humanidad tenga una raíz única y tenga su origen en el primer hombre; por otra parte, la enfermedad, el sufrimiento, la corrupción y la muerte tienen causas naturales perfectamente identificables y parecen inherentes a la vida misma.” (Jean Claude Larchet. “La enfermedad, el sufrimiento y la muerte en sus relaciones con el pecado ancestral” en *Concilium* 278 (1985), 72.)

²⁵ Cf. Juan Antonio Estrada. *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*. Madrid: Trotta, 1997.

²⁶ Varone, *El Dios Sádico*, 232.

La limitación que encontramos en este intento de respuesta (discurso teológico), consiste en que el autor afirma que Dios quiere para el ser humano esa condición de vulnerabilidad y fragilidad “a fin de que dicha condición constituya la ruta de su devenir”²⁷ hacia su plenitud. Con base en lo anterior, el autor argumenta que el “sufrimiento humano, dolor y muerte son los trampolines necesarios para hacer del ser humano un hijo de Dios”.²⁸ Estas conclusiones son sorprendentes. No dejan de mostrar como telón de fondo, ideas sadomasoquistas sobre Dios, quien requiere de la presencia del dolor, sufrimiento y muerte en la creación y en los seres humanos. Esa presencia se explica como el “trampolín” que Dios utiliza para atraernos hacia él y hacia la plenitud en el devenir humano. Este intento de respuesta tampoco satisface a la persona sufriente. ¿Por qué el Dios de la Vida utilizaría esos métodos o trampolines para que le reconozcamos? Consideramos que en estas conclusiones sucede como con los amigos de Job: queriendo justificar a Dios se termina responsabilizando a Job del dolor, siempre en detrimento de la dignidad humana. En esta lectura justificativa, se pretende defender a Dios en detrimento del ser humano sufriente. No obstante, al colocar a Dios como el ejecutante de los castigos hacia el ser humano, siempre se termina atribuyendo a Dios el sufrimiento. Ni se habla bien de Dios, ni se habla bien del ser humano.

b) Otro intento de respuesta: “La guerra espiritual”

La otra vía que alcanzó influencia en las últimas décadas, en las iglesias neo-pentecostales, pentecostales y tradicionales (incluidas las llamadas iglesias históricas protestantes y la Iglesia Católica con el movimiento carismático), inscribe al dolor, sufrimiento y muerte como parte de una “guerra espiritual” contra la posesión demoníaca.

²⁷ Varone, *El Dios Sádico*, 233.

²⁸ *El Dios Sádico*, 234.

En el fondo se trata, en nuestro criterio, de otra forma de teodicea. El sufrimiento proviene del mal y el mal es, literalmente, Satanás y sus huestes. Dios queda justificado sobre la presencia del mal en la creación puesto que Dios no es el autor del mal, sino Satanás, una criatura suya rebelde contra la que Dios, los cristianos y las cristianas, incansablemente guerrearán. Se trata de una guerra de proporciones cósmicas. Uno de los máximos exponentes de esta postura es Ed Murphy,²⁹ quien sintetiza su pensamiento en un extenso *Manual de Guerra Espiritual*.

En el mismo, Murphy explica el problema del mal como una rebelión cósmica de criaturas creadas por Dios, seres angélicos caídos. De esta forma los cristianos y las cristianas deben estar en una constante “guerra espiritual” contra el mal. El “Manual” ofrece pautas específicas para librar dicha “guerra” y se presenta la obra como “un intento de profundizar en la “dimensión bélica” de la vida cristiana y en cierta medida de la evangelización”.³⁰

En esta visión, el dolor y el sufrimiento se “satanizan” y se espiritualizan como posesión demoníaca. Esto es, se responsabiliza a la posesión de espíritus por los mismos. Por lo tanto el exorcismo es práctica frecuente para liberar a la persona sufriente de su situación. La misma persona sufriente es presentada como “poseída” —estado que puede incluir contradictoriamente a los mismos cristianos y cristianas. Esta “satanización” del sufrimiento puede llevar a la demonización de la misma persona sufriente.

Aunque desde esta visión se pretende explicar el problema del mal al focalizarlo en Satanás, la misma no da una respuesta a ciertas inquietudes: ¿cómo llegó a ser malo un ser creado por Dios (ángeles

²⁹Ed Murphy. *Manual de Guerra Espiritual*. Miami: Betania, 1994.

³⁰Murphy, *Manual de Guerra Espiritual*, 7.

caídos)?, ¿Por qué razón parecen tener tanto poder estos espíritus de maldad contra los que se establece la guerra? Murphy señala que la Biblia guarda silencio frente a estas interrogantes y dice que “si la Escritura permanece obvia y firmemente silenciosa acerca de tales cuestiones, nosotros de igual manera haríamos bien en callar”.³¹ Consideramos que esta respuesta tampoco satisface a las personas sufrientes quienes a costa de su dolor y sobre este, son responsabilizadas de poseer al demonio. ¿Cómo se sentiría una persona sufriente que padece una enfermedad crónica, no curable aún o terminal a la que se le asegure además que está poseída por un demonio? Se trata de una consideración pastoral que los defensores de esta guerra espiritual parecen ignorar. Por otra parte, todo el lenguaje bélico infiltrado en grandes sectores del cristianismo actual a través de la liturgia, de cantos, oraciones y predicación, así como de rituales de combate (como aplastar al demonio con los pies, y tomar posesión de sectores geográficos y montañas como si se tratara de una estrategia militar), no hace más que reproducir y reforzar la ideología dominante que tiene sometido al mundo actual a guerras e intervenciones armadas, en perjuicio de inmensas mayorías inocentes que huyen aterrorizadas de la violencia y el sufrimiento que provoca.

5. UNA PALABRA DESDE NUESTRO CONTEXTO

¿Cuál es en última instancia, la causa del sufrimiento? ¿Existe una explicación capaz de satisfacer las inquietudes de quienes sufren? Ante un problema complejo y multicausal de la existencia humana, no existen respuestas sencillas y certeras.

Recapitulando, se han dado algunos intentos a través de la historia que terminan sacrificando al ser humano o responsabilizando a un

³¹ *Manual de Guerra Espiritual*, 8.

Dios indiferente, lo que constituye uno de los argumentos más fuertes del ateísmo frente a la fe.

Otros intentos de respuesta al dolor concentran la responsabilidad en los malos espíritus y la posesión demoníaca, lo cual nos deja la idea de un Dios frágil ante un contrincante aparentemente superior. Parece que para vencerlo necesita soldados aliados o aliadas en una “guerra espiritual” contra esas potencias. Reiteramos que algunos de estos intentos -como el de los amigos de Job- pretenden “hablar” bien de Dios y terminan hablando mal. Y esto es así porque el problema del sufrimiento “no tiene respuestas exhaustivas”.³² Apenas tiene intentos que muchas veces no pasan la crítica teológica y que generan más preguntas.

¿Tendremos los latinoamericanos y latinoamericanas, caribeños y caribeñas alguna palabra que aportar desde un continente experimentado en dolor? Existen más preguntas que respuestas. Sin embargo la alternativa no es “guardar silencio” ante este y otros temas difíciles - como recomienda Murphy³³ - sino al menos plantear las inquietudes, como hizo Job. Al respecto Sölle nos recuerda que,

Hay preguntas a las que no se puede responder, pero que es necesario plantearse porque nacen de experiencias reales. ¿Por qué el sufrimiento? ¿Es posible dar un sentido al dolor?, ¿Se puede, se debe aprender del sufrimiento, como recomiendan la tradición antigua y la judeo-cristiana? . . . ¿Es posible integrar las múltiples formas de sufrimiento en un proceso educativo que dure toda la vida?³⁴

Tal vez conviene escuchar al sufriente que ha sido bombardeado por los intentos de respuesta que señalamos antes. Martínez plantea lo que indagó mediante la escucha activa al doliente.

³² Pierre Teilhard de Chardin. *Sobre el sufrimiento*. Bogotá: San Pablo, 1994, 5.

³³ Murphy, *Manual de guerra espiritual*.

³⁴ Sölle, *Sufrimiento*, 10.

He optado por escuchar a los que sufren y a quienes tratan de consolarlos, y he encontrado que sus respuestas giran alrededor de las siguientes razones;

(a) *Dios manda el dolor por lo mucho que El nos ama. Debido a esto, cuanto mayor sean nuestras dificultades, más grande será el amor que Dios siente por nosotros.*

(b) *Dios nos manda el dolor y el sufrimiento para castigarnos por algún pecado cometido. En esa imagen se ve reflejada la imagen de un Dios castigador, un Dios que se deja irritar por el pecado del ser humano y lo castiga con el sufrimiento.*

(c) *Dios nos envía el dolor para ponernos a prueba, para ver si realmente tenemos fe, y para probar nuestro amor en los momentos de dificultad. Este es un Dios que anda echando zancadillas a sus hijos para tratar de hacerlos caer.*

(d) *Dios manda el sufrimiento por alguna razón que nosotros no entendemos; la gente suele decir: “Dios quiere así, y nosotros debemos simplemente aceptarlo si queremos ser buenos y fieles creyentes, porque cómo vamos a cuestionar a Dios en su eterna sabiduría?”*

Pero para nuestro desconsuelo, desafortunadamente, ninguna de estas concepciones es adecuada, porque Dios nunca quiere el sufrimiento del ser humano.³⁵

En estas “razones” ante el dolor que provienen desde las mismas personas sufrientes y quienes les asisten, notamos dos elementos: Por un lado la profundidad con la que la teología dolorista y la teología apologética han calado en quienes sufren (lo cual dificulta en cierto grado el soporte espiritual transformador que revisa las ideas irracionales sobre Dios).³⁶ Por otro lado, pese a estas elaboraciones

³⁵ Estas indagaciones de Martínez se dan en el contexto colombiano que actualmente está desgarrado por la violencia y la guerra. Martínez, “Visión antropológica, psicológica, teológica y pastoral del duelo”, 93.

³⁶ Entendemos “ideas irracionales” en el sentido que lo entiende la TREC (Terapia Racional Emotiva-Cognitiva). Este sistema psico-terapéutico postula que tanto las emociones como las conductas son producto de las creencias de un individuo. La meta principal en esta terapia es ayudar a las personas a identificar pensamientos irracionales

fundamentadas en estas teologías (muchas veces se trata de la única visión teológica que las personas sufrientes han recibido), la persona sufriente sigue creyendo en Dios y esa fe y esperanza es el punto de partida de un soporte espiritual alternativo, frente al dolor.

En los diversos contextos latinoamericanos y caribeños nos encontramos con dos realidades que conviven; el intenso sufrimiento de inmensas mayorías empobrecidas y marginadas por un lado y la no menos intensa fe y esperanza en Dios. No estamos en un contexto que tenga constantemente que dar razón de la existencia de Dios, y justificarlo de la presencia del mal en el mundo frente a los argumentos de quienes deciden no creer en él.

Nos situamos en un continente donde la existencia de Dios no está en cuestión por las grandes mayorías. Lo que es necesario cuestionar son las imágenes sobre Dios que son socializadas. Frei Betto señala que “Dios para las mayorías pobres de América Latina es una realidad tan concreta y tan identificada con su vida, como la experiencia del amor, la experiencia de la lucha. . . . Dios es epidérmico, es la propia experiencia de la vida.”³⁷ Así lo ven también Casaldáliga y Vigil cuando afirman que,

Nuestro pueblo es universalmente, profundamente, efusivamente religioso. . . . El secularismo es evidentemente un fenómeno foráneo y espurio, lo cual no significa que

o disfuncionales y ayudarle a reemplazar dichos pensamientos por otros más racionales, funcionales o efectivos. La TREC examina las ideas distorsionadas sobre uno mismo, los demás y el mundo. Una idea o creencia se considera irracional cuando no es lógica y dificulta la obtención de niveles de calidad de vida en el ser humano en correlación con la ética. Su fundador fue el psicólogo norteamericano Alberth Ellis, en 1955. En EEUU se han hecho estudios sobre la TREC aplicada a la Consejería Pastoral y en relación con el afrontamiento de la enfermedad. Cf. Albert Ellis y Michael Abrams. *How to Cope With a Fatal Illness: the Relational Management of Death and Dying*. New York: Barricade Books, 1994.

³⁷ Frei Betto citado por Sobrino, *Jesucristo liberador*, 228.

*no se dé en sectores determinados, en capas de población determinadas. Incluso el comunismo ateo ha tenido que doblegarse ante esa religiosidad.*³⁸

En esta perspectiva, en América Latina y el Caribe la cuestión de fondo no es si existe Dios sino ¿cuáles son las imágenes de Dios que tenemos? El problema del sufrimiento se plantea entonces no desde el diálogo con el ateísmo humanista como en Norteamérica y Europa, sino desde la idolatría teológica presente en nuestros contextos. Veamos,

*En este contexto de lucha de los dioses es donde el Espíritu nos ha otorgado un instintivo sentido espiritual de reivindicación del auténtico Dios cristiano. Una búsqueda apasionada del “Dios de Jesús”, un deseo constante de discernimiento de la calidad cristiana de nuestro Dios, y un esfuerzo por desenmascarar los ídolos. Nos declaramos ateos frente a los ídolos, aunque tengan nombres cristianos. Nos unimos al ateísmo de todos los que niegan a los ídolos.*³⁹

Teniendo en cuenta lo anterior y sin abogar por una actitud meramente pragmática que deseche la luz de la teoría (nada más lejos de la Teología Práctica), nos preguntamos: ¿Cuál es la urgencia frente al sufrimiento en América Latina y el Caribe? Concordamos con Boff quien postula que el sufrimiento entre nosotros no está tanto “para ser comprendido sino como para ser tenazmente combatido”.⁴⁰ Esa es la urgencia de nuestros contextos. Y en esta urgencia requerimos del binomio teoría-práxis. En el mismo, “la teología descubre su carácter operativo y social así como la función socialmente liberadora del lenguaje acerca de Dios”.⁴¹

³⁸ Casaldáliga y Vigíl, *Espiritualidad de la liberación*, 91.

³⁹ Casaldáliga y Vigíl, *Espiritualidad de la liberación*, 126.

⁴⁰ Leonardo Boff en Victorio Araya Guillén. *El Dios de los pobres. El misterio de Dios en la Teología de la Liberación*. San José: DEI/Sebila, 1983, 102.

⁴¹ Kern citado por Casiano Floristán. *Teología Práctica: contenido y método*. Salamanca: Sígueme, 1993, 199.

Recrear las actitudes de Jesús

Tal y como lo señala Espeja, “el seguimiento de Cristo significa re-crear sus actitudes fundamentales en un contexto histórico determinado”.⁴² ¿Cuál fue la respuesta de Jesús al problema del sufrimiento? Al respecto Küng explica que Jesús conoció el sufrimiento, aunque nunca ofreció una teodicea.

*Obviamente, Jesús conocía ya antes de su muerte en cruz todo el mal existente en el mundo, toda la injusticia, maldad y crueldad, todos los sufrimientos, dolores y aflicciones. Pero Jesús no reaccionó ante el mal ofreciendo una justificación de Dios, filosófica o teológica, una “teodicea”. Su respuesta tiene una orientación práctica, remite a Dios en cuanto padre . . . Tal es la respuesta práctica de Jesús a las preguntas de la teodicea sobre los enigmas de la vida, sobre el sufrimiento, la injusticia y la muerte en el mundo: un Dios que ya no se halla en una lejanía infinitamente trascendente, sino cerca y con una bondad incomprensible. Un Dios que no consuela con la idea del más allá ni trivializa la oscuridad, la inutilidad y el sinsentido del presente. Más bien un Dios que, en medio de esa oscuridad, inutilidad y sinsentido, invita a la aventura de la esperanza.*⁴³

La praxis salvífica de Jesús manifiesta a un Dios de ternura, de amor, de solidaridad, de cercanía, de salud y bienestar, y esa es su respuesta ante el agudo sufrimiento experimentado en su contexto.⁴⁴

⁴² Jesús Espeja. *Espiritualidad y Liberación*. Lima: CEP, 1986, 57.

⁴³ Hans Küng. *Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*. Traducción del alemán. Madrid: Cristiandad, 1979, 916.

⁴⁴ Cf. Jacques Schlosser. *El Dios de Jesús*. Salamanca: Sígueme, 1995 y Xavier Pikaza *Dios judío, Dios cristiano*. Estella: Verbo Divino, 1996, en especial las páginas 355-370 en donde se habla de la novedad del anuncio mesiánico: el amor de Dios.

6. CONCLUSIÓN: FORTALECER LA ESPERANZA MEDIANTE LA PRAXIS SOLIDARIA

En América Latina y el Caribe la urgencia también se deposita en la praxis. Tal urgencia co-existe entre dos puntos en el mundo actual: entre una teología dolorista que nos incapacita al disfrute de la vida y espiritualiza el dolor y el sacrificio como medios de acceder a Dios, y una teología apologética que justifica a Dios (teodicea) en detrimento del ser humano. Esta última también nos incapacita el disfrute de la vida, puesto que se vale de la culpa en el ser humano para justificar a Dios.

En esta urgencia y entre esos dos extremos se concreta la teología latinoamericana y caribeña de la liberación, que con la imagen de un Dios de Vida, liberador y transformador que escucha el clamor del sufriente, no elige ni el dolorismo ni el laberinto apologético, sino la esperanza que en última instancia es también la elección del pueblo empobrecido. Por eso la teología de la liberación se pronuncia frente al sufrimiento con lo que Araya considera tres ideas ejes: “el Dios liberador de los pobres no ha permanecido indiferente ante el sufrimiento. . . . Dios ha asumido en si la negatividad del sufrimiento. . . . Dios es capaz de sufrir porque la realidad más profunda de su ser es el amor”.⁴⁵ Araya también señala que,

*Ante el escándalo del sufrimiento de millones de seres humanos inocentes en el calvario anti-vida del mundo, se derrumban todos los conceptos y fracasan las soluciones teóricas. Lo único que el creyente afirma desde la fe en el Dios liberador, es que Dios ha asumido en si ese escándalo en solidaridad amorosa y sufriente. Esa es la única respuesta a la pregunta inquisitorial del ser humano. Los crucificados de la historia y la cruz de Jesús siguen siendo escándalo que no se puede suavizar con nada.*⁴⁶

⁴⁵ Araya, *El Dios de los pobres*, 102.

⁴⁶ Araya, *El Dios de los pobres*, 102.

Concordamos con Araya cuando afirma que ante el escándalo del sufrimiento se derrumban todas las teorías y las posibles soluciones teóricas. Las mismas se concentran en el “por qué”. Este derrumbamiento de la teoría ante la realidad del dolor la hemos experimentado junto a diversos grupos de personas sufrientes.⁴⁷ Tampoco las soluciones teóricas localizadas en el “para qué” del sufrimiento son satisfactorias por que en su trasfondo, nos muestran imágenes distorsionadas e idolátricas sobre Dios (Dios envía el sufrimiento o lo permite para enseñarnos, castigarnos o atraernos a él).

Es necesario concentrar nuestras mejores energías y creatividad en el “qué” hacer, “cómo hacerlo” y “cuando” hacerlo, es decir, en estrategias de afrontamiento.

La acción se inspira en el silencio de los “por qué” explicativos. Cuando no se plantea la cuestión del “por qué”, nuestro pensamiento tiene que centrarse en la preocupación práctica por cómo aliviar el dolor de los otros o, si es posible, por cómo transformarlo.⁴⁸

⁴⁷ En 1998 fui invitado por la Asociación de Personas enfermas de Esclerosis Lateral Amiotrófica (E.L.A), para participar en un evento con las personas que padecen esta enfermedad en Costa Rica. Deseaban que dijera algunas palabras sobre Dios y que hiciera una oración. El día fijado, llegué al lugar y vi cara a cara el rostro de las personas sufrientes de E.L.A en estado avanzado de deterioro físico (que les llevará a la muerte pues aún no existe un tratamiento adecuado). Solicitaron escuchar alguna palabra sobre Dios, (ya habían escuchado muchas veces las interpretaciones dolorista y apologética—teodicea-). Al encontrarme frente a un dolor tan grande, en ese momento sentí que todos los años que había dedicado al estudio de la teología se derrumbaban frente a mi. ¿Cómo hablar de Dios en esta situación? ¿Qué decir sin menoscabar la dignidad humana ya tan afectada? Guardé silencio, me repuse y les pregunté que pensaban de Dios a los que aún podían hablar. Para mi sorpresa, una profunda fe en Dios estaba presente aún en medio de aquel agudo dolor.

⁴⁸ Alexander Nava. “El misterio del mal y el ocultamiento del Dios. Reflexiones acerca de Simone Weil” en *Concilium* 274 (1998)105-118.

Desde esa relación de libertad con un Dios de libertad (y no desde una relación sado - masoquista) es posible la transformación del dolor, del sufrimiento y de la muerte en espacios de dignidad de la vida y dignidad en la muerte misma.

No se trata de caer en un activismo irreflexivo. La reflexión teológica es de capital importancia para acompañar y dejarse acompañar en la praxis solidaria con la persona sufriente. Esta perspectiva teológica se fundamenta en la afirmación de la esperanza en el Dios de la Vida. La afirmación de la esperanza fundamentada en el misterio de un Dios solidario en contextos de muerte, de dolor y tragedia, se transforma en la lucha por espacios de calidad de vida. Esa afirmación se expresa en acciones concretas.

Las acciones están estrechamente ligadas a la actitud, al pensamiento. Por ello es preciso revisar cuál es el fundamento teológico de nuestras actitudes y acciones. Podemos fundamentarnos en una teología dolorista que nos muestre el dolor como medio de acceso a Dios. También podemos basar nuestra praxis en una teología apologética que trata de defender a Dios frente a los y las que optaron por no creer en él o frente a nosotros mismos en detrimento de nuestra propia dignidad, culpándonos en una relación de pecado-culpa/castigo-sufrimiento.

Sin embargo, también podemos responder al llamado que nos hace el Dios de la Vida a descubrirlo en la fe, en la confianza en la esperanza, en la solidaridad, en su cuidado materno - paterno, en su cercanía como amigo y en especial en su vivo amor. Desde esa relación de libertad con un Dios de libertad (y no desde una relación sado - masoquista) es posible la transformación del dolor, del sufrimiento y de la muerte en espacios de dignidad de la vida y dignidad en la muerte misma.

En esta perspectiva bíblica - teológica y pastoral no interesa hacer del dolor un camino para hacer méritos frente a Dios. Tampoco es tarea impuesta defender al Defensor (*go'el*). Interesa mirar al Defensor, descubrirlo como Job, percibir su amor revelado en Jesús, amarlo y dejarse amar, y sentir que como seres humanos frágiles y vulnerables no estamos solos en la lucha cotidiana contra el dolor, el sufrimiento y las micro y macro - muertes que se suceden en nuestro entorno y en nuestra condición. Boff lo traza así,

Dios no responde al por qué del sufrimiento, sino que con - sufre. Dios no responde al por qué del dolor, sino que se hace varón de dolores. Dios no responde al por qué de la humillación, sino que él mismo se humilla. Ya no estamos solos. . . . Él esta con nosotros. Ya no somos solitarios, sino solidarios.⁴⁹

El no sentirnos solos y solas, ni castigados o castigadas, ni atrapados o atrapadas por Dios (como se llegó a sentir Job en el relato bíblico), sino todo lo contrario, el experimentar que estamos acompañados y acompañadas, provoca en nosotros una recuperación de la esperanza, capaz de movernos a la acción para dinamizar la vida, aún donde las condiciones deteriorantes de la misma no nos permiten más que luchar por la dignidad y la calidad, ya sea en la vida o en el umbral de la muerte.

⁴⁹ Boff en Araya, *El Dios de los pobres*, 103.

Bibliografía

Araya Guillén, Victorio. «El Dios de la historia y la historia de Dios» en *Vida y Pensamiento* 17:2 (1981) 21-37.

_____. *El Dios de los pobres. El misterio de Dios en la Teología de la Liberación*. San José: DEI/Sebila, 1983.

Bonilla Ríos, Daniel Cecilio. «Isaías 53: el sentido del sufrimiento» Tesina de Bachillerato en Teología. San José: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2001.

Bermejo, José Carlos. *Sufrimiento y exclusión desde la fe*. Santander: Sal Térrea, 2005.

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

Davanzo, Guido. “Enfermo - sufrimiento” en De Fiores, Stefano y Tullio Goffi, editores. *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*. Madrid: Paulinas, 1991.

De Fiores, Stefano y Tullio Goffi, editores. *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*. Madrid: Paulinas, 1991.

Dorsch, Frederich. *Diccionario de Psicología*. Barcelona: Herder, 1985.

Ellis, Albert y Michael Abrams. *How to Cope With a Fatal Illness: the Relational Management of Death and Dying*. New York: Barricade Books, 1994.

Estrada, Juan Antonio. *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*. Madrid: Trotta, 1997.

Espeja, Jesús. *Espiritualidad y Liberación*. Lima: CEP, 1986.

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

Küng, Hans. *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*. Traducción del alemán. Madrid: Cristiandad, 1979.

_____. y Walter Jens. *Morir con dignidad. Un alegato a favor de la responsabilidad*. Traducción del alemán. Madrid: Trotta, 1997.

Larchet, Jean Claude. "La enfermedad, el sufrimiento y la muerte en sus relaciones con el pecado ancestral" en *Concilium* 278 (1998) 69-88.

Martínez, Juan Diógenes. "Visión antropológica, psicológica, teológica y pastoral del duelo" en *Franciscanum, Revista de las ciencias del espíritu*. 12 (2000) 71-117.

Murphy, Ed. *Manual de Guerra Espiritual*. Miami: Betania, 1994.

Nava, Alexander. 1998. "El misterio del mal y el ocultamiento de Dios. Reflexiones acerca de Simone Weil" en *Concilium* 274 (1998) 105-118.

Pikaza, Xabier. *Dios judío, Dios cristiano*. Estella: Verbo Divino, 1996.

Rojas Elizondo, Javier y Edwin José Mora Guevara. «Evaluación de la intervención psicológica a los y a las pacientes diagnosticados y diagnosticadas con dolor crónico que asisten al Centro Nacional de Control del Dolor y Cuidados Paliativos.» Tesis de Licenciatura. San José: Universidad Central, 2001.

Rojas Elizondo, Javier Alexander. "Manejo Integral del Dolor" 17 de julio de 1999. Conferencia. San José, Costa Rica. San José: Centro Nacional De Control del Dolor y Cuidados Paliativos (Apuntes), 1999.

Saénz Galache, Mercedes. "El dolor, revulsivo existencial y carga pedagógica" en *Biblia y Fe* 21 (1995).

Schifter Sikora, Jacobo. *En la mesa del Señor*. San José: ILPES-IDECLA, 1998.

Schlosser, Jacques. 1995. *El Dios de Jesús*. Salamanca: Sígueme, 1995.

Sölle, Dorothee. *Teología Política*. Salamanca: Sígueme, 1972.

_____. *Sufrimiento*. Traducido del alemán por Fabián Diego y Josep Boada. Salamanca: Sígueme, 1978.

Sobrino, Jon. *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazareth*. México: UCA, 1994.

Solís Ortíz, Carmen Lidia. *Entrevista*. 7 de marzo, 2001. Centro Nacional de Control del Dolor y Cuidados Paliativos en Rojas y Mora. «Evaluación de la intervención psicológica», 2001.

Sullivan, Paul. "Sufrimiento", 2001. Disponible en: <http://www.monografias.com>. Consultado el 19 de junio, 2008.

Teilhard de Chardin, Pierre. Bogotá: San Pablo, 1994.

Traxel, Werner y Wilhelm Witten, editores.. *Diccionario de Psicología*. Traducción del inglés. Barcelona: Herder, 1977.

Varone, Francois. *El Dios Sádico. ¿Ama Dios el sufrimiento?* Santander: Sal Térrea, 1988.

VIDA Y PENSAMIENTO
VOL 28, No. 2 (2008) 203-228

El dolor humano en el Nuevo Testamento

HUGO ZORRILLA C.

Resumen: El NT parte del hecho de que hay dolor y sufrimiento en el mundo como una realidad inherente a la condición humana. El artículo explora cuatro vertientes inseparables del dolor humano en el NT: el dolor humano como comprensión del discipulado, el dolor humano como ámbito de seguimiento, como lugar de servicio obediente, en solidaridad con el crucificado. El dolor de la humanidad actual es la realidad en medio de la cual la comunidad cristiana – ella misma doliente – se encarna en su seguimiento de Jesús.

Abstract: In the New Testament we find that pain and suffering in the world is assumed as an inherent reality of the human condition. This article explore for inseparable expressions of human pain in the New Testament: human pain an expression of discipleship, as a dimension of following Christ, as a place of obedient service, as solidarity with the Crucified One. The pain and suffering of humanity today is the reality in the midst of which the Christian community – itself a co-sufferer – incarnates its discipleship.

Palabras clave: dolor, sufrimiento, seguimiento, discipulado, cruz.

Key words: pain, suffering, discipleship, cross.

1. CONSIDERACIONES GENERALES

El Nuevo Testamento no especula acerca del dolor humano. No lo niega ni lo soslaya. Lo da por sentado como algo inherente a la existencia humana. Tampoco se plantea las preguntas que se expresan muy a menudo en situaciones dolorosas: ¿Por qué yo? ¿Dónde está Dios cuando me pasó esta desgracia? Que en el mundo hay dolor, que cada vez existen formas malvadas de deshumanizar a las personas, es una realidad que se constata a diario. El Nuevo Testamento parte de la realidad de que en el mundo tenemos aflicciones, sufrimientos, dolores de toda clase.

La cuestión del dolor humano toma un sendero diferente para los escritores neotestamentarios, y se distancia de la creencia de que si se sufre, si hay dolor, es porque algo anda mal. Por eso se asocia el dolor inevitablemente con el mal. Jesús mismo se aparta de la creencia que la calamidad, el dolor que produce la enfermedad es producto del pecado. Entonces Dios no puede estar de parte del dolor y de todo lo que causa sufrimiento. Todo lo contrario, los justos van a sufrir por hacer el bien; los cristianos son perseguidos, asesinados, torturados pero no por ser pecadores.

Si bien es cierto que el Nuevo Testamento no define el dolor en términos clínicos ni hace una dicotomía entre lo que es el dolor físico y el dolor emocional, sí presenta una riqueza de palabras en griego con diferentes matices y abundantes significados, a saber: dolor, clamor, grito, sufrimiento, tristeza, aflicción, padecimiento, llanto, lamento, tormento, tortura, pesar, agonía, ansiedad, angustia, maltrato, daño, tribulación, opresión, depresión, represión, pasión, compasión, maltrato, para señalar las más significativos. En el Nuevo Testamento no aparece el término *dolor* del griego clásico, ni como sustantivo (*álgos*, *álgima*), ni como verbo *causar dolor*, afligir (*algúno*,

algéa), de donde se derivan palabras como analgésico, neuralgia y otras palabras que muy a menudo se usan en Occidente en casos clínicos.¹

Para el Nuevo Testamento el dolor no es un misterio, sino una realidad inherente a la condición humana y un problema existencial con el cual el creyente tiene que bregar. Son numerosas las preguntas que las personas se hacen cuando padecen el dolor o son partícipes silenciosas del dolor. Preguntas como: ¿Por qué Dios lo permite? ¿Dónde estaba Dios cuando pasó esto?, si Dios es amor ¿por qué hay tanto sufrimiento en el mundo?, si Dios está al lado de los pobres ¿por qué ellos son los que más sufren? ¿Cómo no hizo Dios una existencia menos dolorosa? Desde el Nuevo Testamento y desde la postura creyente las preguntas que se formulan son diferentes. Desde la obediencia a Jesús habrá que reformular las preguntas: ¿Cómo hacer la existencia humana menos dolorosa? ¿Cómo se puede servir a otros desde los límites del dolor? ¿De qué manera el dolor ayuda a entender el seguimiento de Jesús?

Así el dolor humano se puede ver en el Nuevo Testamento desde cuatro vertientes inseparables: (1º) El dolor humano como comprensión del discipulado, (2º) El dolor humano como ámbito de seguimiento, (3º) El dolor humano como lugar de servicio obediente y (4º) El dolor humano en solidaridad con el Crucificado.

*Jesús mismo se
aparta de la creencia
que la calamidad,
el dolor que produce
la enfermedad es
producto del pecado.*

¹ Para más detalles se pueden consultar: Colin Brown, (ed.). *Dictionary of the New Testament*. Vols 2 y 3 Grand Rapids: Zondervan, 1986; Lothar Coenen, et.al., (eds.). *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Vols 1-4. Salamanca: Sígueme, 2005; Manuel Guerra. *Diccionario morfológico del Nuevo Testamento*. Burgos: Aldecoa, 1978 y *El idioma del Nuevo Testamento*. Burgos: Aldecoa, 1981, 150ss.

2. EL DOLOR HUMANO COMO COMPRENSIÓN DEL DISCIPULADO

El apóstol Pablo, en su condición de misionero y el primer escritor en el Nuevo Testamento, es quien primero tiene que lidiar por escrito con muchas situaciones creadoras de pena, dolor (*lúpei*), sentir dolor o dolerse (*lupéomai, lupéo*), términos de suyo paulinos, a los cuales antepone el gozo nacido del Espíritu. Esta comprensión venía de los textos tardíos del Antiguo Testamento, y sobre todo del helenismo. El gozo en situaciones dolorosas aparece unas 69 veces en Pablo como verbo y 60 veces como sustantivo, posiblemente como sustituto del binomio dolor-placer (*lúpei-jeidonei*) de los hedonistas.

El apóstol reconoce el gozo venido del Espíritu con que los tesalonicenses llegaron a imitar a Pablo y a Jesús a pesar de mucho sufrimiento (*tlípsis*) y aflicción (1Tes 1:6). Luego les confirma que el discipulado tiene en sí las marcas del sufrimiento en la persecución (1Tes 3:4), y él mismo se siente reanimado porque la fe de los creyentes en Tesalónica se robustece en medio de las aflicciones y la persecución (1Tes 3:7).

Pablo se siente crucificado, adolorido, sufriendo en su propio cuerpo como expresión fundamental de esa teología de la cruz. Él mismo lleva en el cuerpo las cicatrices, las huellas, los estigmas de Jesús (Gá 6:17; Ro 6:6), que no son una carga o impedimento en su discipulado. Les recuerda a los creyentes que ellos mismos han crucificado sus cuerpos con sus pasiones o sufrimientos (*páthema*); que conocían las limitaciones físicas del apóstol, y a pesar de la enfermedad que éste llevaba en su cuerpo, ellos recibieron el evangelio con gran alegría. Ellos hasta habrían dado sus propios ojos por el apóstol, y éste está dispuesto a sufrir por ellos de nuevo por la cruz de Cristo: “Hijitos míos, por quienes vuelvo a sufrir dolores de parto hasta que Cristo sea formado en ustedes.”(Gá. 4:19). Está bien claro

que el discipulado se vive desde la debilidad, desde lo precario de la vida. He aquí los valores del reino al revés de lo que el mundo espera. En esta línea el apóstol afirma más tarde a los corintios que la gloria del evangelio de Cristo la llevan “en vasijas de barro, para mostrar que este sublime poder viene de Dios y no de nosotros.” (2 Cor 4:7).

Para Pablo una existencia marcada por el dolor y la muerte es consubstancial con el discípulo que se encuentra ya *crucificado* con Cristo. El deterioro físico del cuerpo queda descrito con todas sus dolencias y la realidad de la impotencia cuando Pablo utiliza el término *carne* y la metáfora de la enramada. Contrario a los filósofos griegos, él contrapone la idea del espíritu en un cuerpo invulnerable al dolor. No puede aceptar el espíritu sin un cuerpo. Por eso la enramada se transformará en una casa permanente. De hecho sus gemidos no son por los dolores del discipulado, sino porque quiere ser revestido de un cuerpo incorruptible y sin dolor (2 Cor 5:1-4). Para Pedro también es claro que pronto le toca abandonar la enramada de su cuerpo. Metáfora que revela la finitud del cuerpo que con los años se va deshaciendo, se van acumulando dolores que no se pueden evitar porque se está vivo y esta existencia es transitoria (1 Pe 1:24; 2 Pe 1:14).

Pablo insiste en las debilidades en su cuerpo, de cómo tiene una espina clavada para que, según él, no se volviera presumido en su ministerio; que tres veces le rogó al Señor que se la arrancara y el Señor le respondió: *Te basta mi gracia, pues mi poder se perfecciona en la debilidad*. La gran paradoja del discipulado es que éste se

La gran paradoja del discipulado es que éste se practica desde el centro de la debilidad humana, eso sí sin alardes masoquistas, sino desde el vigor espiritual que viene del Espíritu de Cristo.

practica desde el centro de la debilidad humana, eso sí sin alardes masoquistas, sino desde el vigor espiritual que viene del Espíritu de Cristo. (2 Cor 12:9, 10).

La comprensión que Pablo tiene de la cruz de Cristo le permite aceptar la debilidad humana desde donde parte la gloria del evangelio que avergüenza a los poderosos. Y sólo quiere saber de los corintios acerca de Cristo crucificado (1 Cor 1:18ss). Espera que ellos no se *duelan* y por eso les escribe antes de visitarlos y reconoce que él recibirá *gozo* de ellos *los adoloridos*: “De manera que decidí no hacerles otra visita que les causara tristeza. Porque si yo los entristezco, ¿quién va a darme alegría sino ustedes a quienes he entristecido?” (2 Cor. 2:1-2).

Dentro de su marco de la teología de la cruz, que en sí le recordaba un suplicio romano doloroso, el apóstol señala esa lista de los sufrimientos del discipulado, como antítesis de valores para entender el discipulado: “Nos vemos estrujados, pero no aplastados; en apuros pero no desesperados, perseguidos, pero no abandonados; derribados, pero no destruidos.” (2 Cor. 4:8). Por otra parte, él contrasta en el discipulado *los dolores de Dios* (*katá Theón lípei*) con los *dolores del mundo* (*tú kósmu lípei*). Los dolores o tristezas de Dios producen salvación, mientras que los dolores del mundo producen muerte.

Si alguien pudo hablar de dolores físicos en todas sus manifestaciones fue Pablo como discípulo de Jesús. Pues el dolor físico, las angustias y las ansiedades se dan en toda situación precaria y deshumanizante, como él argumenta irónicamente a la iglesia de los corintios en favor de su ministerio: “Tengo la impresión de que a los apóstoles nos ha exhibido Dios en el último lugar en la procesión, como hombres condenados a morir en el circo romano. Hemos llegado a ser espectáculo para todo el universo... Hasta el momento pasamos hambre y sed, andamos mal vestidos, somos tratados brutalmente y no tenemos donde vivir.” (1 Cor 4:9-11). Todo un cuadro lastimoso,

lleno de calamidad, angustia y dolor. En 2 Cor 11:23-30 amplía más esa inteligencia de un discipulado bajo condiciones dolorosas: en trabajos arduos, encarcelamientos, flagelaciones, peligros de muerte, azotes, lapidaciones, naufragios, peligros en ríos, en las ciudades y en el campo, atracos, fatigas, desvelos, sufriendo hambre, sed, desnudez, enfermedad, fiebre y preocupación por las iglesias. He aquí el panorama doloroso del discípulo que lleva en su cuerpo la gloria del Crucificado. Desde el sufrimiento propio y en favor de los que sufren, el discípulo supera sus propios dolores al encontrarse con Cristo.²

A los creyentes de Colosas el apóstol les recuerda su gozo personal en los sufrimientos (*pathéimasin*) en su cuerpo que le ayudan a completar las aflicciones que le faltan a Cristo. Evidentemente se refiere a los padecimientos que sufre en su ministerio; la vocación apostólica hace que lleve el evangelio a otras regiones. No se trata de que por medio de sus dolores corporales completara algunos dolores físicos más que le hubieran faltado a Jesús en su crucifixión. En efecto, Pablo entiende su vocación discipular anunciando el evangelio para participar y tener mejor comunión en los padecimientos (*teín koinonían tón pathéimáton*) de Jesús, para así llegar a ser semejante a él en su muerte (Fil. 3:10).

Un discipulado inteligente tiene que pasar por el sentido de «entrega» aún en circunstancias de dolor. Pablo lo comprendió bien cuando usa el verbo entregar (*paradídomi*) para Jesús que sufre como víctima obediente. Así se entiende el amor sacrificial. Por eso nada doloroso separa a los creyentes de ese amor: ni tribulación, ni angustias, ni persecución, ni hambre, ni desnudez, ni peligros, ni espadas (Ro 8:35; Mr 10:33-34). Ese mismo amor sacrificial lo

²Juan A. Estrada. “Desde el sufrimiento encontrarse con Dios” en *Communio* 32 (1999), 150.

entiende también Juan como *entrega* de Jesús con la connotación de ofrecimiento u ofrenda salvífica; que los creyentes también tienen que aceptarse como ofrendas para los demás: “En esto conocemos lo que es el amor: en que Jesucristo entregó su vida por nosotros. Y nosotros debemos entregar la vida por nuestros hermanos.” (1 Jn. 3:16).

3. EL DOLOR HUMANO COMO ÁMBITO DE SEGUIMIENTO

La persona creyente sigue a su Señor a pesar de sus situaciones de quebranto, dolor, sufrimiento, pena y tormento, aunque el cuerpo se vaya desvaneciendo. Ese seguimiento no se da a larga distancia ni por temporadas de prosperidad y buena salud. Ninguna situación dolorosa separa a la persona creyente del compromiso con Cristo. El dolor y otras limitaciones humanas harán que entienda el dolor de los demás. No vivirá sin entrañas ante las necesidades de los demás, como dice Juan: “Si alguno tiene bienes materiales y ve que su hermano necesita ayuda, pero le cierra el corazón (las entrañas), ¿cómo puede permanecer el amor de Dios en él?” (1 Jn. 3:17).

Cuando Jesús llama a sus seguidores no les da un plan de trabajo, unas metas definidas, ni siquiera un presupuesto. El seguimiento está ubicado en un espacio marcado por lo precario en un ámbito de inseguridad, persecución y tortura con el peso y horizonte de la cruz: “y el que no toma su cruz y me sigue no es digno de mí.” (Mt 10:38), “...tome su cruz y sígame.” (Mr 8:34; Mt 16:24; Lc 9:23). Los cristianos de todos los tiempos y en todas las culturas, hombres y mujeres que quieren seguir a Jesús, han encontrado siempre que este seguimiento tiene dolores y que con el seguir a Jesús encuentran el bálsamo para sus propias dolencias y padecimientos. Saben por fe y experiencia que el espacio de seguimiento es su propio *viacrucis*. Esto quiere decir que el lugar del seguimiento es un ámbito de padecimientos, donde se perfila esa capacidad, que viene del Espíritu, de sufrir dolor por

otros (*pathétos*), es decir, ese espacio privilegiado donde no se puede ser apático.

Sin embargo, el dolor entendido en clave de seguimiento no es algo enfermizo. Es una comprensión y, si se quiere, una hermenéutica del seguimiento que muestra que seguir a Jesús implica posiblemente la muerte; que el ambiente es de represión para Jesús y para quienes le acompañan. En otras palabras, es caer en la cuenta de las sensibilidades, quebrantos y desventuras de las personas carentes de dignidad humana. Seguir al maestro es ir por un camino de inseguridad, de dolor, de rechazo, de tortura y quizás de muerte.³

El seguimiento está ubicado en un espacio marcado por lo precario en un ámbito de inseguridad, persecución y tortura con el peso y horizonte de la cruz;... este seguimiento tiene dolores y que con él seguir a Jesús encuentran el bálsamo para sus propias dolencias y padecimientos.

En el Cuarto Evangelio no se menciona la cruz como ámbito de seguimiento. No obstante, la narración se enmarca en un ambiente de represión y violencia organizada desde las autoridades. En este evangelio todos los personajes saben que van a matar a Jesús de un momento a otro. Su ministerio es “crónica de una muerte anunciada”. Aun sus discípulos sufren la angustia de seguirlo: “Vamos también nosotros, para que muramos con él” (Jn 11:16; cf. 11:8). La frase *por miedo a las autoridades judías* señala desde el principio del evangelio que Jesús es víctima de ataques (7:13; 9:22-24). Aquellos que tienen el poder en sus manos tratan de matarlo (5:16-18; 7:30, 32; 7:44ss.; 8:40; 10:31, 39).⁴ Él mismo anticipa a sus seguidores que “si a mí me han

³ José María Castillo. *El seguimiento de Jesús*. Salamanca: Sígueme, 1987, 114ss.

⁴ Hugo Zorrilla. “The Obedient Disciple: Agent of Liberation (John 8:31-32)” en Daniel S. Schipani ed. *Freedom and Discipleship: Liberation Theology in an Anabaptist Perspective*. Maryknoll: Orbis Books, 1989, 17-33.

perseguido, también a ustedes los perseguirán” (Jn 15:20; cf. 15:18); que en el seguimiento hay la posibilidad de sufrir la muerte: “...cualquiera que los mate pensará que le está prestando un servicio a Dios.”. No sorprende, entonces, porqué se ve más tarde a los discípulos paralizados detrás de las puertas cerradas *por miedo a las autoridades judías* (Jn 20:19). De hecho, el miedo no sólo paraliza sino que se padece hasta la enfermedad.

Los primeros cristianos, a pesar de las situaciones adversas, son ejemplos para comprender el seguimiento por encima de toda atmósfera represiva. Como fue el caso de los creyentes en Jerusalén que fueron desplazados por la persecución y llevaron el evangelio a otros lugares (Hech 11:19). El caso de los creyentes en Tesalónica es significativo. Pablo testifica del gozo que los creyentes tienen a pesar de los sufrimientos, lo que los hace ejemplo para los creyentes en toda Macedonia y Acaya (1 Tes 1:6, 7). Por supuesto, la alegría cristiana en ambientes dolorosos es hoy un desafío para los creyentes y un problema para la iglesia acomodada y burguesa. Otro ejemplo de seguimiento en ámbito de dolor e inseguridad es el de los creyentes en Macedonia. Éstos a pesar de que se encontraban bajo la presión de la más severa aflicción y en extrema pobreza, abundaban en la alegría de Dios (2 Cor1:6; 8:2), no se sentaron a lamentarse por el dolor que los asediaba, sino que participaron generosamente en la ofrenda para los pobres en Jerusalén.

*... el miedo no sólo
paraliza sino que se
padece hasta la
enfermedad.*

Para Pablo son evidentes las limitaciones humanas en el seguimiento de Jesús. Pero el Señor ha cumplido su promesa al enviar su Espíritu. La comunidad creyente ya no vive bajo la angustia del temor. Sus sufrimientos del tiempo actual (*tá pathéimata tú nún kairín*) no se

pueden comparar con el gozo presente y la gloria venidera (Ro 8:18). Así que como hijos de Dios viven copadeciendo (*sumpásjomen*) con Cristo. Su dolor en los padecimientos no será nunca comparable a la coglorificación (*sumdoxasthómen*) con él.

*... la alegría
cristiana en
ambientes dolorosos
es hoy un desafío
para los creyentes y
un problema para la
iglesia acomodada
y burguesa.*

El discípulo Timoteo recibe la enseñanza del apóstol de seguir a Jesús de tal forma que no apele a una vida tranquila, cómoda y fácil. En ese ámbito de seguimiento, Pablo le recuerda al discípulo lo que aquél ha sufrido en su cuerpo por el evangelio, “por el que sufro al extremo de estar encadenado como un criminal...” (2 Tim. 2: 9). A continuación el discípulo escucha lo que ha aprendido de la manera de vivir del maestro en su seguimiento de Jesús, en lo que llama *mis persecuciones, mis padecimientos*. Timoteo sabe todo lo que sufrió el apóstol en Antioquía, Iconio y Listra, para asegurarle que toda persona que quiera seguir de cerca a Jesús sufrirá persecución (2 Tim 3:10-13; 4:5). Pablo, preso bajo las autoridades romanas, tenía mucho que decir de sus dolores y cadenas. Él no se avergüenza de su testimonio por el evangelio de Jesús, e invita a su discípulo a que lo siga en solidaridad copadeciendo con él por el evangelio (2 Tim 1:8).

La persona creyente se pone en el camino del Crucificado dispuesta a vivir el dolor por los demás y no con falso mesianismo. Más bien reconoce sus debilidades y dolencias personales y se hace solidaria con los dolores de las demás personas, como los filipenses ayudaron a Pablo en sus aflicciones (Fil 4:14). De hecho, él les anticipa que *todo lo que le ha sucedido* ha sido para bien del evangelio y para reanimar a muchos creyentes ante el acoso de las autoridades (Fil 1:12ss.).

El ámbito de seguimiento en el dolor no es una alucinación ni un alucinógeno que tranquiliza los dolores. La llamada de Jesús no tranquiliza en un ambiente hostil y violento.⁵ Cargar la cruz es complicidad de vida, es confrontar las causas del dolor en el mundo, es denunciar situaciones opresoras de injusticia. Cargar la cruz es una dolorosa incomodidad en la que es necesario el amor sacrificial (Jn 13:34; 15:12, 13). Aceptar esta verdad lleva a la persona creyente a no compadecerse de sí misma, sino a ser sensible en su dolor a las demás personas, no para autocompadecerse sino para acompañarlas en su dolor. Como J. I. González Faus expresa:

Ni autoafirmarse con el dolor ajeno ni desentenderse de él; ni mendigar con el dolor propio ni endurecerse con él. Entre ese doble escollo parece serpear la senda estrella que perfila la ética jesuánica del dolor, al nivel personal.⁶

Un caso puntual y sorprendente es el caso de Jesús con diez leprosos. Uno de ellos era samaritano, o sea triplemente leproso: física, social y étnicamente estaba fuera de toda posibilidad de aceptación. Jesús sana a los diez de ese azote físico. Sólo el extranjero, el samaritano, regresa al camino de Jesús para agradecerle (Lc 17:11ss.). Ponerse en el camino de Jesús, como tantos otros que él sanó, es reconocer el origen, causa y razón

El ámbito de seguimiento en el dolor no es una alucinación ni un alucinógeno que tranquiliza los dolores. La llamada de Jesús no tranquiliza en un ambiente hostil y violento.

de toda curación como señal del reino. Otro dolor agudo, muy paralizador es el dolor que produce el rechazo por el color de la piel o el origen étnico. Los samaritanos eran impuros desde la cuna, cerdos salvajes para la gente de Judea. En los evangelios de Lucas y Juan,

⁵ Castillo, *El seguimiento de Jesús*, 120ss.

⁶ José Ignacio González Faus. *Acceso a Jesús*. Salamanca: Sígueme, 1987, 108.

Jesús da un ejemplo lapidario de la solidaridad con los *invisibles* de la sociedad, los deshumanizados, con aquellas personas que han perdido todo derecho a ser tratados como seres humanos debido a la marginalidad y alienación. En Juan 4 él no sólo atraviesa Samaria como en Lucas, sino que entabla un diálogo hermoso con una mujer samaritana. No sólo eso. Su camino de dolor lo lleva al pueblo de los samaritanos y, aun más, se queda con ellos, convive con ellos dos días. He allí un ámbito completo de dolores por la marginalidad y la alienación social.

Los evangelios no niegan el dolor de las enfermedades. Jesús cura a los enfermos atormentados (*basanídos*) como los leprosos y endemoniados. Las curaciones no tienen seguimiento clínico en los evangelios, pero es evidente que la participación de Jesús en ellas era motivo de liberación de todo tipo de dolor y de no pocas incomprendimientos. Ciertamente es que muchos le siguen por intereses personales, y que encuentran muy difícil seguir su camino por las exigencias que ello conlleva. Entonces no es de extrañar que nueve de los leprosos no vuelvan por el camino a Jesús. Muchos de sus discípulos al oír su enseñanza pensaron que ésta *era muy dura* y ya no quisieron seguirlo: *volvieron atrás y ya no lo seguían*. (Jn. 6:60-66).

A la persona creyente le parece que el dolor humano es un sinsentido, una paradoja en el camino de la fe. Pero se enfrenta a él con la esperanza en las promesas del evangelio de que un día tendrá su bienaventuranza gloriosa. Sí, porque Jesús les asegura a los pobres, a los hambrientos, a los que lloran, a los aborrecidos, a los vituperados, a los desechados, a los compasivos, a los pacificadores, a los perseguidos, que serán consolados. El reino de Dios les pertenece, tendrán la tierra por heredad, serán saciados, alcanzarán compasión, serán hijos de Dios y verán a Dios (Mt 5:3-12). Toda esta realidad está impregnada de esperanza gozosa, un anhelo indecible por lo diferente, por lo totalmente otro. Una realidad basada en lo vivo del

camino del seguimiento que relativiza toda desesperanza. Las personas que siguen fieles toman en serio la realidad dolorosamente injusta del presente pero, al mismo tiempo, se enfrentan con una reserva viva abierta al futuro escatológico con la capacidad y fuerza del Espíritu por un cambio más humano.⁷

El vidente de Patmos ve la multitud que sale enblanquecida con la sangre del Cordero de una aflicción (*thíseos*) muy intensa. Dios extenderá su enramada, señal de un peregrinaje histórico en apuros. Esa multitud fiel ya no estará hambrienta ni sedienta; el Cordero la pastoreará y la llevará a fuentes de aguas corrientes, y Dios le enjugará las lágrimas (Apoc 7:14-17).

Más tarde en su visión del cielo nuevo y la nueva tierra, Juan ve la ciudad santa con la enramada de Dios y cómo Dios morará con los seres humanos que son su pueblo. “Él secará toda lágrima, no habrá muerte, ni llanto, ni lamento, ni dolor, porque todo lo primero ya ha pasado” (Apoc. 21:3,4).

Lo expresado arriba no se debe leer como un intento de parada cómplice en el camino, un silenciar las injusticias dolorosas de hoy. Todo lo contrario. No es resignarse a la hostilidad sangrante del mundo. Es vivir anticipadamente el gozo de los bienaventurados del reino. Vivir inconformes, intranquilos y activos para que en la medida en que se llora con los que lloran, los causantes de tanta lágrima sean desenmascarados; o como expresa J. Moltmann: “Aquel a quien Dios ha justificado protesta contra la injusticia de este mundo.”⁸

⁷ Manuel Fraijó. *Jesús y los marginados*. Madrid: Cristiandad, 1985, 128-31.

⁸ Jürgen Moltmann. *El camino de Jesucristo*. Salamanca: Sígueme, 1993, 259. Cf. Edward Schillebeeckx. *Cristo y los cristianos: Gloria y liberación*. Madrid: Cristiandad, 1982, 800-805.

4. EL DOLOR HUMANO COMO LUGAR DE SERVICIO OBEDIENTE

La práctica cristiana es tal en tanto que es diaconía obediente ante el clamor de las personas que más se duelen. Desde esa obediencia se entiende la respuesta de Pedro y Juan a las autoridades en Jerusalén frente al hombre que habían sanado: “Juzguen ustedes mismos si es justo delante de Dios obedecerles a ustedes en vez de obedecerlo a él. Porque nosotros no podemos dejar de hablar lo que hemos visto y oído.” (Hch 4:19, 20).

Allí donde yace el dolor de las personas se sitúa la diaconía de la comunidad creyente porque Dios está allí en medio del dolor y la angustia de la otra persona, y está dispuesta a sufrir con los que sufren porque ha visto y ha oído algo que ha marcado su existencia para siempre. Sabe que el Señor padeció, sufrió en su cuerpo, y ahora ante el dolor de otras personas debe tener la misma actitud (1Pe 4:1). Ese lugar de servicio se identifica escuchando lo que Dios quiere decirle desde el dolor, y entonces se presenta como ofrenda viva a Dios sufriendo en las aflicciones, llorando con los que lloran (Ro 12:1, 12-15), de tal manera que el servicio cristiano se obedece desde la propia debilidad, haciendo el bien aunque se sufra (1 Pe 3:13, 17), pues es glorioso si se sufren daños y padecimientos en el nombre de Cristo (1 Pe 4:17, 9).

La primera carta de Pedro se formula y organiza en el contexto de una comunidad creyente que experimenta dolor a nivel colectivo y personal como exiliados, perseguidos y alienados. La clave para entender este texto es el sufrimiento en un mundo hostil de una comunidad que se hace lugar de encuentro a pesar

*La práctica
cristiana es tal en
tanto que es
diaconía obediente
ante el clamor de
las personas que
más se duelen.*

de lo precario de su situación (1:6; 2:11-15; 3:9-17; 4:12-19). El ambiente de persecución y sufrimiento hace que los creyentes sean una iglesia como pueblo de Dios, activo y sufriente, capaz de dar testimonio, anuncio martirial, de las bondades liberadoras de Dios.

En medio de la inseguridad social, el sufrimiento será temporal porque pronto vendrá la renovación y la fortaleza de parte de Dios (5:10). Posiblemente algunos de esos cristianos preguntarían en su dolor: “¿Por qué estamos en esta situación dolorosa de persecución si seguimos al Señor?”, o quizás “¿por qué a las personas buenas les suceden cosas tan adversas?”. Por lo tanto, Pedro les anima y orienta haciéndoles ver que al sufrir lo hacen como Cristo sufrió, es decir, que ahora ellos viven en concreto lo que significa llevar la cruz. Además, esta es una señal de su diaconía fiel por lo cual se deben alegrar, ya que el Espíritu de Dios reposa en ellos. Por eso Pedro los anima a que sean comprensivos y compasivos o capaces de sufrir por otros (3:8).

En un tiempo la comunidad de fieles no era nada, no eran pueblo. Ahora en Cristo es mediadora de la gracia de Dios, real sacerdocio, pueblo adquirido por Dios. Luego, desde su papel de mediadora en el dolor, esta comunidad creyente iba a sufrir no por hacer el mal, sino paradójicamente haciendo el bien. De esta manera su vida de servicio cristiano en un mundo hostil no va a ser fácil. Pedro les asegura que la persecución y los conflictos les vendrán, que tienen que seguir haciendo el bien a los que los persiguen, que perseveren en su fe aun en ese ambiente de sufrimiento y alienación injustos. Esto no es nada nuevo pues ya Cristo mismo lo vivía en su tiempo (2:21ss; 3:17-22).

No se descarta que en situaciones de dolor, como la comunidad petrina, sea posible descubrir desánimo, confusión, infidelidad y desesperanza. No es fácil aceptar que quien está sufriendo siga en su obediencia a Jesús reanimando a otros adoloridos y alienados. Sin embargo, la solidaridad con los que sufren hace que la comunidad de

creyentes se redima en la presencia del Espíritu, salga de sí, y ayudando y sirviendo a otros alivie y cure su propio dolor o haga más alegre la situación dolorosa dentro de la misma comunidad. Cada persona debe hacer buen uso de su diaconía conforme al poder que Dios le ha dado para los de adentro y para los de afuera. La razón última de todo no es que se sienta bien, ni siquiera que otros la aprecien, sino que Dios sea glorificado en todo (4:7-11). El centro de atención no es la persona que realiza cierto servicio en su seguimiento a Jesús, no es tampoco la otra persona adolorida, ni siquiera es el lugar de esa diaconía. El centro a donde se dirige todo es Dios mismo, porque él es el compasivo por excelencia.⁹

5. EL DOLOR HUMANO EN SOLIDARIDAD CON EL CRUCIFICADO

El dolor y miedo que paralizaba al núcleo de discípulos en Jerusalén después de la crucifixión no fue diferente al descorazonamiento de los caminantes de Emaús. La entrega a muerte de su Maestro fue una experiencia más allá de todo cálculo humano. Son precisamente las huellas del suplicio de la cruz y las marcas en el cuerpo de Jesús resucitado, las que recuperan la fe de ambos grupos y establecen el reencuentro con el Resucitado (Jn 20:20, 27; Lc 24:39,40). La comunidad cristiana de Jerusalén, en la plenitud del Espíritu, toma su tarea de testigo a partir de las últimas palabras de Jesús: “Me serán testigos” (Hch 1:8). Y es precisamente ese testimonio (*marturía*) que los va a diferenciar de cualquier otro anunciador o charlatán. Se convierten en anunciadores de las buenas nuevas hasta la muerte (mártires) si es necesario. Los primeros cristianos no se avergüenzan de sufrir en solidaridad con el destino de Jesús. Incluso, están

⁹Castillo, *El seguimiento de Jesús*, 69. Cf. Walter Kasper. *El Dios de Jesucristo*. Salamanca: Sígueme, 1994, 189ss.

La solidaridad de la comunidad creyente en su testimonio la lleva a sufrir toda clase de penas, prisiones y muerte.

dispuestos a sufrir toda clase de vejaciones y suplicios hasta la muerte. En su primer discurso Pedro marca la pauta de la proclamación neotestamentaria. La *marturía* tiene que reconocer que Jesús fue entregado, sufrió flagelaciones y murió como un criminal en la cruz romana. Pero que por el poder de Dios resucitó, librado de los dolores (*tá jodínas*) de la muerte (Hch 2:23,24); renaciendo, en otras palabras, a una nueva vida.

Con tantas palabras para dolor en griego Lucas prefiere usar aquí *jodín*, que aparece en el Nuevo Testamento sólo siete veces y siempre para referirse a los dolores de parto.

La solidaridad de la comunidad creyente en su testimonio la lleva a sufrir toda clase de penas, prisiones y muerte. Saulo asolaba en su tiempo a la iglesia, arrastraba a hombres y mujeres y los metía en la cárcel. En esa atmósfera de violencia muere Esteban y después Jacobo. Los cristianos sienten que sus dolores son señales de su seguimiento a Jesús resucitado.

Ellos se extienden, dentro y fuera de Palestina, por todo el imperio, testificando de una vida nueva, con nuevos valores, y se solidarizan con las necesidades de otros. Empiezan a vivir la fe que anunciaban creyendo que pronto vendría el Señor de nuevo. Comenzaron a ser señales del reino prometido, compartiendo todo para que no hubiera entre ellos ningún necesitado. No escribieron nada. De hecho, los Evangelios aparecieron después de las cartas de Pablo, pero los creyentes compartían también las enseñanzas que habían oído en el ministerio de Jesús. Los prodigios y señales que se hacían en el pueblo, no es difícil aceptar que eran dirigidos, en primer lugar, a ser señales del reino o presencia de Dios; en segundo lugar, señales que legitimaban sus testimonios como seguidores de Jesús y, en tercer lugar, que continuaban en la línea

del ministerio de Jesús que sanó dolencias, que se interesó por los marginados, desahuciados, enfermos y adoloridos.

Desde entonces las comunidades creyentes de todos los tiempos saben que si quieren seguir a Jesús lo mejor es vivir sus enseñanzas. Efectivamente, enseñanzas como Mt 5:1-7:29 o 25:31-56 nunca han perdido su vigencia. De hecho recuerdan que Jesús es uno de esos adoloridos, hambrientos, sedientos, extranjeros, desnudos, enfermos, encarcelados, discriminados. Pues estar con ellos, los más pequeños del reino, es estar con Jesús.

Es preciso tener en cuenta que la proclamación del evangelio en palabra y hechos se va decantando con lo que después se concreta en los Evangelios. La proclamación parte de un Jesús histórico, ajusticiado, flagelado, crucificado. El asunto toma otra dimensión cuando es precisamente un africano (el etíope) que introduce, en su discusión con Felipe, una imagen doliente (patética en el sentido griego) del Mesías en la comprensión de Jesús (Hch 8:6ss.; Is 53:1-5):

.... No había en él belleza ni majestad alguna;
su aspecto no era atractivo
y nada en su apariencia lo hacía agradable.
Despreciado y rechazado por los hombres,
varón de dolores, hecho para el sufrimiento.
Todos evitaban mirarlo;
fue despreciado, y no lo estimamos.
Ciertamente él cargó con nuestras enfermedades
y soportó nuestros dolores,
pero nosotros lo consideramos herido,
golpeado por Dios, y humillado.
Él fue traspasado por nuestras rebeliones,
y molido por nuestras iniquidades;
sobre él recayó el castigo, precio de nuestra paz,
y gracias a sus heridas fuimos sanados.

Este cuadro lastimero del Siervo de Yahvé caló muy hondo en la cristiandad primitiva, y en particular en los evangelistas, para aplicarla al Jesús histórico como el Mesías esperado. Jesús vivió en medio de privaciones y padecimientos o pasión (*pásjo*) Este verbo *pásjein* aparece unas 40 veces en el Nuevo Testamento y la mayoría se refiere a los padecimientos de Jesús. En los Evangelios Sinópticos aparece 12 veces, mientras que el Cuarto Evangelio no lo utiliza. Juan ve la pasión de Jesús, sus dolores y padecimientos humanos desde otra óptica. Juan alude a los sufrimientos y muerte de Jesús como elevación y glorificación (3:14; 8:28; 12:32; 17:1ss.): el Hijo del Hombre será levantado o el Padre glorificará a tu Hijo. En los Evangelios Sinópticos, por otra parte, Jesús mismo anuncia tres veces que es una necesidad que él padezca y muera, y que al tercer día resucite (Mr 8:31; 9:31; 10:33, 34).

Aunque sus seguidores pensaron y anunciaron que al maestro Jesús de Nazaret le caía muy bien el nombre de Siervo Sufriente,

*Aunque sus seguidores
pensaron y anunciaron
que al maestro Jesús de
Nazaret le caía muy bien
el nombre de Siervo
Sufriente, y que su
ministerio en mensaje y
en obras representaban las
aspiraciones del Mesías
anticipado en Isaías, no
quedan indicios de que
Jesús buscaba o
privilegiaba el dolor.*

y que su ministerio en mensaje y en obras representaban las aspiraciones del Mesías anticipado en Isaías, no quedan indicios de que Jesús buscaba o privilegiaba el dolor. La clave de su quehacer mesiánico era el gozo escatológico que eliminaba toda situación de dolor que deshumanizaba. Pues bien, Jesús no se detiene, ni formula maneras de eliminar el dolor humano. Sabe que esa realidad dolorosa es antagónica con todo lo que entiende del reino de los cielos. Además, el dolor de los demás no lo eliminó de buenas a primeras. Los actos de sanidades, la compasión por los hambrientos, la aceptación de los niños e

inclusión de las mujeres fueron «obras» o «señales» que anticipaban los valores del reino de Dios. Por eso cuando Juan Bautista se enteró de las obras que Jesús estaba haciendo envió a sus discípulos para averiguar si Jesús era el Mesías, *el que había de venir*, Jesús sólo le envía a Juan este mensaje: “Cuéntele a Juan lo que oyen y ven: Los ciegos ven, los cojos caminan, los que tienen lepra son sanados, los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia las buenas nuevas” (Mt 11:4, 5; cf. Lc 4:18, 19).

Para Jesús era más importante la persona humana total. En todo lo que la deshumanizaba Jesús se hace cercano, no para elaborar una teoría nueva acerca del dolor, o una filosofía de la existencia humana. Sana, seca las lágrimas, se estremece, se duele, se compadece, se conmueve como Siervo Sufriente, Maestro y Nazareno. Su postura radical entra en conflicto con las autoridades religiosas para quienes era más importante cumplir la ley del sábado que la vida feliz de una persona.¹⁰ Si bien es cierto que Jesús no elabora una ética del dolor, también es cierto que en sus palabras y hechos el ser humano es centro y motivo de su propia mesianidad. Libera al ser humano del abuso manipulador de Dios que hacen las ideologías dominantes y que resulta insoportable para la gente sencilla en de su tiempo.

Pero, otro aspecto fundamental en los evangelios, para acercarnos más a Jesús de Nazaret, es su actitud y práctica feliz y libre de hacerles a otros la vida agradable. Él no elimina el dolor de una vez y para siempre, pero sí establece formas alegres para vivir una vida relajada y, si se quiere, feliz, despreocupada y llevadera. Los hombres y mujeres que le seguían, así como las autoridades religiosas, conocían de sus gustos por visitar amigos, comer aún con pecadores. Es proverbial

¹⁰ González Faus, *Acceso a Jesús*, 95ss.; X Léon-Dufour, *Jesús y Pablo ante la muerte*. Madrid: Cristiandad, 1982, 33ss; Rinaldo Fabris, *Jesús de Nazaret: Historia e interpretación*. Salamanca: Sígueme, 1985, 203-226.

que era “un comilón y un bebedor, amigo de publicanos y pecadores” (Mt 11:19). Él muestra a seguidores y críticos que su convivencia es anticipo del banquete escatológico en las bodas del Cordero (Apoc 19:7-10).

Un estudio más detenido de los relatos de los evangelios mostraría cómo los seguidores de Jesús de Nazaret se fueron configurando en una pequeña comunidad festiva, franca, abierta a la gente común y corriente. Una compañía de discípulos diametralmente opuesta en su estilo de vida a los discípulos de Juan y de los fariseos.¹¹ Para los discípulos ser solidario con Jesús era motivo de felicidad en medio de situaciones radicales. Jesús tiene compasión de la gente y «extiende la mesa» para que todos coman con él como anfitrión (Mr 6:34-44; Mt 14:14-21; Lc 9:11-17; Jn 6:1-15). Él, que no tenía domicilio propio, que sintió en su cuerpo el rechazo de su propio pueblo y su familia.

Por cierto, el Cristo resucitado es reconocido a la hora feliz de la comida (Lc 24:28-31; Jn 21:12, 13). De hecho, la experiencia de convivir con el Maestro, de comer juntos, debió ser una experiencia imborrable para sus seguidores lo cual sirvió para tenerlos unidos, y para mantener viva la presencia del Resucitado. De tal manera que cuando él ya no estaba físicamente con ellos, se reunían a cenar juntos y a compartir el pan y el vino. De ahí que Pedro en su discurso en la casa de Cornelio, hace notar que los seguidores de Jesús son los testigos de las cosas que él hizo; que fue colgado en un madero; que Dios hizo que se manifestara resucitado a ellos que habían comido y bebido con él (Hch 10:39-41; 1Cor. 11:17-34)). Esta nueva realidad reinterpreta al Jesús como el Mesías de Dios y le da validez desde la fe para sus discípulos que vieron lo que sufrió y cómo murió como un criminal y un subversivo.

¹¹Edward Schillebeeckx. *Jesús: La historia de un viviente*. Madrid: Cristiandad, 1983, 187-197.

CONCLUSIÓN

El dolor en las personas para el Nuevo Testamento es un asunto fundamentalmente de comprensión encarnacional que sitúa a la comunidad creyente en el sendero de Jesús. Lo que está aquí en el centro del problema no es la eliminación del dolor, como si el evangelio fuera un analgésico, sino el desafío de la praxis cristiana en una sociedad insolidaria ante toda clase de padecimientos, dolores, quebrantos, angustias y desventuras para la persona humana desde la hondura de su fragilidad.

Es muy evidente que el Nuevo Testamento no esconde la realidad humana del dolor. Desde muchas comunidades creyentes, en diferentes tradiciones y contextos, esa realidad está entre ellas como marca de la condición humana con toda su debilidad y finitud. El dolor sirve como clave de acompañamiento para entender el quehacer de Jesús como señal del reino de Dios. Además, no se entiende el testimonio martirial evangélico en todo ese amplio abanico de experiencias neotestamentarias sin una comunidad creyente sufriente encarnada en la realidad cruel del ser humano.

Pero igualmente, desde el seguimiento del Jesús que se duele, la iglesia peregrina asume su testimonio como señal del reino en obediencia martirial. La alienación, la tortura, la discriminación, la explotación, el secuestro, los abusos de toda índole y todo ese rosario de injusticias producen dolor. A la comunidad creyente no le queda otra alternativa que estar allí donde Jesús ya prometió estar. Pero le toca caminar ese *viacrucis* desde el sendero doloroso de los crucificados en la gracia y fuerza del Espíritu de Dios.

La comunidad de los fieles se ve transformada en su quehacer con los que sufren, no sólo porque se siente el cuerpo de Cristo, sino porque se siente también débil, privilegiada por el clamor agudo del

Espíritu de Dios (Ro 8:26). Allí en el horizonte de dolor, la comunidad se encarna en el dolor de los que sufren: en millones de refugiados y extranjeros en su propia tierra, en millones de niños abusados, victimados y abandonados, en millones de mujeres deshumanizadas, en medio de familias sin presente digno ni futuro humano, en millones de personas sistemáticamente torturadas por los que tienen en su mano la clave de la animalidad, en millones de personas abandonadas como basura en las grandes ciudades, centros del consumo y el despilfarro. Esa comunidad doliente no puede hacer otra cosa que encarnarse en el dolor del mundo desde el recuerdo del Maestro: “Les aseguro que todo lo que hicieron por uno de los más pequeños de estos hermanos míos, lo hicieron por mí.” (Mt 25:40).

Hugo Zorrilla es graduado del Seminario Bíblico Latinoamericano y de la Universidad de Costa Rica; PhD en Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca, España. Fue miembro del grupo de traductores de la Nueva Biblia Internacional y Profesor de la Universidad Pacífica de Fresno California hasta su jubilación. Actualmente reside en Epsbrata, Pensilvania, donde coopera con el Comité Central Menonita como conferencista y traductor.

Bibliografía

Bermejo, José Carlos. *Sufrimiento y exclusión desde la fe. Espiritualidad y acompañamiento*. Santander: Sal Terrae, 2005.

Brown, Colin, (ed.). *Dictionary of the New Testament, 4 Vols.* Grand Rapids: Zondervan, 1986.

Castillo, José María. *El seguimiento de Jesús*. Salamanca: Sígueme, 1987.

Coenen, Lothar (ed.). *Diccionario teológico del Nuevo Testamento 4 Vols.* Salamanca: Sígueme, 2005.

Dufour, X. Léon. *Jesús y Pablo ante la muerte*. Madrid: Cristiandad, 1982.

Estrada, Juan A. *El camino de Jesucristo*. Salamanca: Sígueme, 1993.

_____. “¿Desde el sufrimiento encontrarse con Dios?” en *Communio* 32 (1999) 103-115.

Fabris, Rinaldo. *Jesús de Nazaret: Historia e interpretación*. Salamanca: Sígueme, 1985.

Fraijó, Manuel. *Jesús y los marginados*. Madrid: Cristiandad, 1985.

Friedrich, Gerhard. *Theological Dictionary of the New Testament 9 Vols.* Grand Rapids: Eerdmans, 1968.

García-Baró, Miguel. *Del dolor, la verdad y el bien*. Salamanca: Sígueme, 2006.

González Faus, José Ignacio. *Acceso a Jesús*. Salamanca: Sígueme, 1987.

Granados, José. “Toward a Theology of the Suffering Body” en *Communio* 33 (2006) 541-563.

Guerra, Manuel. *Diccionario morfológico del Nuevo Testamento*. Burgos: Aldecoa, 1978.

_____. *El idioma del Nuevo Testamento*. Burgos: Aldecoa, 1981.

Kasper, Walter. *El Dios de Jesucristo*. Salamanca: Sígueme, 1994.

Kreiner, Armin. *Dios en el sufrimiento: Sobre la solidez de los argumentos de la teodicea*. Barcelona: Herder, 2007.

Latourelle, René. *El hombre y sus problemas a la luz de Cristo*. Salamanca: Sígueme, 1984.

Le Breton, David. *Antropología del dolor*, Barcelona: Seix Barral, 1999.

Metz, Joham Baptist. “Cómo hablar de Dios frente a la historia de sufrimiento del mundo” en *Selecciones de Teología* 33:130 (1994) 99-106.

Moltmann, Jürgen. *El camino de Jesucristo*. Salamanca: Sígueme, 1993.

_____. “La pasión de Cristo y el dolor de Dios” en *Carthaginensia* 8 (1992) 641-665.

Peregrino Salcedo, Roberto. *Jesús, el dolor que cura de palabra*, Buenos Aires: San Pablo, 1994.

Schillebeeckx, Edgard. *Jesús: La historia de un viviente*, Madrid: Cristiandad, 1983.

_____. *Cristo y los cristianos: Gracia y liberación*. Madrid: Cristiandad, 1983.

Thiede, Werner. *El sentido crucificado. Una teodicea trinitaria*, Salamanca: Sígueme, 2008.

Urs von Balthasar, Hans. “Joy and the Cross” en *Communio* 31 (2004) 333-344.

Varone, François. *El Dios «sádico». ¿Ama Dios el sufrimiento?* Santander: Sal Terrae, 1988.

Volkenandt, Matthias. “Fe y dolor” en *Selecciones de Teología* 30:117 (1991)13-20.

Zorrilla, Hugo. “The Obedient Disciple: Agent of Liberation (John 8:31-32)” en *Freedom and Discipleship: Liberation Theology in an Anabaptist Perspective*. Daniel S. Schipani, ed. Maryknoll: Orbis Books, 1989, 17-33.

VIDA Y PENSAMIENTO
VOL. 28, No. 2 (2008) 229-252

La columna rota: cuando los cuerpos duelen: el arte y lo sagrado en la obra de Frida Kahlo

GABRIELA MIRANDA

*Mi única abuela se llamaba Salud Toledo Avilés.
Dedico este artículo a su memoria,
o mejor aún, a su cuerpo encorvado y desgastado.
Mi abuela durante su vida cantó pocas veces,
pero yo siempre la recuerdo cantando.*

Resumen: “Espero alegre la salida... y espero no volver jamás... Frida.” Las palabras, los trazos, los colores y las acciones convulsas de Frida Kahlo, siempre nos invaden de un cierto estupor. No hay adjetivos exactos ni que puedan transitar solos cuando nos acercamos a su obra, no basta con decir: hermosa, brillante, sobrecogedora. Hay siempre que agregar algo más, algo de nuestra propia historia, de nuestras sensaciones de dolor, despecho, placer y sufrimiento. ¿Pero cómo logró esta mujer hacer de su cuerpo herido el protagonista de su pintura? ¿Cómo llegó a plasmar con tanta exactitud sus propios agravios? ¿Cuáles profundas convicciones la ayudaron a resistir? Con este artículo esperamos acercarnos, bajo una mirada teológica, a estas preguntas y provocar una reflexión que vaya más allá de nuestras creencias religiosas, gustos artísticos o convicciones

políticas, convocados y convocadas por un motivo profundo e ineludible que nos es común a todos los seres humanos: la fe y el dolor.

Abstract: “Joyful I await my passing...and I hope never to return...Frida”. The words, brush strokes, colors and convulsive actions of Frida Kahlo invade us with a certain stupor. There are no precise adjective that can stand alone as we approach her work, it is insufficient to say: beautiful, brilliant, overwhelming. There is always the need to say something more, about our won story, our own sensation of pain, despair, pleasure and suffering. But how was this woman able to turn her wounded body into the protagonist of her painting? How was she able to display her offenses so precisely? What profound convictions helped her to resist? In this article we seek to explore, from a theological perspective the answers to these questions and provoke a reflection that goes beyond our religious convictions, artistic tastes or political convictions, convened by a profound and inescapable motive common to all humans: faith and pain.

INTRODUCCIÓN

Cuando hablamos de Frida Kahlo es para enfatizar su obra artística, su compromiso político, su desinhibición de mujer libre o su resistencia ante el dolor y la enfermedad. Pocas veces hablamos de su vida religiosa, tal vez simplemente porque nunca la tuvo. Sabemos de su cinismo en semejante temas y de su adhesión al partido comunista en México, que la hacían, frente a cualquier recurso o apelación, simplemente una atea.

Este artículo no pretende de ninguna manera elucubrar sobre indicios que la hagan parecer una mujer religiosa, ni siquiera pretende hacer una lectura sobre la posible teología de sus obras; de hacerlo

Palabras clave: Dolor, cuerpo, arte popular, religión popular, belleza

Key words: Pain, body, popular art, popular religion, beauty

probablemente se cometerían graves errores, ya que la teología es un acto intencional.

La pretensión sí, es conectar dos elementos que vemos plasmados en la obra de la pintora: 1) su reconocimiento y opción política por el arte: su vivencia de lo sagrado en la cultura popular y 2) el debilitamiento de su cuerpo. Se hará a partir de la mirada de tres de sus obras: *Retablo* (1943), *Mi nacimiento* (1932) y *La columna rota* (1944).

Usaré estas tres obras porque creo que nos permitirán cumplir con este propósito; dos de ellas están basadas en un mismo tipo de expresión popular: los retabillos o pinturas votivas. Esta expresión consiste en plasmar una creencia popular: la gratitud y testimonio por un milagro a una figura religiosa. La última es un tipo de pintura sacrificial que retrataba a los mártires y los místicos y místicas, en sus dolores y flagelaciones. Estas expresiones pictórico religiosas, con pocos recursos “académicos”, sin límites institucionales, tanto religiosos como artísticos, son las que le permitieron a Frida Kahlo dar rienda suelta a sus más hondos sufrimientos, a plasmar su dolor corporal y convertir estos motivos en un espacio para plasmar su propia noción de resistencia, consuelo y esperanza.

Su vocación de artista y su valoración por las creencias de su pueblo, le permiten hacer de las esperanzas y quehaceres populares un rincón que le posibilita rescatar su cuerpo adolorido y convertirlo en cuerpo hermoso. Frida nos llevará por un camino colorido, teñido de espiritualidad, de valor, de profundas convicciones, de esperanzas y de amor, en un ambiente que, desde muchas de nuestras formas quisquillosas y moralistas de hacer teología y practicar la religión, menospreciamos como profano, vulgar e impío. Frida Kahlo, la pintora, la amante, la atea, la comunista, la enferma, nos mostrará con su trabajo, su vida y sus opciones un camino de esperanza y sanación a nuestro propio dolor.

1. LO SAGRADO: *RETABLO* (1943)*



Los exvotos son parte de la tradición prehispánica, eran ofrendas que se depositaban en los lugares altos y representaban animales, alimentos o personas. Después estas ofrendas fueron tomadas por el cristianismo, como constataciones que los fieles depositaban en los santuarios a vírgenes o santos, en señal de gratitud y reconocimiento por un favor o milagro recibido. Además, con ellos se tenía la oportunidad de contar el testimonio del hecho portentoso.

Podemos ver exvotos cerca de las imágenes, colgados en las ropas de los santos o adheridos a las paredes de los santuarios. Como los exvotos corresponden a situaciones muy particulares, y han cambiado de acuerdo con los tiempos y según las distintas culturas católicas, los hay de muchos tipos. Desde pequeñas partes del cuerpo,¹ corazones, piernas, manos o cabezas (que algún día pidieron ser sanadas), listones con el milagro escrito, hasta camisillas para recién nacidos bordadas con cabello humano.

¹ En el santuario de Cartago a la Virgen de los Ángeles en Costa Rica, se puede apreciar una extensa colección de exvotos.

* La pinturas representadas en este artículo fueron tomadas de Andrea Kettenmann. *Kahlo (1907-1954). Dolor y pasión*. Taschen: Alemania, 1999.

En México y en otros países de Latinoamérica, existe un cierto tipo de exvotos, (también llamados retablillos, retablos o imágenes votivas) que son pequeñas laminillas pintadas artesanalmente que representan el momento mismo del milagro.² Las escenas varían desde una cama de hospital, la obtención de una buena cosecha o el feroz ataque de un perro. Contienen además la figura de la deidad a quien se le atribuye el favor y una pequeña leyenda escrita que narra el hecho y que por su forma, es más bien una alabanza por el milagro obtenido.

Los retablillos son una hermosa tradición popular que da cuenta de la vida religiosa del pueblo. No encierran ningún misterio, ninguna vana pretensión, son solo escenas, relatos cortos, momentos de absoluta dádiva. En la Casa Azul, la residencia del matrimonio de Frida Kahlo y Diego Rivera en Coyoacán, se puede ver una importante colección de estos exvotos mexicanos. La obra de Frida Kahlo tratará de tomar para sí la tradición del retablo,³ logrando con ello dos recuperaciones importantes. Una es la religión popular, la otra, el arte popular, este último se analizará en el segundo punto de este ensayo.

²Peter Buke. *Lo visto y lo no visto. El uso de la imagen como documento histórico*. Barcelona: Crítica, 2005, 65. “muchas de esas [imágenes votivas] pueden verse todavía en algunos santuarios de Italia, por ejemplo, o de Provenza ... Las imágenes votivas no son únicamente cristianas. Pueden encontrarse también, por ejemplo en muchos santuarios japoneses, y revelan una preocupación similar por las enfermedades o los naufragios.”

³“plasmó (...) un año después, el suceso que tan decisivamente transformó su vida (*Accidente*, 1926). Al estilo de la pintura popular de los exvotos, que también será muy significativa en su pintura tardía, recoge el acontecimiento sin atenerse a las reglas de la perspectiva ... Este extraer elementos con fuerte carga expresiva de su contexto y componerlos según nuevas reglas, guarda paralelismos con los exvotos mexicanos. También en el estilo pictórico, el tamaño de los cuadros y en el material existen coincidencias con la pintura votiva. Al igual de la mayoría de los exvotos de los siglos XIX y XX, también la obra de Frida Kahlo está realizada en óleo sobre metal y es de pequeño formato...tales figuras de santos ocupan la mitad superior del cuadro, la zona del cielo, donde se encuentran rodeados de una aureola de hinchadas nubes...la representación del paisaje o de la arquitectura...ha sido pintada sólo como escenario sin profundidad de perspectiva” (Andrea Kettenmann. *Kahlo (1907-1954). Dolor y pasión*. Taschen: Alemania, 1999, 35).

Cuando hablo de cultura, arte o religión popular, no me refiero a la suma de las tradiciones, la esencia pura de lo nacional ni a la oposición del sentido artificial de una “civilización” que negaba esa esencia⁴, sino a una configuración específica que es “resultado de un triple fenómeno: la apropiación desigual [de los bienes económicos y culturales], la elaboración propia y la interacción conflictiva con los sectores hegemónicos.”⁵



Quizás una de las obras menos conocidas de la Kahlo, en parte porque no es enteramente suya, es un exvoto que ella retocó, el cual expone un accidente de autobús. Debió parecerse tanto a su propia tragedia que la pintora lo modificó para representarse a sí misma y cambió la leyenda por la

suya: “Los esposos Guillermo Kahlo y Matilde C. de Kahlo. Dan las gracias a la Virgen de los Dolores por haber salvado a su niña Frida del accidente acaecido en 1925 en la esquina de Cuahutémoc y calzada de Tlalpan.”

⁴N. García Canclini. *Ideología, cultura y poder*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1997, 64.

⁵N. García Canclini. *Ideología*, 63. Al respecto el autor dice también: “lo que distingue a la cultura popular: la apropiación desigual de un capital cultural poseído por una sociedad—desigualdad en el acceso a la escuela, a la cultura, a todos los bienes materiales y simbólicos—; en segundo lugar, la elaboración propia de las condiciones de vida—los sectores dan un sentido específico y diferente a su manera de vivir las relaciones sociales, y eso les da un sentido cultural propio—; y luego, en la medida que se toma conciencia de esta polaridad, de esta desigualdad, un enfrentamiento, una interacción conflictiva con los sectores hegemónicos” (62).

Como la mayor parte de los exvotos, la pintura de *Retablo* (1943) no debe ser mayor a los 15 ó 20 centímetros de largo por 10 ó 15 de alto y esta confeccionada sobre una laminilla de latón.⁶ Cuando creemos que, más bien, los y las grandes artistas deben ser imitados, Frida no tiene reparo en pintar sobre un trazo ajeno, toma de un pintor anónimo una obra para hacerla suya. En el retablo Frida no sufre más que mucha gente, reconoce que su sufrimiento no es único ni exclusivo, los retablillos le recuerdan que hay personas doloridas y que como ella, precisan de un milagro.

La imagen de los exvotos está expresada por un agudo realismo, aquí los milagros ocurren como parte de la realidad.

En los exvotos, se plasma un determinado entendimiento de las creencias populares, se deja ver una religión que no está mediada por la institución, que puede agradecer directa y francamente a las deidades católicas y que puede nombrar como milagro los actos ocurridos a su favor, sin ningún respaldo del Magisterio de la Iglesia. La imagen de los exvotos está expresada por un agudo realismo, aquí los milagros ocurren como parte de la realidad. El arte ingenuo,⁷ del que los exvotos bien pueden ser parte, pinta la realidad pero no por ello pinta con exactitud lo que se ve, entonces los milagros simplemente están presentes.

⁶ Araceli Rico. *Frida Kahlo. Fantasía de un cuerpo herido*. (2ª reim). Colombia: Plaza y Valdés, 2000, 74.

⁷ Para arte ingenuo consultar: Lucrecia Cofiño de Prera. *Introducción al arte naïf guatemalteco*. UNESCO, 2000, 10. El arte ingenuo o arte naïf se reconoce en Francia, a finales del siglo XIX, como una forma plástica que plasma las expresiones de la cultura de los y las artistas y de su persecución del mundo. Los artistas son autodidactas y tienen un estilo propio pueden ser comerciantes, artesanas, campesinas o pescadores. Aunque no concuerdo mucho con la definición del arte y de su intensión política, si puedo decir que las texturas, los autores y temas de los exvotos concuerdan en gran parte con el llamado arte naïf o ingenuo.

En los retabrillos la gente representa sin ningún tapujo a cristos, vírgenes y santos, con pinceladas graves y colores festivos. Figuras desproporcionadas que comparten el espacio licencioso de la cantina, el camino pedregoso o la habitación insalubre de un hospital. Aquí lo sagrado es obligado a formar parte de las escenas de la vida cotidiana, no es una irrupción de la epifanía que rompa o violente el espacio humano, sino que convive, se inserta porque es, a su vez, insertada en la escena. El espacio en que nos movemos no es espontáneo ni casual, obedece a procesos históricos, es resultado de las luchas sociales, por lo que significa que es una delimitación arbitraria que mantiene y reproduce las diferencias sociales que son resultado de la desigualdad. La distinción entre sagrado y profano, es una desigualdad que se confirma y se mantiene en la delimitación espacial entre uno y otro. Los exvotos, al resignificar el espacio, antes separado, cuestionan, probablemente sin intensión, las estructuras básicas de ésta distinción espacial y con ella sus correspondientes asimetrías: divino/humano, espiritual/carnal, eterno/efímero.

*Los exvotos, al
resignificar el espacio,
antes separado,
cuestionan, probable-
mente sin intensión, las
estructuras básicas de ésta
distinción espacial y con
ella sus correspondientes
asimetrías: divino/
humano, espiritual/
carnal, eterno/efímero.*

Ahí están sobrevolando el suceso, las vírgenes de manos asimétricas y las imágenes de santos maltrechos, logradas de los colores con los que se dispone. Eso sí, siempre ubicadas en un trecho que les haga resaltar del conjunto y con expresiones que confirman su voluntad de atender los ruegos. La incorporación de las imágenes divinas, sacraliza el momento, lo libra del destino fatal de la desgracia de la enfermedad, la miseria o la muerte. Una liberación de la enfermedad o de la inundación, pero también una liberación de las asimetrías que acabamos de mencionar, es lo que da sacralidad al instante.

Es una situación en la que lo cotidiano y lo sagrado se encuentran para resistirse a la tragedia. Si, es una intervención mágica pero ¿de qué otro modo puede ser cuando hay pocas posibilidades de sobrevivir en un contexto adverso? ¿Y de qué otro modo puede ser entendida la curación por quienes, de otra manera, habrían muerto por no tener acceso al Methodist Hospital de Houston, Texas?⁸ En los exvotos, todas y todos somos dignos de un milagro, sin distinción.

Aunque no creemos que el recurso votivo o religioso da testimonio de las creencias propias de la autora, sí podemos inferir que la fe del pueblo no era para ella desdeñable. Una fe que le permitía plasmar su dolor y su propia necesidad de curación.

Más allá de las pretensiones de la institución eclesial, los exvotos conservan la convicción ancestral de que lo sagrado, para serlo, tendrá que compartir, festejar y dolerse abiertamente con todos los mortales. Son documentos religiosos con teología propia, momentáneos, efímeros, sin ánimo de universalizar la experiencia. Esta es la prerrogativa que Frida supo leer en esta forma de fidelidad religiosa: una prerrogativa desinstitucionalizada, abierta, dolorosa, mágica y ancestral.

2. ARTE: *MI NACIMIENTO* (1932)

El estilo de los exvotos, será muy frecuente en la obra de la pintora. Frida sacrificó el manejo de la perspectiva, la armonización occidental del espacio, los temas clásicos y la proporción, por una fuerte

⁸ José Comblin. *O Caminho. Ensaio sobre o seguimento de Jesus*. São Paulo: Paulus, 31, 2004: “los pobres recurren a las fuerzas sobrenaturales, una vez que los medios creados por la tecnología no están a su alcance...el ser humano no se contenta permaneciendo sólo con la ciencia” (Traducción libre).

*Quedarán plasmados
en su arte, la dualidad
de la cosmovisión
indígena y la explícita
fusión de la realidad
con la fantasía.*

convicción en el arte anónimo que emerge del pueblo mexicano. De ahí que tomara del arte popular sus motivos, sus colores furiosos, su espontaneidad, su modo festivo de percibir y enfrentarse a la vida diaria, a sus dolores y a sus carencias pero sobretodo, su particular forma creativa para hacer resistencia a una cultura hegemónica que margina.

Los grandes muralistas de la época, como Rivera, compañero de vida de Kahlo y Sequeiros, creían en la importancia de un auténtico arte nacional y de su aporte a la sociedad, al recuperar y fortalecer las tradiciones mexicanas.⁹ Impulsada por estas ideas y por la revolución socialista, la obra de ella - con más ahínco que la de sus contemporáneos-¹⁰ no sólo la realizó sobre la realidad mexicana sino en base a ella y con sus propios componentes. Quedarán plasmados en su arte, la dualidad de la cosmovisión indígena y la explícita fusión de la realidad con la fantasía. Frida hará su obra “sin atender a la representación de una correcta perspectiva central ... en favor de la dramatización de la escena. Entre el mundo conocido, real, visible al objetivo y en el mundo de lo irreal, de la fantasía, no hay fronteras en sus retratos.”¹¹

Con el uso de los exvotos la pintora recupera entonces, el arte popular, narrativo y espontáneo, sin la mediación de la

⁹ Andrea Kettenmann. *Diego Rivera 1889-1975. Un espíritu revolucionario en el arte moderno*. Alemania: Taschen, 2000, 27.

¹⁰ Andrea Kettenmann. *Frida*, 20: “los trabajos de Frida Kahlo se remonta, sobre todo, al arte popular mexicano a la cultura precolombina ... En ellos se funden, como en tantas obras de arte mexicanas, realidad y fantasía como componentes de la misma realidad”

¹¹ A. Kettenmann, *Frida*, 36

dogmática de las técnicas y sin la necesidad de ser convertido en objeto artístico, por lo menos no en aquel objeto artístico que es “trasmutado económica y simbólicamente [con una firma autorizada y revestida de poder] que cambia no la naturaleza material del objeto, sino su naturaleza social.”¹² El arte de los exvotos es también reflejo de la tradición oral, la insistencia de narrar los acontecimientos, es “la explicación verbal del suceso.”¹³



En su obra *Mi nacimiento* o *Nacimiento* (1932), Frida elige el género votivo para plasmar esta idea. La pintura mantiene algunos elementos del estilo: emplea los colores fuertes, los espacios cerrados, las líneas simples y verticales, la simplicidad de la perspectiva, los personajes escenificando el acontecimiento, el ambiente dramático, pero la autora la recompone bajo su propia experiencia.

En *Mi nacimiento*, no hay milagro. La madre ha muerto dando a luz, es más ha muerto antes de dar a luz porque su rostro ya está cubierto y la criatura no ha nacido completamente. No hay aparición vivaz ni epifanía salvadora de la muerte, lo que hay es un recurso secundario: un icono, enmarcado y sufriente.

¹² Pierre Bourdieu. “Alta costura y alta cultura” en P. Bourdieu, *Sociología y cultura*. Cd. De México: CONACULTA, Grijalbo, 1984, 223.

¹³ A. Kettenmann, *Frida*, 35.

Una imagen que está hecha por manos humanas, que no tiene vida propia, acorralada en el muro, y que además está severamente disminuida en relación a otras pinturas votivas. Su cara parece más bien complementar el cuerpo yerto de la escena. Es la misma Virgen de los Dolores que decorará, años después, la obra *Retablillo*, que mencionamos antes.

La parte baja de la pintura, en donde generalmente se coloca la descripción del favor y el agradecimiento, esta vacía, conserva la forma de un pergamino pero no tiene nada escrito, tal vez quiere decir: no hay nada para agradecer, nada para narrar, nadie para dar testimonio, en pocas palabras: no aconteció milagro alguno.

Esta obra de Frida aquí, aparte de ser arte, es un grito desesperado por recomponer su cuerpo adolorido, es un clamor por la pérdida de su segundo embarazo (1932), es la soledad de sus años en Estados Unidos (1930-1933).

El uso de la tradición votiva probablemente tenga un significado más. Ya hemos dicho que las dimensiones de los retablos son pequeñas. En general las pinturas de Frida Kahlo no eran de grandes dimensiones. Según el criterio de Araceli Rico “los exvotos, un espacio estrecho, limitado, reducido a dimensiones inconcebibles [son usados por la pintora] como si se tratara de un pequeño teatro en donde se pusiera en escena su propia vida.”¹⁴ Mientras que la obra de su marido ocupaba enormes superficies, muros y edificios enteros, Frida decide elaborar mucha de la suya casi en miniatura.¹⁵ El espacio creado por

¹⁴ A. Rico, *Frida*, 71.

¹⁵ A. Rico, *Frida*, 62. “Así, paralelamente a las grandes causas sociales y a los mensajes políticos que los muralistas exaltaban elocuentemente sobre los muros de los edificios públicos, ella habla de un mundo personal, reproduciendo, cuadro tras cuadro la imagen de su cuerpo herido sobre telas de unos cuantos centímetros.”

Kahlo es, al igual que en la pintura votiva, íntimo, conocido, cotidiano, pero a la vez, yermo y hasta inhóspito. No está demás referirnos al comentario de Araceli Rico:

Curiosamente observamos que el tratamiento del espacio en obras ejecutadas por mujeres artistas, se reduce a sitios cerrados, lugares estrechos, cuartos minúsculos... esos espacios en donde la mujer se mueve, dan cuenta de su status de exiliada, de marginal, pues el otro, 'el gran espacio', se encuentra ya conformado, ocupado por el mundo masculino ... [Frida Kahlo] al reducir su pintura a las dimensiones de un refugio o de un pequeño albergue, acentúa con esto la fuerza del drama representado contribuyendo a hacer del sufrimiento del cuerpo un polo más de atracción.¹⁶

El espacio íntimo de la pintura votiva en mi opinión, no es limitado, puede ser misceláneo o doméstico incluso reducido, pero será marginal sólo si nuestra posición es la de la sobrevaloración de los espacios públicos. En los retablos, los milagros están narrados en donde ocurrieron. Lugares que al no ser tribuna pública son desmeritados pero que, a criterio de los y las devotas, son propicios para el portento. De cualquier forma ya sabemos que los milagros no ocurren ni en las urnas ni en el Congreso. Los espacios de la pintura votiva son aquellos a los que, justamente, no llega la democracia, la modernidad ni el progreso.

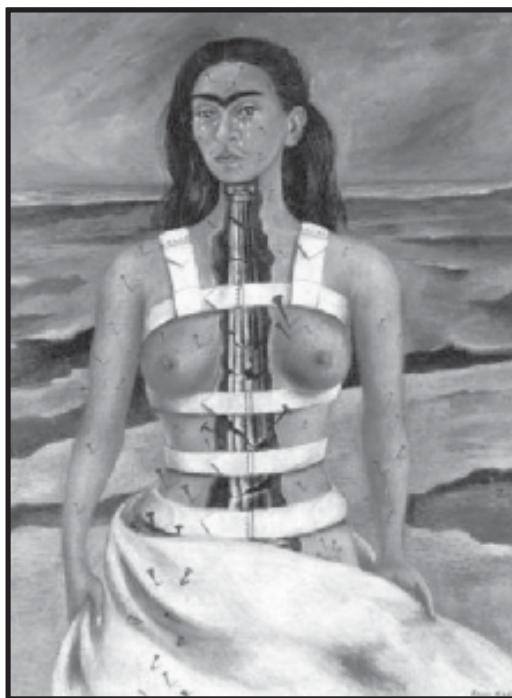
La pintura de Frida está llena de elementos religiosos, pero no es una obra religiosa simplemente porque no basa su argumento en la distinción entre lo sagrado y lo profano. Con el exvoto, Frida impugna el monopolio del espacio sagrado, el milagro o la curación serán

Con el exvoto, Frida impugna el monopolio del espacio sagrado, el milagro o la curación serán elementos que nos pertenecen a todos y todas, no sólo al clero o a la teología sino a todos, al campesino que recibe un favor divino y ella, mujer fuerte, comunista y atea.

¹⁶ A. Rico, *Frida*, 73.

elementos que nos pertenecen a todos y todas, no sólo al clero o a la teología sino a todos, al campesino que recibe un favor divino y ella, mujer fuerte, comunista y atea.¹⁷

3. DOLOR: *LA COLUMNA ROTA* (1944)



¹⁷ Uso la palabra atea, con el único fin de escandalizar a nuestros lectores y lectoras. La idea es lograr hacer casi una caricatura de la oposición entre la artista y los y las creyentes, con el único fin pedagógico de concentrar la atención en la separación que se ha hecho entre unos y otros. Me disculpo con aquellas personas que prefieren usar el término “agnóstico”, particularmente con mi amigo Wim Dierxsens, quien siempre se lamenta de tan tajante término.

Mucha de la obra de Frida Kahlo revela su deteriorada salud. Sufrió de poliomielitis a los seis años, la larga enfermedad dejó en ella una discapacidad motora. Además, el 17 de septiembre de 1925 en el famoso barrio de Coyoacán, a los dieciocho años, fue víctima de un accidente de autobús del que resultó gravemente herida. Nunca pudo recuperarse totalmente, sufría de frecuentes dolores en el pie derecho y en la columna, además su pelvis y útero, que habían sido desgarrados le provocaron abortos. Sufrió de varias operaciones por lo que tuvo que ser hospitalizada largas temporadas o bien, inmovilizada en su cama. Se vio obligada a usar silla de ruedas o muletas, diferentes corsés de acero o yeso y debido a los fuertes y constantes dolores, ingería anabólicos.

En 1934 después de haber tenido un segundo aborto, cuatro dedos del pie derecho le fueron amputados, finalmente pierde la pierna hasta la rodilla. Escribiría en su Diario “me amputaron la pierna hace seis meses, se me han hecho siglos de tortura y en momentos casi perdí la razón. Sigo sintiendo ganas de suicidarme ... nunca en la vida he sufrido más”.¹⁸

A pesar de su incapacidad para levantarse aún salió de casa once días antes de morir para protestar en contra de la intervención de los Estados Unidos durante el gobierno guatemalteco de Jacobo Arbenz.¹⁹ Muere de una infección pulmonar a los 47 años, un año después de haber asistido en su propia cama a la primera exposición individual a su nombre. En la última parte de su diario escribe “Espero alegre la salida...y espero no volver jamás...Frida”

A lo largo de toda su obra su propia imagen constituyó un eje central, alrededor de ella giraban sus más profundas convicciones:

¹⁸ A. Rico, *Frida*, 84.

¹⁹ Bartra, Eli y John Mraz. “As duas Fridas: História e identidades transculturais” en *Estudios feministas*, Vol 13, 1, 2005, (Brasil), 75.

su amor por Diego, su compromiso político, su pasión por la vida y su respeto por las culturas populares y sus raíces ancestrales.

Hemos hablado del recurso de la pintura votiva en su obra, pero no fue el único que usó, también tomó elementos de la iconografía cristiana. Pero al igual que con los exvotos “la recurrencia a [ellos] no debe interpretarse como una manifestación de su creencia católica como tampoco su adhesión artística a los exvotos nada [tuvo] que ver con su religiosidad.”²⁰

Más bien creo que existe un contraste, al sustituir en su pintura a la divinidad por ella misma, Frida es la protagonista en su obra. Tal como lo dirá Diego Rivera: “Del retablo desaparecieron la Virgen y los Santos. En lugar de un milagro cualquiera, es el milagro permanente lo que constituye el tema de su pintura, es decir, el contenido vital siempre fluente, siempre diferente y siempre el mismo...”²¹

En sus obras, Frida es la imagen de rostro fijo, estoico, una imagen que resiste las investidas del dolor. Quizá uno de los cuadros que mejor reflejan esta combinación entre su dolor y la iconografía religiosa es precisamente *La columna rota*, que parece ser una versión de las muchas otras que existen sobre un motivo recurrente en el arte iconográfico: *El martirio de San Sebastián*. Veremos algunas líneas comparativas que nos ayuden a comprender el sentido que dio el dolor a su vida y su pintura. El Santo aparece apenas cubierto por un taparrabo blanco, mientras que Frida sostiene con sus manos la tela que le cubre la pelvis, pero al igual que San Sebastián lleva el torso desnudo. Los pechos hermosos y la cintura bien torneada, causan cierta confusión, pues se trata de un cuerpo roto que se atreve a conservar su belleza.

²⁰ A. Kettenmann, *Frida*, 67.

²¹ A. Rico, *Frida*, 71.

En *El martirio de San Sebastián*, el cuerpo está herido por flechas y sangra, a pesar de lo cual, en muchas versiones, mantendrá la serenidad en el rostro y en la rigidez del cuerpo. Esta última idea es conservada en *La columna rota*: un cuerpo por demás rígido y un rostro impávido, apenas delatado por las lágrimas que lo cubren. A diferencia de *El martirio de San Sebastián*, la versión de Kahlo usará clavos, los de mayor tamaño están incrustados sobre la columna, el corazón y la pelvis derecha y aún pintará algunos sobre la parte del manto que le cubre la pierna enferma.

Muchas veces, San Sebastián se representa atado a una columna griega.²² Será ésta, la que traspase el cuerpo de Kahlo, y tal vez a la que se debe su rigidez. Pero no tendrá la fortaleza propia de las columnas, sino que aparece quebrada, tal como la suya propia.

En su obra la pintora mexicana expone su propio dolor con coraje, con pasión y con cierto erotismo. Como ya dijimos, ella fue el centro de sus cuadros: “a lo largo de la casi totalidad de su producción, el cuerpo de Frida Kahlo, real o imaginario, está presente; él teje, por así decir, una trama de figuras y situaciones provocadoras que despiertan en el espectador unas veces confusión, otras estados de angustia ... Es a través del acto de pintar que ella se reúne a su cuerpo para tratar otra forma de comunicar, de crear.”²³

Pero el dolor de la obra de Kahlo, no es un dolor perplejo, inerte o patético, ella crea con él, de él y a pesar de él. Su protagonismo no es mera vanidad porque el protagonista de su obra, al igual que el pueblo obrero y campesino en la pintura de Rivera, es un cuerpo dolorido, enfermo, hermoso y en permanente resistencia.

²² En otras aparece atado a un árbol y en el arte miniaturista se le puede ver crucificado de brazos y piernas abiertos.

²³ A. Rico, *Kahlo*, 25 y 27.

4. A MODO DE CONCLUSIÓN: LA BELLEZA RETOMADA

La vida increíble de Frida Kahlo, su arte único y la entereza con la que enfrenó su existencia, nos hacen preguntarnos cómo logró esta mujer trascender su dolor. Un Dios que nos acompaña en el dolor, deberá ser un Dios que tenga algunas de las ventajas de las que Frida Kahlo logró encontrar en la religión y arte populares y plasmarlas en su elaboración artística.

4.1 Nuestro dolor: ni sagrado ni profano

En una religión cristiana que ha planteado el sacrificio y la culpa como una forma de acercarse a Dios será necesario, para sobrellevar el dolor, transformar nuestra imagen de Dios, de un Dios castigador y lejano a un Dios compasivo y cercano. Los exvotos decoran toda epifanía. Las imágenes de vírgenes, santos o cristos, no son imágenes ausentes, con la mirada perdida en el firmamento, túnicas purísimas y dedos levantados para confirmar un decreto, sino como ya hemos dicho, representaciones cercanas, ataviadas de colores de fiesta, con rostros sufrientes por la desgracia ocurrida, o alegres por el milagro logrado. El uso que los retablillos hacen de las imágenes divinas, nos permite saber que Dios puede ser, y de hecho es, como nosotros y nosotras.

El uso que los retablillos hacen de las imágenes divinas, nos permite saber que Dios puede ser, y de hecho es, como nosotros y nosotras.

En los exvotos Frida descubrió que los dioses verdaderos no hacen segregación de espacios entre sagrados y profanos, sino que conviven, comparten la fiesta y el dolor. Que se enfrentan a nuestro lado dentro de la celda, del hospital atiborrado o de las calles inundadas. Un Dios verdadero es quien entra en estos espacios, que se hace parte, no aquel

al que limitamos al techo de nuestros templos. Esto es ya de por sí una acción política, porque va a cuestionar aquellas estructuras de dominación que advierten que lo sagrado habita únicamente en el espacio sagrado.

La pintura votiva posibilita una forma de religión en la que las personas pueden ser protagonistas de sus propias historias y de sus propios milagros, sin la mediación de nadie ni nada. Pueden así, compartir hechos y espacios con lo sagrado, “salir en la foto”, sin la necesidad de llegar al Vaticano, a Jerusalén o a la Meca. A Frida, el arte popular junto con la religión popular, le permiten ser el centro de la pintura, sin fingimientos, ni pretensiones. Ambos están abiertos y dispuestos, no necesita ocultar su dolor o su temor. No necesita ocultarlos, porque en los retablos nadie lo hace, las escenas teatrales, llenas de sangre, de cuerpos que caen de un andamio, de mujeres en trabajo de parto, hacen del cuerpo una vital afirmación.

A Frida, el arte popular junto con la religión popular, le permiten ser el centro de la pintura, sin fingimientos, ni pretensiones. Ambos están abiertos y dispuestos, no necesita ocultar su dolor o su temor.

Ser protagonistas de nuestra historia de dolor y de nuestros milagros, significará que estamos exentos de la mediación institucional o de los cargos eclesiales, que recibimos de dádiva a partir de los carismas.²⁴ Tampoco mediados por la culpa, el castigo o la sanidad costosa de una ofrenda especial. En el milagro socorrido de los exvotos existe la posibilidad de la gratuidad y la gratitud entre semejantes.

²⁴Recomiendo ver el texto de Juan José Tamayo. *Hacia la Comunidad*. 5. Madrid: Trotta.

... tanto el arte popular como la pintura de Kahlo retratan la resistencia, no una solicitud al sacrificio.

Quizás cuando vemos una obra como la de Kahlo, sanguinolenta, con cuerpos quebrados, pensamos en un tipo de pintura sacrificial. Sin embargo y a diferencia de las imágenes europeas de mártires de los siglos XV y XVI, tanto el arte popular como la pintura de Kahlo retratan la resistencia, no una solicitud al sacrificio. Lo que es más, cómo hemos mencionado antes, los retablos colocan en escena momentos de absoluta dádiva. Los cuerpos no son objeto de sacrificio sino beneficiarios de curación. Por ello la relación con Dios es reinventada, reimaginada, el milagro no es respuesta al sacrificio sino a la necesidad. La certeza de que Dios está de nuestro lado nos ayudará a sobrellevar el dolor. El Dios que nos acompaña en nuestro dolor será aquel que no negará nuestras dolencias, ni nos culpará por nuestras enfermedades, ni se avergonzará de nuestros cuerpos maltrechos.

4.2 Nuestro cuerpo es protagonista del dolor

En su dramatismo los exvotos nos recuerdan la vulnerabilidad de los protagonistas y con ello que “la esperanza no es el deseo, [esto porque finalmente] lo que valoriza la existencia humana no es una satisfacción de deseos.”²⁵

Cuando trataba de entender la diferencia entre sufrimiento y dolor, llegué a la conclusión de que el dolor se lleva en el cuerpo. Para la modernidad en la que actualmente vivimos, aunque de manera subalterna o periférica, su comprensión hegemónica de la realidad, se basa en el triunfo de un progreso que prometía una

²⁵ J. Comblim. *O Caminho. Ensaio sobre o seguimento de Jesus*. São Paulo: Paulus, 2004, 32. (Traducción libre).

grandiosa vida para todos los seres humanos. Dado que sus promesas no se cumplieron, más aún la pobreza, la discriminación y la enfermedad fueron en aumento, se pretendió entonces que éstas no existían, invisibilizándolas o escondiéndolas sin aceptar que eran resultados de la misma modernidad. A diferencia de lo que la modernidad pretende, en donde la enfermedad, el dolor o la miseria son negados, en la religión popular el cuerpo está expuesto, no oculto ni al dolor ni a la contingencia ni al placer.²⁶ Dentro de la vanidad de la modernidad occidental que promete la juventud eterna o la salud completa, aquellos cuerpos que delatan la ineptitud de ésta, ya sea por estar enfermos, viejos o débiles, son ocultados, detrás del maquillaje o dentro de un hospital o con una cirugía plástica. En el immaculado y limitadísimo mundo moderno, se le tiene como feos, sucios o inservibles. Frida en una de sus cartas al Dr. Leo Eloesser escribía de la sociedad norteamericana:

es espantoso ver estos ricos que celebran fiestas día y noche, mientras miles y más miles de personas mueren de hambre... Aún cuando me interesa mucho todo este progreso industrial de USA, encuentro que los americanos carecen de toda sensibilidad y sentido del decoro ... Las casas parecen hornos de pan y el tan traído y llevado confort no es más que un mito.²⁷

Dentro de la vanidad de la modernidad occidental que promete la juventud eterna o la salud completa, aquellos cuerpos que delatan la ineptitud de ésta, ya sea por estar enfermos, viejos o débiles, son ocultados, detrás del maquillaje o dentro de un hospital o con una cirugía plástica.

²⁶ Quiero citar a Jesús García Barbero. "Dinámicas urbanas de la cultura" en *Noticias de Antropología y Arqueología*. Consultado el 15 de junio de 2008 en <http://www.naya.org.ar/articulos/jmb.htm>: cuando habla del baile negro en Brasil "en él la sexualidad no es enmascarada, sino que es explicitada, exhibida, teatralizada ... Mientras que la danza occidental en una larga estilización encubridora de la dimensión sexual del cuerpo, la danza negra es todo lo contrario: una elaboración de lo erótico."

²⁷ A. Kettenmann, *Frida*, 36.

El arte de los exvotos permite poner en el centro el cuerpo adolorido o vulnerable, no como una víctima fatal de las circunstancias, sino como un cuerpo rescatado y resistente.

Difiero con la opinión de Araceli Rico cuando menciona que la pintora convierte el cuerpo en un objeto excesivo que se exhibe como si fuera un espectáculo. Yo creo que lo rescata. Lo rescata porque lo resignifica, lo recrea, lo resana. Ya que no puede obtener un milagro de sanidad ni la curación de la ciencia médica, entonces lo pinta y lo pinta hermoso. No lo pinta sano, sino bello. Yo no creo que sus composiciones “reflejan el calvario físico que tuvo que soportar a lo largo de 28 años,”²⁸ sino la valentía con que lo vivió, el compromiso que tuvo con la vida y su pasión y derecho por la belleza.

Ella se retrata ataviada con hermosos vestidos tehuanos, con finos brocados, con colores brillantes y joyas. Lo que pinta no es un cuerpo avergonzado, tampoco es un cuerpo que niega el dolor, pero si es un cuerpo que se rehúsa a ser feo. En la obra de Frida la belleza está en otro lado, no en el cuerpo innecesariamente martirizado ni tampoco en el cuerpo perfecto de doncellas inmaculadas y etéreas, sino en un cuerpo que se rehúsa a no ser pintado con dignidad y con belleza. Un cuerpo digno de un milagro, pero que sabe que aún sin la intervención metafísica, que aún siendo un cuerpo estéril, lleno de cicatrices, amputado o herido, es hermoso. Con su arte, Frida nos enseña a restaurar cuerpos, pero no como la modernidad pretende. Es una restauración que no significa dejar de ser joven o de estar sano, sino de llegar viejo o estar enfermo, pero en dignidad y belleza.

El arte de los exvotos permite poner en el centro el cuerpo adolorido o vulnerable, no como una víctima fatal de las circunstancias, sino como un cuerpo rescatado y resistente.

²⁸ A. Rico, *Frida*, 32.

Es ahí donde su pintura es revolucionaria y combativa,²⁹ más allá de las abstracciones mestizas de la obra de Siqueiros o de la vanidad de Rivera, ella supo que sin trastocar los cuerpos no hay revolución posible.

Pensando en Frida

Las alas de tu rostro, Frida,
no vuelan más,
se quedaron clavadas en cruz,
atrapadas entre espinas.

Niña Frida,
pedazo de mi corazón,
mi amante furiosa, mi artista de pies descalzos,
ningún pincel tiene el tamaño de tus mundos, Frida,
de tus tinturas de sangre y revolución,
tus colores de pueblo, de madre tierra, de entrañas frutales.

No eras de este mundo Frida,
venías de otro sitio, del paisaje de las pesadillas,
de las fantasías de ríos desbordados o piernas mutiladas
y cada vez que pintabas volvías allá.

Te retrataste por soledad, con franqueza,
con la imagen fija del espejo,
delirante, disfrazada,
pensando en Diego, Frida,
pensando en la muerte
y nada.

Mi Frida, mi Yerma,
nunca perdonaste tener el vientre vacío,
los pechos secos, hijos malparidos,
Pero fuiste madre de útero en las manos,
dabas a luz a pinceladas, desde la raíz,
desde la historia de tu lucha y de tu cama.

²⁹ Frida decía de su propia obra: “Mi pintura no es revolucionaria, para qué me sigo haciendo ilusiones de que es combativa”.

Bibliografía

Bartra, Eli y John Mraz. "As duas Fridas: História e identidades transculturais" en *Estudios feministas* Vol 13, 1 (2005).

Bourdieu, Pierre. *Sociología y cultura*. Cd. de México: CONACULTA, 1984.

Burke, Peter. *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*. Barcelona: Crítica, 2005.

Cofiño, Prera Lucrecia de (coord). *Introducción al arte naïf guatemalteco. Descubramos la pintura maya contemporánea de Guatemala*. Guatemala: UNESCO, 2000.

Comblin, José. *O Caminho. Ensaio sobre o seguimento de Jesus*. São Paulo: Paulus, 2004.

García Barbero, Jesús. "Dinámicas urbanas de la cultura" en *Noticias de Antropología y Arqueología*. Consultado el 15 de junio de 2008 en www.naya.org.ar/articulos/jmb.htm.

García, Canclini Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Cd. de México: Grijalbo, 1989.

_____. *Ideología, cultura y poder* (1ª imp). Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1997.

Kettenmann, Andrea. *Kablo (1907-1954). Dolor y pasión*. Taschen: Alemania, 1999..

_____. *Rivera (1889-1957). Un espíritu revolucionario en el arte moderno*. Alemania: Taschen, 2000.

Rico, Araceli. *Frida Kablo. Fantasía de un cuerpo berido* (2ª imp). Colombia: Plaza y Valdés, 2000.

Schar Philip y Schar Sally (eds). *The Gospel in Art by the Peasants of Solentiname*. N.Y.: Orbis Books, 1984.

Tibol, Raquel (ed). *Escrituras de Frida Kablo*. Cd. De México: Plaza y Janes. 2004.

Gabriela Miranda, mexicana, es estudiante de maestría de la Universidad Bíblica Latinoamericana e investigadora del Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Vida y Pensamiento es una revista semestral de la Universidad Bíblica Latinoamericana que presenta aportes en las áreas de la investigación bíblica, teológica, pastoral y disciplinas afines, en diálogo con la realidad contemporánea de América Latina. Cada número enfoca un tema central desde las diversas disciplinas y contextos del quehacer institucional.

La Universidad Bíblica Latinoamericana es una institución educativa ecuménica que desarrolla su labor en las áreas de la reflexión e investigación bíblico teológica, tanto en su sede central en San José, Costa Rica, como a través de una red de instituciones educativas en diversos países de América Latina y el Caribe.

La UBL ofrece los siguientes programas universitarios: Bachillerato, Licenciatura y Maestría en Ciencias Bíblicas
Bachillerato, Licenciatura y Maestría en Ciencias Teológicas



Universidad Bíblica Latinoamericana, UBL
Apdo 901-1000 San José, Costa Rica
Tel.: (+506) /2283-8848/2283-4498/2224-2791
Fax.: (+506) 2283-6826
E-mail: ubila@ice.co.cr
www.ubila.net

