

Vida y Pensamiento

Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana

-
- 3 JOSÉ E. RAMÍREZ: Presentación
-
- 9 VICTORIO ARAYA: El evangelio de la gracia de Dios
-
- 33 ELSA TAMEZ: Biblia y espiritualidad
-
- 43 DANIEL CHIQUETE: Algunas raíces teológicas e históricas de la iconoclasia protestante y pentecostal
-
- 55 VIOLETA ROCHA: Apuntes para el desafío de hacer educación cristiana
-
- 65 GUIDO MAHECHA: De dos males, el menor. Un acercamiento irreverente a la carta de Filemón
-
- 79 MARÍA C. VENTURA: ¿Dónde está el cordero? Revelando silencio, ausencia, trampa, violencia (Gn 22,1-19)
-
- 95 JOSÉ E. RAMÍREZ: Amnón y Tamar o “El triunfo de la justicia poética”.
Un estudio de motivos en 2 Sam 13
-
- 115 EDWIN MORA: La vivencia del duelo. Pautas para el acompañamiento pastoral
a las personas con enfermedad terminal y a sus familiares
-
- 131 JANET W. MAY: La resistencia. El poderío de las oprimidas
-
- 143 RESEÑA BIBLIOGRÁFICA: Por Sara Baltodano: Dimensiones del cuidado y asesoramiento
pastoral: Aportes desde América Latina y el Caribe
-
- 151 IN MEMORIAM: Juan José Tamayo a Casiano Floristán:
Honesto con la realidad, sincero para con Dios.

◆

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

Se solicita canje de publicaciones a instituciones y editoriales.

◆

JOSÉ ENRIQUE RAMÍREZ,
Director

◆

Edición
ELISABETH COOK

◆

Diagramación
DAMARIS ALVAREZ

◆

Copyright © 2006
Editorial SEBILA
Universidad Bíblica Latinoamericana, UBL
Apdo 901-1000
San José, Costa Rica
Tel.: (+506) /283-8848/283-4498/224-2791
Fax.: (+506) 283-6826
E-mail: ubila@ice.co.cr
www.ubila.net

ISSN 1019-6366



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

Vida y Pensamiento 26,2
Segundo Semestre 2006

Presentación

Presentamos en este número una colectánea de nueve artículos escritos por miembros del cuerpo docente de la Universidad Bíblica Latinoamericana, que tocan las distintas disciplinas teológicas. Incluimos también una reseña del libro “Dimensiones del Cuidado y Asesoramiento Pastoral”, obra editada recientemente por la Comisión de Psicología Pastoral de CETELA y, finalmente, una memoria póstuma escrita por Juan José Tamayo a raíz de la muerte del destacado pastoralista español Casiano Floristán.

En “El evangelio de la gracia de Dios”, Victorio Araya nos muestra como la tentación de muchas iglesias ha sido abandonar la teología bíblica de la gracia. Esta las ha llevado a inclinarse ante

los falsos ídolos del poder y del éxito, de la prosperidad material y el pacto económico como camino, contrario al mensaje del evangelio, para alcanzar la bendición de Dios. Olvidan algo sencillo pero fundamental: Dios nunca vende nada, todo lo ofrece por gracia, como don, favor inmerecido. Por ello, el autor afirma la gratuidad de la presencia salvadora de Dios, su cercanía radical y su entrañable misericordia.

En “Biblia y espiritualidad” Elsa Tamez trata la relación lectores-Biblia como un diálogo entre dos cuerpos. Las historias de vida de pobres, mujeres, indígenas, sordos recrean las historias de vida de la Biblia, las enriquecen. Así, con el impacto del texto sagrado en la vida de los lectores y viceversa, el texto se actualiza en las prácticas, actitudes y sueños de muchos lectores. Esta relación ayuda a devolverle al texto sagrado su valor como tal, pues reactiva los textos dignificadores y descalifica con autoridad aquellos que discriminan.

En “Algunas raíces teológicas e históricas de la iconoclasia protestante y pentecostal”, Daniel Chiquete estudia la influencia que la prohibición de imágenes [Ex 20,4s] ha tenido en la historia del arte cristiano. Se estudia la evolución histórica del tema: Nuevo Testamento, reforma protestante y movimientos subsecuentes. De interés es la consideración de algunos grupos ‘herejes’ de la Edad

Media y la Reforma que rechazaron la adoración de imágenes como forma de oposición a una iglesia 'mundanizada'. En su argumentación pueden detectarse elementos importantes de crítica social.

En "Apuntes para el desafío de hacer una educación teológica", Violeta Rocha nos indica que en el contexto de la globalización, al término de un largo ciclo de rupturas violentas, se llega a una aparente unidad. La pregunta es, cómo contribuir a una educación por la paz y el diálogo. Vivir juntos/as es un proceso pedagógico que pasa por la participación, la inclusión, la deconstrucción y la reconstrucción. La convivencia en la diversidad y la comunicación intercultural nos colocan frente al desafío de la escucha y la tolerancia para animar una coexistencia constructiva y armónica.

En "Un acercamiento irreverente a la carta de Filemón", Guido Mahecha señala que en el pasado se pensó que los escritos sagrados eran independientes de los problemas cotidianos de las personas que formaban las comunidades. Pensar que éstos fuesen testimonio de conflictos en las comunidades, parecía un tanto irreverente. El autor se permite dudar de la solución presentada por Pablo en esta carta y propone que la libertad e igualdad proclamada por Jesús y predicada por las comunidades cristianas primitivas, se acomoda dentro del opresivo sistema greco-romano sin causarle ni conflictos ni dificultades.

En su estudio sobre Génesis 22, María Cristina Ventura propone que en Gén 22 estamos frente a un texto, como la mayoría de los textos bíblicos, androcéntrico. Para encontrar la presencia femenina en un texto así, es necesario prestar atención a las marginalizaciones. ¿Sería, entonces, este texto característico de memorias de mujeres que cuentan cómo se traman violencias contra niños apoyados en un “mandato de Dios”? Se plantea que el texto prioriza, finalmente, el valor de la vida de todas las personas, de todos los niños y niñas.

En “Amnón y Tamar o el triunfo de la justicia poética”, José E. Ramírez señala que 2 Sam 13 tiene los rasgos esenciales de toda tragedia clásica: un conflicto del personaje protagónico consigo mismo. A diferencia de otros relatos bíblicos similares, no encontramos aquí ningún profeta que salga en defensa de la persona débil. Pero es precisamente esta “ausencia” la que reafirma la idea de que, aún en este caso, hay una fuerza que se encarga de devolver a la vida un equilibrio moral que le es propio: la creencia en un orden moral justo.

En su artículo, “La vivencia del duelo”, Edwin Mora comparte conocimientos básicos para el acompañamiento pastoral a la persona con enfermedad terminal y su familia, y se brindan algunas pautas sobre el procedimiento de acompañamiento a cada una de ellas en

cada etapa. Aunque el artículo se inscribe dentro del soporte espiritual a la persona con enfermedad en etapa final y su familia, las pautas dadas son aplicables a los diversos duelos que como seres humanos elaboramos constantemente a lo largo de nuestra vida.

En “La resistencia, el poderío de las oprimidas”, Janet May sostiene que vivimos en un mundo real de opresión. En la vida diaria no es difícil encontrar a pequeños tiranos prepotentes que se encuentran en casas, iglesias, oficinas y calles de todo el mundo. Sin embargo, su poder es efímero y durará solamente mientras logren imponerlo. Cuando las oprimidas afirman su anhelo de ser más, empiezan a pensar de sí mismas como personas que, de por sí, merecen derechos, dignidad y respeto, sólo por ser personas, no por ser la mujer-en-relación con un hombre.

Invitamos a nuestras lectoras y lectores a disfrutar de este número.

*José Enrique Ramírez
Director VjP*

El evangelio de la gracia de Dios

VICTORIO ARAYA-GUILLÉN*

*“Sólo aspiro a terminar mi carrera y
a culminar la tarea que me encomendó Jesús, el Señor:
proclamar el evangelio de la gracia de Dios”*

Hechos 20:24

INTRODUCCIÓN

La expresión paulina, según la narración de Lucas en el libro de los *Hechos*, el “Evangelio de la Gracia de Dios” apunta al corazón mismo del misterio gozoso e inefable de lo que con lenguaje bíblico llamamos “gracia”.

* Victorio Araya es profesor en la UBL.

La Gracia es siempre buena y alegre noticia. Anuncia la gratuidad de la presencia salvadora de Dios, su cercanía radical, su entrañable misericordia, su oferta generosa de perdón y amistad. Nos dice que la medida de la gracia-amor de Dios es justamente no tener medida (Cf. Sal 136). Que los seres humanos en nuestra finitud y precariedad cambiamos, pero Dios y su gracia no cambian, porque su amor y fidelidad son eternos.

La carta pastoral de Tito lo expresa así: “Porque en verdad, Dios, ha manifestado [hecho visible] su *GRACIA* [*el favor de Dios*] trayendo *salvación* para toda la humanidad” (Tito 2:11; cf.3:4).

La gracia nace en el corazón amoroso de Dios

La gracia es y será siempre eso “gracia *de* Dios”. La gramática cuenta, el genitivo [origen, fuente] es importante. Responde a su libre iniciativa: “Dios nos amó primero” (1 Jn 4:10). De ahí su permanencia, abundancia y gratuidad: “la gracia es sólo gracia y “de gracia”. Consecuentemente la gracia es y será siempre *evangelio*: jubilosa novedad de la cercanía salvadora de Dios, el Emmanuel eterno: Dios-con-nosotros (Mt 1:23) que sale a nuestro encuentro gratuitamente por puro y generoso don, para así otorgarnos su favor inmerecido.

El Prólogo del evangelio de Juan celebra esta plenitud generosa de la gracia de Dios: “Y el Verbo se hizo ser humano [literalmente “carne”] y habitó en medio nuestro... y de su plenitud hemos recibido todos gracia tras gracia”. (1:16).¹

¹Optamos por la lectura “gracia tras gracia” que nos da la idea de *sucesión* más que de substitución (Cf. ISEDET. *Clave lingüística del Nuevo Testamento*. Buenos Aires: Aurora, 1986, 188. Así también la traducción de *La Biblia Interconfesional*. Estella: V. Divino,

La gracia: polivalente realidad salvífica

La presente reflexión tiene una finalidad modesta: esbozar en su conjunto -estructura vertebral- la rica y polivalente realidad salvífica del “evangelio de la gracia”, “el concepto central de la comprensión de la fe cristiana” (O.H. Pesch).² Deseamos iluminar y hacer posible una mejor floración de la teología bíblica de la gracia, fundamento de la manifestación salvadora de Dios y horizonte de la vida de fe, seguimiento y misión de la comunidad de los y las discípulos de Jesús. En las últimas décadas hemos asistido, en el ámbito religioso, al eclipse histórico o la tergiversación de la teología de la gracia, que desde antiguo, inspirada por la teología de Pablo y Agustín, marcó decisiva y evangélicamente, la reforma protestante del siglo XVI.³

La tentación de muchas iglesias ha sido abandonar la teología bíblica de la gracia e inclinarse ante los falsos ídolos del poder y del éxito, del crecimiento numérico, de la prosperidad material, de la siembra y el pacto económico como camino, *contrario* al mensaje del evangelio, para alcanzar la bendición de Dios. Olvidan algo sencillo

1995: “de su plenitud todos y todas hemos recibido *“bendición tras bendición”*”. Juan Mateos traduce dinámicamente “de su plenitud todos nosotros recibimos, ante todo un amor que responde a su amor” (*Nueva Biblia Española*. Madrid: Cristiandad, 1976).

² Cf. C.Floristán y J.J.Tamayo. *Conceptos Fundamentales del Cristianismo*. Madrid: Trotta, 1993, 541. Cf. Leonardo Boff. *Gracia y liberación del hombre: experiencia y doctrina de la gracia*. Madrid:Cristiandad, 1978.

³La justificación por la fe, mediante la gracia, don inmerecido de Dios (“sola gratia-sola fide”) es la característica teológica mas específicamente protestante y la matriz de otros aspectos esenciales del protestantismo: “Solus Deus”, “solus Christus” y “sola Scriptura”. Cf. José Ma. Gómez-Heras. *Teología Protestante*. Madrid: B.A.C, 1972, 3-50; J.Baubérot y J.P. Willaime. *El protestantismo de A a Z*. Barcelona: Gayata, 1996, 42.107.168.

pero fundamental: Dios nunca vende nada, todo lo ofrece por gracia; como don, favor inmerecido, para que nadie se pueda vanagloriar. Se impone con carácter de urgencia un retorno a nuestras raíces, a la teología de la gracia de los reformadores del siglo XVI. Más radicalmente, un retorno al eje bíblico central expresado en el anuncio de la buena noticia de la salvación como don gratuito y que no es otro, sino “el evangelio de la gracia de Dios”:

La riqueza de su gracia hecha don

Mejor no lo puede expresar un texto clásico de la tradición paulina:

Dios es rico en misericordia e inmenso en su amor hacia nosotros...

¡Nuestra salvación es pura generosidad de Dios! ...

Desplegó así ante los siglos venideros,

Toda la riqueza impresionante de su gracia,

hecha don para con nosotros en Cristo Jesús.

Por gracia somos salvos, por medio de la fe.

Y esto no es algo que provenga de nosotros;

Es don de Dios.

No es cuestión de obras humanas, para que nadie pueda presumir.

Ef 2:4-9

LA GRACIA: VISIÓN FUNDAMENTAL

El término bíblico “gracia” [del griego *khariz*, *cháris* o *jaris*]⁴ teológicamente pone de manifiesto, en su formulación mas

⁴Aunque la revelación formal de la doctrina de la gracia tiene su lugar en el N.T., hunde sus raíces en las diversas tradiciones de la Biblia. Cf. Juan L. Ruiz de la Peña. *El don de Dios*. Santander: SalTerrae, 1991, 207-266. El vocabulario del NT emplea el término gracia 155 veces. El centro de gravedad se encuentra en las cartas paulinas (100 veces): Romanos (24 veces) 1 y 2 Corintios (18 veces), Efesios (12 veces). El término no se encuentra en los evangelios de Mateo y Marcos. En el evangelio de Lucas se encuentra

fundamental, la amorosa actuación salvadora de Dios — libre, gratuita, generosa — en beneficio de toda su creación y sus criaturas. Esta acción salvadora, es necesario destacarlo: acontece gratuitamente, por puro y generoso don de Dios, independiente de méritos humanos.

La gracia es un don que no puede separarse de su dador...

La gracia no es propiamente una teoría teológica [*jaritología*]. Tampoco debe ser entendida como una “cosa”, una especie de “sustancia invisible”. La gracia es un don que no puede separarse de su dador, quién es Dios mismo, que se auto-dona libremente pues es un Dios–Amor (1 Jn 4:8), “que es todo gracia” (1 Pe 5:10).

Puede significar “benevolencia, buena voluntad”, y de ahí, derivadamente, *generosidad* que produce gozo o alegría. Las tradiciones protestantes han destacado la gracia con el vocabulario paulino del “don gratuito”, “regalo”, en abierta confrontación polémica con la idea de una salvación alcanzada por méritos o la realización de buenas obras.⁵ Este es el corazón del evangelio de la gracia: que Dios, por libre iniciativa nos ofrece algo. Algo que es Don y que nos llega gratuitamente y sin merecerlo. Algo que se da a una persona, pero que ella no ha ganado, y no tiene los méritos para ello, que nunca podría haberlo logrado, conseguido, ni poseído, por causa o resultado del propio esfuerzo humano.

8 veces y adquiere un sentido propio (1:30; 2:40,52; 4:22). En el evangelio de Juan, 4 veces: (en su Prólogo 1:14; 16-17). El libro de los Hechos emplea el término 17 veces. (Cf. 20:24). Entre las epístolas llamadas Católicas la que más usa el término es 1 Pedro (10 veces) seguida de Hebreos (8 veces). Se encuentra 1 vez en Santiago (4:6) y 1 vez en Judas (1:4). Solamente 2 en Apocalipsis (1:4 y 22:21). Cf. H.H. Esser en: L.Coenen; E.Beyreuther; H.Bietenhard. *Diccionario Teológico del NT*. Salamanca: Sígueme, 1980 Vol II, 236-245; K.Berger en Horst Balz y Gerhard Schneider. *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1998 Vol. II, 2054-2060; G.Kittel y G.Friedrich. *Compendio del Diccionario Teológico del N.T.* Grand Rapids: Libros Desafío, 2002, 1284-1293.

⁵F. La Cueva *Diccionario Teológico*. Terrassa: CLIE, 2001, 304-305.

Es don. Todo proviene de la gracia abundante de Dios.⁶ Llamamos –en clave bíblica- “gracia” a la realidad del amor de Dios como don gratuito y su presencia salvífica en toda su creación, y muy necesariamente en nuestro mundo en des-gracia: exclusión, muerte, injusticia, violencia, insolidaridad. La buena noticia de la gracia comienza en Dios; ese es su origen, y sólo puede ser don. Don que Dios mismo le ofrece al ser humano y que no es otro que Dios mismo. Para decirlo con palabras de Juan Luis Ruiz de la Peña es “una *relación* en la forma de *encuentro e intercambio vital* entre dos seres personales”.⁷

La concreción histórica de ese amor es una persona, se llama Jesús: “Por obra de nuestro Señor Jesucristo hemos tenido entrada por la fe a esta gracia” (Rom 5:2). La gracia apunta así hacia la cristología. Por eso el Nuevo Testamento, particularmente Pablo, nos habla concretamente de “la gracia de Cristo” (Gal 1:6). El versículo final de la Biblia dice: “Que *la Gracia* de Jesús, el Señor, esté con todos y todas. ¡Amén!” (Apc 22:21). ¡Qué manera más hermosa de concluir La Biblia!

Gracia e historia de salvación

La historia de la salvación es la clave hermenéutica de la manifestación de la gracia de Dios. La gracia y el designio salvador de Dios son inseparables. La gracia es salvación y la salvación es gracia. Así lo expresa el canto “para alabanza de la inmensa riqueza de su gracia” recogido en Ef 1:3-14:

⁶W. Barclay. *New Testament Words*. London:SCM, 1964, 63.

⁷Juan Luis Ruiz de la Peña. *Creación, gracia, salvación*. Santander: Sal Terrae, 1993, 86.

De este modo, la gracia tan generosamente derramada sobre nosotros,
 por medio de su querido Hijo,
 se convierte en himno de alabanza a su gloria.
 Con la muerte [y resurrección] de su Hijo,
 en virtud de *la inmensa riqueza de su gracia*,
 Dios nos libera y nos concede el perdón de los pecados.
¡Qué derroche de gracia sobre nosotros!
 Ef 1:6-8 (Biblia Interconfesional).⁸

Estamos en presencia de lo que en el contexto de la tradición del Antiguo Testamento se conoce como la alianza que establece Dios con su creación y sus criaturas, o de lo que modernamente llamamos -con Oscar Cullmann- historia de la salvación,⁹ esto es, la experiencia del Dios salvador encarnada en los acontecimientos históricos. La Biblia narra una historia de salvación. En la Biblia no sólo cuentan los textos sino los acontecimientos históricos, como “medio ambiente” de la revelación de Dios (J. Severino Croatto).

Se ha hecho común hablar de la historia de la salvación, esto es la interpenetración histórica del proyecto de salvación para la humanidad: creación-éxodo-alianza-reino-resurrección-parusía-nueva creación, de la historia humana como lugar epifánico de los actos salvadores de Dios.¹⁰ Todas las acciones de la historia de salvación arrancan, se fundamentan y potencian en razón del

⁸ Cf. M. Gourgues. *Rezar los himnos del Nuevo Testamento*. Estella: V. Divino, 1993, 5-19.

⁹ O. Cullmann. *Historia de la salvación*. Barcelona: Península, 1968. Cf. Xabier Pikaza. *Para leer la historia del pueblo de Dios*. Estella: V. Divino, 1990; *Nueva Biblia de los pobres*. Bilbao: Desclée, 1991; Marcelino Legido. *Misericordia entrañable: historia de la salvación anunciada a los pobres*. Salamanca: Sígueme, 1987.

¹⁰ Cf. J.S. Croatto. *Historia de Salvación. La experiencia religiosa del pueblo de Dios*. Estella: V. Divino, 2000, 17-31; Cf. Jaime Reynés. *Historia de la salvación desde América Latina*. Santo Domingo: Ediciones MSC, 1998.

*La historia de
 la salvación es
 la clave
 hermenéutica
 de la
 manifestación
 de la gracia de
 Dios.*

derroche de la multiforme y abundante gracia de Dios, que se manifiesta desde la creación, primer acto salvador [protología], y la salvación como prolongación del acto creador, hasta la consumación escatológica: “nosotros esperamos según sus *promesas* cielos nuevos y tierra nueva, en los cuales habite la justicia” (2 Pe 3:13).¹¹

La Epístola a los Romanos lo subraya con fuerza:

“Cuando el pecado se manifestó,
SOBREABUNDO la gracia de Dios” (Rom 5:20)

Ese es el misterio de salvación: ante la abundancia de nuestro pecado, Dios nos muestra la sobreabundancia de su gracia.

“Porque el salario que nos ofrece el pecado es la muerte, mientras que *Dios nos ofrece como regalo* la vida eterna por medio de Cristo Jesús” (Rom 6:23).

Gracia y tradición en el Antiguo Testamento

El término gracia propio del vocabulario del Nuevo Testamento, particularmente del vocabulario paulino, hunde sus raíces en la ricas y diversas tradiciones del Antiguo Testamento [Biblia Hebrea].

La iniciativa divina libre y gratuita del acto creador, de la elección y la alianza, como gesto *absolutamente gracioso*, subraya el misterio del *hesed* - *hesed* de Dios.

- *jésed* es la bondad, el amor generoso y tierno;
- *emet* es la fidelidad, la constancia indefectible¹²

¹¹ Cf. Elisabeth Schüssler. *Apocalipsis: visión de un mundo justo*. Estella: V. Divino, 1997, 145-158.

¹² Juan Luis Ruiz de la Peña. Art. “gracia”, en: Casiano Floristán y Juan José Tamayo. *Conceptos fundamentales de la teología*. Madrid: Trotta, 1993, 543.

Lo que el Nuevo Testamento denominará gracia llega a ser el equivalente del término hebreo *hesed* = amor generoso y tierno, misericordia entrañable y que “desde la revelación del Sinaí se impone como *la cualidad fundamental del Dios de la Alianza*, como signo primero de su amor. Confróntese el término “*rahamin*” de la raíz “*raham*”, que evoca el seno materno (“*rehem*”), un total de 131 veces en el AT (25 en los Salmos).¹³

La manifestación de la gracia en el Antiguo Testamento está siempre unida al Dios creador, fuente y dador de vida...

La gracia en el Antiguo Testamento nos muestra múltiples aspectos y una gran riqueza de vocabulario. No obstante, no existe un equivalente exacto para la palabra gracia,¹⁴ tal cual se desarrollará por Pablo y sus discípulos en el Nuevo Testamento, donde encontrará su centro de gravedad.¹⁵

Dios es siempre fuente inagotable de bendición

En el Antiguo Testamento se nos describe un Dios que se inclina al ser humano con misericordia:

Que el Señor te bendiga y te guarde;
que el Señor ilumine su rostro sobre ti y
te guarde en su misericordia;
que el Señor muestre su rostro sobre ti y te conceda paz. (Nú 6:24-26)

¹³ J-Pierre Prévost. *Diccionario de los Salmos*. Estella: V. Divino, 1991, 37

¹⁴ Cf. Art. “Gracia” en J.D. Douglas y N. Hillyer (Dir) *Nuevo Diccionario Bíblico*. Buenos Aires: Certeza, 1991, 562-563.

¹⁵ Cf. Art. “Gracia” en F. F. Ramos. *Diccionario de San Pablo*. Burgos: Monte Carmelo, 1999, 594-608; M. Bouttier, F. Brossier, M. Carrez y otros. *Vocabulario de las epístolas paulinas* Estella: V. Divino, 1996, 32-33; G. Kittel. *Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, 2002, 1284-1293; H. H. Esser, Art. “Gracia” en Coenen, Beyreuther y Bietenhard. *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento Vol. II*, 1985, 238-245.

Dios es siempre fiel y se acerca con ternura (Isaías 14:1; 49:15). Es un Dios activo que bendice al ser humano, se complace en él, lo perdona, lo conduce a un futuro de plenitud. La manifestación de la gracia en el Antiguo Testamento está siempre unida al Dios creador, fuente y dador de vida, que “no hizo la muerte, ni goza destruyendo a los vivientes” como lo destaca bellamente el libro [deuterocanónico] de la Sabiduría (1:13).

Destaquemos algunas dimensiones:

- En el Génesis, lo que nosotros llamamos gracia de Dios, la podemos encontrar y subsumirla como *bendición* y *elección* (Gén 12:1-3).
- En el Deuteronomio se acentuará la *benevolencia* y la alianza (Dt 27-28).
- En el profeta Oseas se destaca al *amor* y la *alianza* renovada (Os 2:16-25).
- En Isaías se subraya la *promesa* y la restauración de la amistad y fidelidad de mano del *mesías* (Is 9: 1-6; 11: 1-5; 42: 6).
- En Jeremías se insiste en la *amistad* íntima de Dios hacia el ser humano y la renovación de la *alianza* (Jer 31: 33).
- En Ezequiel se acentuará la complacencia de Dios en el ser humano (*hesed, ben*). (cf. Ez 36:24-28).

Desde esta primera luz en Israel vemos como la *gracia* se une a la salvación. Mirando al pasado se recuerda la elección y el éxodo. Mirando al futuro aparece la fidelidad y la amistad de Dios hacia Israel que llega a ser pueblo de la alianza. *Las actuaciones de Dios, elección, alianza y promesa, se concretan como bendición.*

Se destacan dos aspectos. El primero es la *benevolencia* de Dios que por gracia elige a Israel y le ofrece salvación en su amistad.

Podemos decir que Dios pone su corazón en el ser humano. El segundo es el comportamiento de Dios, su dinamismo. El hebreo no piensa tanto a partir de sustantivos sino de verbos: cuenta el movimiento, la persona que actúa, en este caso Dios: Dios es el Dios que actúa. Los comportamientos de Dios que podemos llamar gracia son ante todo *acciones y acontecimientos* en Dios y en los seres humanos, en contexto de una acción salvadora encarnada en la historia humana.¹⁶

Más que un concepto, la gracia es una acción de Dios, iniciativa salvadora de Dios que se manifiesta en Jesús mismo.

El Evangelio de la gracia: Dios siempre es gratuito

En los evangelios nunca encontramos una definición de gracia, como tampoco en el resto del Nuevo Testamento. Más que un concepto, la gracia es una acción de Dios, iniciativa salvadora de Dios que se manifiesta en Jesús mismo. Lo que nos narran los evangelios es la actuación histórica (praxis mesiánica) del don de Dios,

de cuya “plenitud hemos recibido gracia abundante: *gracia* (bendición) *tras gracia* (bendición)” (Jn 1:16).

En la predicación de Jesús no encontramos el término gracia, como tal. No obstante, podemos señalar que toda su predicación abunda en gracia. En los contenidos de su enseñanza, y sobre todo por su práctica mesiánica, Jesús hace presente de manera radical la condescendencia amorosa de Dios para con los débiles, enfermos, desesperados, perdidos (Mt 11:5, 28ss; Mc 10:26ss, Lc 15).¹⁷

¹⁶ N. Silanes y X. Pikaza. *El Dios cristiano, Diccionario Teológico*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1992, 581.

¹⁷ H.H. Esser, *op. cit.*, II, 238.

Temas centrales de la predicación de Jesús son el perdón que está por encima de todo cálculo (Mt 18:21-34); la recompensa inmerecida del Reino de Dios (Mt 20:1-16); la compasión en orden a una nueva vida (Lc 13:6-8; 7:36-50; 19:9s).

Gracia y reino de Dios

En los evangelios el “favor de Dios”, su misericordia, se expresa como “la buena y alegre noticia” del *reinado de Dios*. Que Dios va a reinar es la buena y graciosa (favor, don) noticia (Mt 3:2; 4:17,23; 9:35; 10:7; 24:14; Mc 1:14-15; Lc 8:1; 10:9,11) y mensaje (Mt 13:19). Dios va a realizar el ideal anhelado en el Antiguo Testamento - pero no concretizado históricamente- del rey justo (cf. Sal 72) que defiende y protege a los débiles y oprimidos, que quebranta al explotador (Sal 4: 12-15; cf. Is 29:20). Manifiesto del reinado de Dios son las bienaventuranzas (Mt 5: 3-10.12; Lc 6:20-26). Su programa aparece en los textos proféticos con que Jesús explica su a practica profética mesiánica (Mt 11:5-6; Lc 4:16-21).¹⁸

En los evangelios sinópticos, las parábolas del reino anunciado por Jesús destacan su carácter gratuito e imprevisible (Mc 4:26-29; Mt 13:31-33). El Reinado de Dios es pura gracia y la iniciativa de su oferta corresponde exclusivamente a Dios. Los seres humanos hemos de asumir libremente la gracia de ese reinado y acoger voluntariamente la invitación de Dios. En concreto, la adhesión a Jesús mediante el seguimiento (Lc 9:57-62; Mc 10:17-22). El Dios del Reino, el Dios anunciado por Jesús es el Dios liberador, que establece la justicia. Ante todo y sobre todo es ABBA, el padre de inmensa misericordia, que ama a los menos dignos de amor, y está siempre dispuesto al perdón del pecador (Lc 15: 18,9-14; Mt 20:1-15). El Reinado de Dios se

¹⁸J.Mateo y L.A.Schokel, “Vocabulario del Nuevo Testamento” en *Nueva Biblia Española*, 1934.

manifiesta entonces como un reino de hijos e hijas de Dios en el que: los pecadores son los preferidos (Lc 15:7,10); los más pequeños son los más grandes (Lc 9:48) y los últimos son los primeros (Mt 19:30).

El Evangelio de Lucas emplea el término gracia en sentido propio: (1:30; 2:40,52; 4:22). Central es en su teología de la salvación su “teología de la gracia”: promesa, alianza, misericordia, liberación, luz, paz y justicia. La buena noticia de la salvación se expresa con fuerza en el canto de María (*El Magnificat*) 1:46-55 y el canto de Zacarías (*El Benedictus*) 1: 67-79, que destacamos a continuación:

Bendito sea el Señor, el Dios de Israel,
 que el ha venido a *liberar* a su pueblo!
 Nos ha suscitado ahora un poderoso *salvador*
 de entre los descendientes de David su siervo.
 Eso había *prometido* desde tiempos antiguos por medio de sus santos profetas:
 que nos *salvaría* de nuestros enemigos
 y del poder de los que nos odian;
 que tendría *compasión* de nuestros padres y que cumpliría su santa Alianza.
 Y esta es la firme *promesa*
 que le hizo a nuestro padre Abraham:
 que nos libraría de nuestros enemigos,
 para que sin temor alguno, le *sirvamos* a lo largo de nuestra vida
 como gentes que hemos sido *consagradas* y que actúan buscando *justicia*.
 En cuanto a ti, niño, te llamaran profeta del Dios altísimo
 porque irás delante del Señor preparando su venida.
 Tu anunciarás la SALVACION a su pueblo
 y el *perdón* de sus pecados.
 Pues nuestro Dios lleno de *Misericordia entrañable* hacia nosotros y nosotras
 nos trae de lo alto el amanecer de un día celestial,/ que nace de lo alto/
 para llenar de *luz* a los que viven en oscuridad y en sombra de muerte,
 para guiar nuestros pasos por el camino de *paz*.

En ambos se celebra, a la manera de los antiguos salmos hebreos, *la salvación* que proviene de la misericordia de Dios, en fidelidad a la

alianza y sus promesas. Tal alianza proviene de su amor-misericordia y se mantiene por *hesed* (gracia), no obstante los reiterados incumplimientos humanos (Cf. Dt 7:9; 1 Re 8:23; Dan 9:4 y Sal 89:29; Is 55:3).¹⁹

Lucas, en los *Hechos* de los Apóstoles, destaca cómo en su evangelio Jesús dio prioridad a lo que “hizo y enseñó” (1:1). De cómo “estaban maravillados de las *palabras de gracia* que salían de la boca de Jesús” (Lc 4:22). Pedro en la casa de Cornelio habla de cómo “Dios ungió a Jesús de Nazaret con el Espíritu Santo y lo llenó de poder (Lc 4:18); de cómo Jesús “paso por todas partes practicando el bien y sanando a los que padecían oprimidos por el diablo”. Y esto fue así por cuanto “*la gracia* de” Dios estaba con el y nosotros somos testigos [oculares]” (10:38-39. Cf. Mat 11:1-6). El texto de Luc 19:10 (cf. Mt 18:11) es decisivo. Destaca con claridad la libre y graciosa iniciativa de Dios quien nos amó primero: “*vino a buscar lo que estaba perdido*”. En el mismo sentido se expresan la parábola sobre la búsqueda de la oveja pérdida (Lc 15:1-7 /Mt 18:12-24) y la parábola sobre el Padre Amoroso que perdona a su hijo pródigo (15:20) “que estaba muerto y ha vuelto a la vida: se había perdido y lo ha encontrado.” Bien narra el evangelio que ante tal transformación “comenzaron a hacer fiesta”. La fiesta de la gracia.²⁰

El evangelio de Juan emplea el vocablo “gracia” en el bello himno de su Prólogo, donde expresa el sentido de “benevolencia”, “bendición” o “amor gratuito y generoso que se traduce en don”.²¹

¹⁹J.B.Bauer. *Diccionario de teología bíblica*. Barcelona: Herder, 1966, 426.

²⁰Cf. X.Pikaza. *Dios Judío Dios Cristiano*. Estella: V. Divino, 1996, 361-365.

²¹J.Mateos y J.Barreto. *Vocabulario Teológico del Evangelio de Juan*. Madrid: Cristiandad, 1980, 26-28.

Y el verbo se hizo carne y habitó entre nosotros
y hemos contemplado su gloria,
gloria que recibe del Padre como Unigénito,
lleno de *gracia y de fidelidad*...
Pues de su plenitud tomamos todos
y gracia [abundante] tras gracia [abundante].
Porque la Ley fue dada por medio de Moisés,
pero la *gracia y la fidelidad*
nos vinieron por medio de Jesucristo (Juan 1:14,16,17)

La expresión original del texto “gracia y verdad” recoge la expresión *hesed y emet* muy común en el Antiguo Testamento para hablar del misericordioso amor de Dios y de la fidelidad a sus promesas (cf. Ex 34:6; Sal 25:10; 61:8; 86:15; 89: 3; 117:2; Pro 20:28).²²

En los evangelios la voluntad salvadora de Dios no es algo abstracto, intangible. Es alguien, Jesús mismo. Podemos precisar y decir que donde se habla de Cristo, se habla de gracia. Y esto es así porque en Cristo ha venido la gracia (Jn 1:17). Este mismo énfasis lo encontramos en la teología paulina: “Porque si el pecado de un hombre acarrió a todos la muerte, la gracia de Dios, *hecha don generoso* en otro hombre, *Jesucristo*, se volcó mucho más abundante sobre todos” Rom 5:15.

“Procura que te fortalezca *la gracia de Cristo Jesús*”
(Cf. 2 Tim 2:1).

DIMENSIONES DE LA GRACIA COMO EXISTENCIA AGRACIADA

La gracia impacta nuestra vida, y al impactarla, la transforma. Abrirse al misterio de la gracia es principio de nueva vida, que

²²A. Feuillet. *El Prólogo del cuarto evangelio*. Madrid: Paulinas, 1971, 100.

“Vivir en gracia y por gracia no desemboca en una “vacuidad ética” (Pierre Debergé), todo lo contrario, apunta a una exigencia ética.

responde a la gracia con la vida. Vivir en gracia y por gracia no desemboca en una “vacuidad ética” (Pierre Debergé), todo lo contrario, apunta a una exigencia ética. Demanda una opción fundamental por parte del ser humano. No es posible la neutralidad. La tradición teológica ha dicho que *el imperativo* de Dios, su exigencia, viene precedido por su *indicativo*: la presencia de la gracia.²³

Queremos destacar aquí algunas dimensiones de la gracia en la vida del creyente y de la comunidad cristiana que, animada y fecundada por el Espíritu, encuentra su sentido viviendo agradadamente.

Gracia y discipulado: el costo de la gracia

Discípulo de Jesús es uno quien acepta la gracia y responde con la vida.²⁴ El llamamiento a ser discípulo de Jesús (Mc 8:34), esto es, a ser cristiano, es también gracia. Pablo confiesa en Gálatas “Agradó a Dios llamarme por su gracia” (1:15). “Según gracia” fuimos llamados antes de los tiempos eternos (2 Tim 1:9). Del don generosamente derramado deviene el seguimiento en camino de Reino.

Gracia y salvación como don

En Pablo encontramos el término gracia en parejas de conceptos importantes, siempre enmarcados en un contexto soteriológico:

²³ Cf. Rafael Aguirre. “Reino de Dios y compromiso ético” en Marciano Vidal. *Conceptos fundamentales de ética teológica*. Madrid: Trotta, 1992, 80.

²⁴ Cf. María Clara Lucchetti Bingemer. “Discípulos de Jesús Hoy. Fundamentos bíblicos para una hermenéutica teológica” en *Theologica Xaveriana*. Octubre-Diciembre 2005, No. 156. Año 55/4, 565-581.

- *gracia y fe* (Rom 4:6);
- *gracia y paz* (Rom 1:7);
- *gracia y salvación* (¡Por gracia hemos sido salvados! Ef 2:5);
- *gracia y perdón* (siempre en una situación dentro de otra situación en la que el juicio y la sentencia condenatoria serían lo único justo (Cf. Rom 5:15,16; 6:23));
- *Gracia y justificación* “Pero Dios nos justifica de una manera gratuita, poniéndonos en camino de salvación por medio de Cristo Jesús” Rom 3:24“. Justificados por su gracia venimos a ser herederos que abrigan la esperanza de recibir la vida eterna” (Tito 3:7).

Gracia y justificación por la fe: “Justificados por el don de su gracia” (Rom 3:24)

La acogida mediante la fe, de la justificación graciosamente dada, representa una dimensión fundamental de la vida agraciada. El régimen –“lógica”- de la gracia (vida en el Espíritu, la libertad cristiana, existencia agraciada) se opone al régimen –“lógica”- de la ley: “ya no estamos bajo el régimen de la ley sino bajo la gracia” Rom 6:14-15. (Cf Gal 5:1-6)

Gálatas y Romanos establecen claramente que la justificación del ser humano es únicamente por gracia con total independencia de la ley. Esta es la fuerte polémica teológica de Pablo contra el judaísmo y su teología de la penitencia cotidiana y la necesidad de la aceptación obediente de la ley, como camino de afirmarse ante Dios.²⁵ Pablo es claro: no somos salvos por las obras de la

La vida del justificado es, más profundamente, un camino de gracia, que se traduce en vida en el Espíritu...

²⁵ Cf J.Maier y P.Shafer. *Diccionario de judaísmo*. Estella: V. Divino, 1996, 229.

ley (Gal 5:6). El creyente es exhortado por tanto a no volver a las obras de la ley (Gal 2:21). La vida del justificado es, más profundamente, un camino de gracia, que se traduce en vida en el Espíritu, vida en libertad: la gloriosa libertad de los hijos e hijas de Dios:

...porque todos aquellos que se dejan llevar por el Espíritu de Dios, estos son hijos e hijas de Dios...Ese mismo Espíritu le asegura a nuestro espíritu que somos hijos e hijas de Dios...(Rom 8:14,16).

Gracia y libre aceptación del Don de Dios

Así lo expresó Paul Tillich en la clásica formulación “aceptar que hemos sido aceptados”:

Toda relación con Dios que no esté inspirada por la gracia nos conduce o bien a la arrogancia o bien a la desesperación... no podemos transformar nuestra vida, salvo si permitimos que la transforme la acometida de la gracia. En momentos de prueba, duda, dolor, la gracia nos embarga... una ola de luz irrumpe en nuestra oscuridad y es (como) una voz que nos dice “Eres aceptado”. Eres aceptado por lo que es mayor que tú y cuyo nombre desconoces. No preguntes su nombre ahora, quizás lo descubrirás mas adelante. No intentes hacer nada ahora, quizás mas adelante harás mucho, no busques nada, no realices nada, no inicies nada... ¡simplemente acepta el hecho de que eres aceptado! Cuando esto nos ocurre, es que hemos vivido la experiencia de la gracia.²⁶

La gracia, el don, el favor inmerecido y gratuito, demanda esa respuesta. Corresponder a su amor. Nos demanda la fe-confianza como respuesta agradecida, libre acogida de la iniciativa amorosa de Dios, “que nos amó primero”. “¿No ves que estoy llamando a la puerta?”

²⁶ P. Tillich. *Se conmueven los cimientos de la tierra*. Barcelona: Ariel, 1968, Sermón “Eres Aceptado”, 255-256.

dice Jesús,- el don por excelencia de la gracia de Dios- “*Si alguno escucha mi voz y abre la puerta, entraré en su casa y cenaré en su compañía*” (Apocalipsis 3:20). El Evangelio de Juan que nos recuerda que la “gracia y la verdad” vinieron por medio de Jesucristo (Juan 1:17), también nos dice que La Palabra Viva “vino a los de su propia casa, y los suyos no le recibieron... (no creyeron en él)” (Juan 1:11).

*Por eso la
libertad de la
criatura entraña
la terrible
posibilidad del
NO a la gracia.*

Dios y su gracia no cambian. El ser humano, criatura carente finita y libre, si cambia. Por eso la libertad de la criatura entraña la terrible posibilidad del NO a la gracia. Quien se cierre a la gracia y se niegue a acogerla, ya tiene en su propia libre decisión la sentencia de juicio y des-gracia.

Porque Dios no envió a su Hijo para dictar sentencia de condenación contra el mundo, si no para que por medio de El [el Don de Cristo] el mundo se salve... La causa de esta condenación consiste en esto: en que la luz vino al mundo y los seres humanos prefirieron las tinieblas a la luz, porque sus acciones eran malas. Todo el que practica lo malo detesta la luz, y no se acerca a la luz para que no se descubran sus acciones. (Jn 3:16-21)

Gracia y vida en el Espíritu

El cristiano justificado por la fe vive ahora “en la gracia”, es decir, en el “reino de la gracia”, “existencia agraciada” que se expresará como vida en el Espíritu, filiación, libertad (Rom 5: 1-2; 5:15; Gal 5:4). Con ella debemos nutrir el corazón (Heb 13:9), por ella fortalecido (2 Tim 2:1). La vida agraciada se traduce en “vida según el Espíritu” (Rom 8; Gal 5) que distribuye “sus dones de gracia” (carismas) a sus hijos e hijas (Rom 12:6; 1 Cor 1:4-7).

*Es la profunda
convergencia en
unidad que se
establece entre la
creación, el Dios
creador y la
salvación, el
Dios redentor...*

Gracia y filiación

La vida agraciada se expresa en una nueva situación-relación ante Dios como Padre: la gracia de *la filiación*: somos hijos e hijas de Dios. “Al llegar el momento cumbre de la historia, Dios envió a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo el régimen de la ley, para liberarnos [*mediante la gracia*] del yugo de la ley y alcanzarnos la condición de hijos e hijas adoptivos de Dios” (Gal 4:4).

Gracia y promesa de plenitud

La Biblia, memoria histórica de nuestra salvación, es el libro de la promesa. “Según gracia” tuvo lugar la promesa. “Por eso precisamente la promesa (de la herencia) está vinculada a la fe, a fin de que al ser gratuita quede asegurada para todos los descendientes de Abraham; no sólo para los que están vinculados a la Ley, sino también para los que tienen su fe”. (Rom 4:16)

Dios por su gracia nos ha dado la promesa de recibir parte en una gloriosa herencia. Por eso es que tenemos esperanza: la herencia que Dios ha prometido a los santos (“consagrados”) en el reino de su luz. Por ello debemos siempre dar gracias a Dios con alegría (Col 1:11-12). A la luz del capítulo 8 de Romanos, descubrimos la gracia en su *dimensión esperanzadora de consumación y plenitud escatológica*: nueva creación, nueva humanidad. Es la profunda convergencia en unidad que se establece entre la creación, el Dios creador y la salvación, el Dios redentor: la creación primer acto salvador, la creación como despliegue de la salvación y la salvación como plenitud de la creación y plenitud del ser humano.²⁷

²⁷ Cf. J.Stam. *Las buenas nuevas de la creación*. Buenos Aires: Kairós, 2003, 47-51.

Gracia y seguridad en momentos de prueba y dolor

La gracia siempre se convierte en amor-don-fidelidad y por lo tanto es seguridad. A pesar de las muchas adversidades, pruebas y sufrimientos, tenemos la confianza de que en medio de ellas, Dios está con nosotros y nos dice:

*Te basta con mi gracia,
pues mi fuerza se pone de manifiesto en lo que es débil. (2 Cor 12:9)*

El autor de la epístola a los Hebreos nos invita a acercarnos, llenos de confianza al trono [tribunal] *de la gracia*, seguros de que la misericordia y el favor de Dios estarán siempre a nuestro lado para brindarnos auxilio en el momento de necesidad (Hebreos 4:16). De ahí el hermoso canto con el que Pablo proclama el triunfo del amor de Dios, del cual nada ni nadie podrá en todo el universo creado, separarnos. ¡Grande es su fidelidad!

“¿Qué añadir a todo esto? Si Dios está a nuestro favor ¿quién podrá estar contra nosotros y nosotras? Si lejos de no guardar para sí a su propio Hijo, lo dio por todos nosotros y nosotras [Jn 3:16] ¿Cómo no habrá de darnos con él todas las cosas? ... ¡DIOS ES QUIEN NOS SALVA!”... ¿Quién podrá separarnos del amor de Cristo? ¿El sufrimiento, la angustia, la persecución, el hambre, la desnudez, el peligro, el miedo a la muerte? Pero Dios, que nos ama, nos hace salir victoriosos de todas estas pruebas.

Por lo cual estoy seguro de que nada, ni muerte, ni vida, ni ángeles, ni cualquier otra suerte de fuerzas sobrehumanas, ni lo presente, ni lo futuro, ni poderes sobrenaturales, ni lo de arriba, ni lo de abajo, ni criatura alguna existente, será capaz de arrebatararnos del amor que Dios nos ha mostrado por medio de Cristo Jesús, Señor nuestro”. Romanos 8:31-39 (Biblia Interconfesional)

Gracia y servicio: “mayordomos de la multiforme gracia de Dios”

La carta de Pedro es clara. Hemos recibido gracia abundante, gracia que se traduce en don recibido. Esto no es un privilegio, sino camino de servicio, como buenos administradores, mayordomos de la multiforme gracia de Dios (1 Ped 4:10). La gracia se traduce en vocación de servicio (Gal 1:15-16), “ministerio”, o servicio a Dios.²⁸ El servicio desplegado es obra de la gracia, la gracia actúa en nosotros y por medio de nosotros, mediante los diversos” dones de la gracia” confiados a todos los creyentes. (Rom 12:6; Fil 1:7).

Pablo anhelaba visitar Roma a fin de impartir a los creyentes algún carisma (Rom 1.11). También habla del “ministerio apostólico”(Rom 12:3;1 Cor 3:10 ;Gal 2:9; Ef 3:2,7-8): “Según el don de la gracia que me fue concedido, fui hecho ministro del evangelio”. Todo servicio es gracia de Dios. Del mártir Esteban se dice en Hechos que su acción (servicio) entre el pueblo, mostraba que estaba *lleno de gracia* y poder (6:18).

Gracia y práctica de la justicia y la paz

En Pablo, en el vocabulario de la justicia,²⁹ se traducen las exigencias del Reino de Dios, anunciado por Jesús. “Porque el Reino de Dios no consiste en lo que se come o en lo que se bebe; *consiste en la justicia, la paz y la alegría* que proceden del Espíritu Santo” (Rom 14:17). En la tradición de Mateo es central la enseñanza de Jesús en el Sermón de la Montaña “busquen ante todo el Reino de Dios y su justicia” (Mt 6:33).

²⁸ J. J. Von Allmen. *Vocabulario Bíblico*. Madrid: Marova, 1973, 130.

²⁹ Cf. Pierre Debergé. *La justicia en el Nuevo Testamento*. Estella: V. Divino, 2003, 10-23.

La gracia nos ubica en el corazón del Reino como camino, compromiso activo con justicia y paz, en un mundo violento e injusto. La vida agraciada, sin la práctica de la justicia estaría muerta. Sería no un camino de seguimiento de Jesús, sino de fuga del mundo. La gracia de Dios nos conduce al don de la justificación del pecador. Pero allí no termina todo. La justificación, dimensión vertebral de la vida agraciada, nos conduce a la práctica de la justicia: “la justicia del Reino de Dios”. Así vivimos nuestro compromiso histórico con el Reino de Dios. La justicia de Dios otorga al pecador el don de la justificación. No existe mérito, es por la gracia. Gracia que nos abre un camino de vida y amor que se traduce en servicio a los hermanos más pequeños (Mt 25:31-46), a los excluidos y vulnerables. La gracia es la posibilidad y la invitación “a revestirnos del hombre y la mujer nueva, creados a imagen del Dios de la gracia en *justicia y la santidad ...*” (Ef 4:24).

Gracia y práctica responsable de buenas obras

Ser objeto de la gracia es un privilegio y por lo tanto una responsabilidad. Favor tan puramente gratuito, la gracia de Dios no la debemos recibir en vano (2Cor 6:1), sino por el contrario: en abundancia de frutos. De ahí la insistencia del Nuevo Testamento de que la vida en gracia abunde y exprese en buenas obras: Ef 2:4-10; Tit 2:7, 11-14; 3:4-8. Salvos por gracia las buenas obras son la consecuencia (fruto) de la salvación: La fe que actúa impulsada por el amor (Gal 5:6). Salvados por Gracia tenemos que realizar las buenas obras que Dios ha preparado de antemano para que las practiquemos (Ef 2:10):

“Quiero que reclames que los que han creído en Dios, -El Dios de toda Gracia-, se empeñen seriamente en la práctica de buenas obras” (Tit 3:8).

Gracia, acción de gracias, doxología

La existencia agraciada nos lleva permanentemente a la *celebración del don = acción de gracias* (gratitud) como bendición, o alabanza a Dios, por la gracia recibida. Pablo abre la mayor parte de sus cartas con una acción de gracias (Rom 1:8; 1 Cor 1:4; Fil 1:3; Flm 4; Col 1:3; 1 Tes 1:2; 2 Tes 1:3).

La acción de gracias es una de las formas características de la oración cristiana (1 Cor 14:16; Ef 5:20; Col 1:12; 1 Tes 5:18) y la actitud propia de la vida cristiana (Mt 11:25; Lc 10:21; Jn 11:41; Rom 1:8; 7:25; 1 Cor 1:4).

Concluimos este breve recorrido por el evangelio, siempre novedoso, de la gracia, aludiendo a unas bellas palabras de la teóloga Dorothe Sölle (1929-2003) “Hace demasiado frío en el mundo como para que creamos que se puede vivir sin estar abrigados bajo la inmensa cobija de Dios. La gracia nos da calor, y al mismo tiempo nos potencia para tejer conjuntamente la cobija de Dios”.³⁰ Que así se puedan encender nuestros corazones en la fría y oscura noche de un mundo insensato, arrogante y sin corazón y que el sol sin ocaso de la gracia de Dios nos inunde y sobreabunde con su calor vivificante. Cada vez que esto nos ocurra, habremos vivido la experiencia cotidiana y maravillosa de la gracia y por gracia.

³⁰D.Solle. *Reflexiones sobre Dios*. Barcelona:Herder, 1996, 19.

Biblia y espiritualidad

ELSA TAMEZ*

Hace unos años escribí un artículo sobre espiritualidad liberadora, se llamaba: “El desafío de vivir como resucitados”. En él hacía una relectura de Pablo en Romanos 6 y 8, de cómo nos desafiaba a vivir en el Espíritu la nueva creación en Cristo, nueva creación, de las personas y la comunidad, creación reflejada en nuestro rostro, ser, cuerpo, comunidad y compromiso. El desafío era vivir como criaturas resucitadas, que han pasado de la muerte a la vida. Se trataba de un desafío difícil porque implicaba vivir esa experiencia de gracia justamente en condiciones muy deplorables, presentes en nuestra América Latina: pobreza, violencia, insensibilidades, corrupciones

* Elsa Tamez es profesora en la UBL y consultora de las Sociedades Bíblicas Unidas.

en todos los niveles. Pues como dice el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, “la fe y la esperanza en el Dios de la vida que se anida en esas situaciones de muerte y de lucha por la vida es nuestro pozo del cual debemos beber”.¹

Ahora quisiera meditar sobre Biblia y espiritualidad. El tema es bastante amplio. Se puede abordar de distintas maneras. Por ejemplo, la lectura orante de la Biblia o *lectio divina* en el mundo católico es un ejemplo excelente de lo que es Biblia y espiritualidad, llevada más allá de una lectura individualista y sin consecuencias profundas en la vida diaria. Sabemos también que existe una teología dogmática y fría, que busca desentrañar los misterios de Dios con “ecuaciones algebraicas”, sin que los sujetos humano y divino se encuentren; y sabemos que hay también estudios científicos del texto sin una mínima preocupación por mover corazones y mentes.

En esta meditación quiero profundizar en la relación lectores-Biblia, pues la Biblia es también fuente del pozo donde bebemos en el caminar en el Espíritu, por estas tierras fértiles y también quebradizas de nuestro continente.

Voy a ingresar al tema por una puerta extraña, pero interesante. Se trata del diálogo entre dos cuerpos: el cuerpo del lector (individual y colectivo) y el cuerpo del texto bíblico. Utilizaré algunas nociones de la semiótica sobre el texto, para poder relacionar estas dos instancias.²

¹ Cp. *Beber en su propio pozo. El itinerario espiritual de un pueblo*. Lima: CEP, 1983, 53.

² Solo como punto de partida, me serviré de algunos conceptos de Roland Barthes (*El placer del texto*. México: Siglo XXI, 1973) y de Umberto Eco (*La obra abierta*. Barcelona: Ariel, 1985), no me ceñiré estrictamente a sus propuestas. He retomado partes de mi artículo “El cuerpo de las mujeres como texto sagrado”, *Concilium*, n. 276 (1998), 83-92.

LECTORES Y BIBLIA COMO TEXTOS Y CUERPOS³

*El texto no es
sujeto (actor) a
pesar de su inter-
relacionalidad.
Siempre serán
terceros quienes
lo activen.*

El lector es un ser, un cuerpo vivo lleno de tejidos. Es una persona con historia. Historia cargada de anécdotas (tristes y alegres, profundas y triviales), proyectos, luchas y sueños. Es un ser, como todos los seres humanos. Claro que hay que hacer quiebres, precisiones, entre los lectores, porque, si bien todos los seres son iguales, hay entre estos algunos que son considerados de un rango inferior: las mujeres, las personas con piel oscura o cultura discriminada, los ancianos, las personas con limitaciones funcionales, y otros. Su historia de vida, entonces, o es marcada por la inferioridad y violencia o es pasada por alto.

El texto es un tejido cuya forma se va constituyendo primero, gracias al autor del texto, y después, al lector o lectora. El texto tiene también historia, previa a su creación y posterior a ella. Su historia varía dependiendo de sus lectores. El texto puede también tener historias tristes o alegres, de ocultamiento o manipulación, pero los afectados siempre son terceros. Por eso la textura del texto varía, puede ser suave, áspera, cómplice, dependiendo del autor, del lector y de las circunstancias. El texto, a diferencia de los lectores, no tiene vida en sí. La vida le es otorgada en el momento que alguien, un lector, una lectora, se introduce en él por alguna de sus entradas múltiples. En esos momentos despierta y muestra al lector su vitalidad a través de sus significantes y significados, sus denotaciones y connotaciones, en fin, a través de todos los sentidos que produce y que recibe en esa relación texto-lector. La intertextualidad y la intratextualidad también contribuyen a su vitalidad conferida por otro. El texto no es sujeto (actor) a pesar de su interrelacionalidad. Siempre serán terceros quienes lo activen.

³“La vida de las mujeres como texto sagrado”, en *Concilium*, No. 276 (1998), 83-92.

Si es verdad que en el círculo de los eruditos árabes se habla del texto como cuerpo,⁴ podríamos decir que el texto también es cuerpo, así como el lector es cuerpo. Y en tanto el lector es un cuerpo constituido por infinidad de tejidos, el lector también es texto. Pero, a diferencia del texto, el lector es siempre texto vivo, aun en los tiempos en que duerme.

Los tejidos del cuerpo del lector moldean al ser humano, le dan género y colores diferentes. El lector es texto femenino o masculino, indígena o mestizo, blanco o negro. Los tejidos del cuerpo del texto elaborados por su creador o creadora (autores) no necesariamente son asexuados. También podrían acoger la forma de varón o de mujer aculturados, dependiendo de los condicionamientos socioculturales de su artífice o lector. A veces se oye decir, por ejemplo: “este texto es muy masculino”, o “muy semítico o helenista”. No nos referimos solo al contenido o anécdota legible, sino a la configuración de los sentidos hechos con morfemas, palabras, oraciones, interrelacionados, producidos por el signo lingüístico.

El texto es cuerpo y el cuerpo (de un ser humano) es texto y puede darse una relación profunda entre ambos. Esta puede ser de amor o de odio; de indiferencia o de aniquilación; o simplemente de placer, como en algunos textos poéticos que hacen reaccionar los cuerpos humanos al escarbar los sentimientos más profundos y sublimes. Eso lo sentimos cuando leemos *El Cantar de los Cantares*, por ejemplo.

El texto escrito calificado de sagrado (canónico) adquiere una autoridad mayor que todos los demás textos, incluyendo aquellos que promulgan leyes, pues estos pueden ser cambiados. Los textos sagrados, al ser asumidos como tales, no pueden cambiarse. Ya que

⁴Roland Barthes, *El placer del texto*, 25.

el canon los clausuró, los cambios posibles dependerán exclusivamente de la interpretación, la cual es factible gracias a la polisemia y a otros recursos literarios manejados al interior del mismo texto sagrado.

El texto asumido como sagrado también adquiere autoridad sobre los mismos sujetos que lo asumen como tal, sus lectores. En las prácticas y actitudes y visiones generadas por el texto, se observará el grado de autoridad que el texto ha ejercido sobre los sujetos.

En las prácticas y actitudes y visiones generadas por el texto, se observará el grado de autoridad que el texto ha ejercido sobre los sujetos.

A esto hay que agregar que, ya que todo texto es altamente manipulable por su polisemia, la manipulación de un texto sagrado puede generar vida o muerte. Los lectores honestos tenemos que estar conscientes de esto, entrar en oración constante y pedir el discernimiento del Espíritu para dejar que el texto hable y no lo manipulemos.

Así, pues, la relación entre lectores y texto sagrado puede ser profundamente positiva, pero también, algunas veces negativa, dependiendo de las historias de vida tanto del texto en sí (refleja una situación particular con respecto a judíos y mujeres), de las interpretaciones de los lectores, (tenemos que ser sabios en nuestras deducciones bíblicas, si nuestra interpretación perjudica a las personas, algo anda mal...), como de las historias de vida de los lectores. Una relación espiritual profunda con las Escrituras ayuda a encontrar Palabra de Dios en la revelación Escrita, y nos da luz para ver la presencia de Dios, o la acción del Espíritu en nuestro mundo de hoy.

LAS HISTORIAS DE VIDA DEL TEXTO SAGRADO

El texto sagrado judeo-cristiano recoge historias de vidas de mujeres y de hombres.⁵ Hay historias conmovedoras, como la de Ruth y Noemí y otras que nos dejan perplejos, como la de las guerras, o de pleitos entre hermanos, o de mentiras como las de Jacob, etc. Ahora, las personas que leen la Biblia también tienen sus propias historias de vida. Tenemos una historia privilegiada, la de Jesús, el Cristo. Podríamos decir que las historias de vida recogidas en la Biblia y las historias de los lectores del hoy entran en diálogo. Porque cuando leemos la Biblia, no sólo meditamos sobre ella, también dialogamos con ella, hacemos preguntas, a veces cuestionamos como Job, gritamos (caso sacrificio de Jefe.); todo porque queremos comprender qué quiere decirnos la Palabra con esto o aquello, porque en última instancia lo que queremos es encontrar luces de cómo conducirnos hoy. Es interesante la figura del biblista Carlos Mesters cuando insiste en la relación estrecha que hay entre el “libro de la vida” y el libro de la Biblia.⁶ Las historias de vida de hoy son enriquecidas con las historias de vida del texto sagrado.

Ahora bien, para los cristianos hay una historia de vida en la Biblia que está por encima de todas las historias de vida: esa es la de Jesús de Nazareth, el Cristo. Esta historia de vida es fundamental porque para los cristianos en él se revela Dios, es el rostro encarnado de Dios, la palabra encarnada en la

Podríamos decir que las historias de vida recogidas en la Biblia y las historias de los lectores del hoy entran en diálogo.

⁵ Los juegos del texto trascienden las historias, o sea las anécdotas, sin embargo, aquí nos concentramos en ella para facilitar la relación entre vida de las mujeres del texto y vida de las mujeres de la historia actual.

⁶ Cf. Carlos Mesters, *Flor sem Defesa*, Petrópolis: Vozes, 1983; *Por trás das Palavras*, Petrópolis: Vozes, 1977.

historia humana, en una cultura específica. Todo el Nuevo Testamento lo coloca como una historia de vida que necesariamente hay que seguir; pues de acuerdo a los evangelios, para los cristianos, es el camino que conduce a Dios. La mirada intensa del lector en esta historia de vida, va a ayudar a matizar aquellas historias de vida de la Biblia que podrían ser perjudiciales, si se les toma de forma fundamentalista (guerras, violencia, esclavitud, discriminación de mujeres, etc).

LAS HISTORIAS DE VIDA DE LOS LECTORES DEL TEXTO

Cuando el texto es asumido como sagrado, dijimos, hay una relación desigual entre quien lo asume y el mismo texto, pues éste tiene la tarea de mostrarse como canon. Y en una concepción clásica, el canon implica obediencia.

A través de siglos, la vida de las personas ha sido impactada por el texto sagrado, a veces de manera positiva y otras de manera negativa. A través de la historia, y sobre todo en los últimos tiempos, cuando leemos la Biblia desde distintas perspectivas (pobres, mujeres, indígenas, sordos), el texto sagrado ha impactado la vida de personas opacadas por su realidad miserable, y ha hecho de ellas seres capaces de caminar con dignidad, de tener y decir palabra. Las historias de vida de estos lectores han recreado las historias de vida de la Biblia, las han enriquecido; entonces, con el impacto del texto sagrado en la vida de los lectores y viceversa, el texto se ha actualizado en las prácticas, actitudes y sueños de muchos lectores. Se trata de una apropiación del texto, y de una lectura madura del texto cuando éste pareciera que se coloca en su contra.

No debemos tener miedo de encontrar a Dios en otros cuerpos, porque si lo reducimos a la revelación escrita, el Dios cristiano se vuelve muy chico, queda como encarcelado en las rejillas de lo escrito y podemos fácilmente caer en actitudes farisaicas.

Por ejemplo, cuando un texto sagrado colabora en la dignificación de la mujer, ocurre una realización mutua, la mujer se realiza impactada por el texto sagrado, y el texto sagrado se realiza porque se revela verdaderamente como divino. El Dios, de quien habla el texto sagrado, se manifiesta en la dignificación de todas sus criaturas. Porque la revelación escrita conduce a esa dignificación.

Queda sin embargo una limitante. Muchas veces el texto sagrado se queda corto frente a la realidad de las historias de vida de la historia actual. El texto sagrado, por haber sido clausurado hace siglos, no da cuenta de todas las realidades actuales (el SIDA, las armas nucleares, la globalización económica y de las comunicaciones).

Aquí entonces tenemos que reconocer, que el Espíritu de Dios presente en el texto canónico trasciende dicho texto y busca siempre manifestarse en otros textos, otros cuerpos: escritos (una inspiración científica, una poesía un canto que toque el problema vigente y que sintamos la voz de Dios en él) o vivientes (vidas ejemplares, impregnadas del Espíritu de Dios). No debemos tener miedo de encontrar a Dios en otros cuerpos, porque si lo reducimos a la revelación escrita, el Dios cristiano se vuelve muy chico, queda como encarcelado en las rejillas de lo escrito y podemos fácilmente caer en actitudes farisaicas. Una lectura farisaica de la Biblia no deja espacio al Espíritu. Por eso es que la Biblia habla del Espíritu Santo, el Espíritu que sopla por donde quiere y no admite ser ni encerrado ni encasillado. Una lectura espiritual de la Biblia, vista como el diálogo de dos cuerpos es integral; la Biblia da pistas para encontrar Revelación de Dios más allá de la revelación escrita. Este es un poder propio de la escritura.

DIÁLOGO ENTRE DOS CUERPOS SAGRADOS

Al inicio de esta meditación intentamos entablar una relación simbólica entre texto y lector. Dijimos que el texto es tejido y el lector también está formado por tejidos vivos; el lector es cuerpo y el texto es cuerpo. Esta comparación nos permite hacer el puente de diálogo a un nivel más intenso y espiritual. En este diálogo habría que suponer que hay sacralidad entre los dos cuerpos. De la Biblia no tenemos duda, de los lectores, nos cuesta verla. Pero si estamos hablando de una profunda relación espiritual entre la Biblia y el lector, habría que reconocer que en el lector hay algo sagrado, pues es hijo o hija de Dios y la Palabra misma habla del cuerpo como templo del Espíritu, y de la comunidad cristiana como cuerpo de Cristo.

En esta comparación hay que hacer precisiones. El texto sagrado escrito está por encima del texto lector. Incluso a los cristianos nos interesa releerlo constantemente para generar nuevas prácticas y actitudes, buscar santidad, encontrar dignidad, para sentir a Dios. En estos momentos de diálogo entre cuerpos se da una relación que podríamos llamar “intratextual” entre la vida de hoy y la vida del texto. Esta es importante porque se puede dar una transfusión de epifanías: el texto sagrado enriquece la vida de las personas, y la vida de las personas enriquece el texto sagrado con su mirada actualizada. Este diálogo puede ser *correctivo*, porque la vida de las personas al ser influenciada por el texto sagrado, especialmente por la vida de Jesucristo, corrige sus prácticas y actitudes dañinas, y al revés, la mirada de los lectores a las vidas presentes del texto pueden, no corregir, sino releer, comprender, aquellos textos que proyectan destrucción y violencia.

Para la comunidad cristiana, cuando la vida de los lectores “narra” o deja ver algo parecido a la historia liberadora de Jesucristo, rostro

humano de Dios- hay texto sagrado. Una historia nueva, que trasciende la contada en los sinópticos, porque es reelaborada con nuevas categorías propias de la realidad actual. Por ejemplo, cuando se lee crucifixión en las marcas del cuerpo de la mujer golpeada, hay texto sagrado, porque se lee pecado y gracia. Cuando se lee en la vida de las mujeres dignidad y realización hay epifanía de Dios, aun cuando se lean historias de gozo, no contadas en la Biblia.

Podemos dar un paso más. Hemos dicho que el texto-lector es vivo, a diferencia del texto-texto. Pues bien, esta vitalidad le permite trascender cualquier texto, pues no sólo es recreador de los textos escritos, sino productor de nuevos personajes, imágenes y escenas nunca antes vistas u oídas, y que tienen la capacidad de mostrarse como textos con revelación de Dios. La interrelación saludable entre el texto sagrado canónico y la vida de los lectores como texto sagrado da vía libre a la producción novedosa; a reproducir la vida que Jesús nos enseñó a vivir.

Sin embargo, algo debe quedar claro, *no toda la vida de los lectores es texto sagrado; ni tampoco lo es la vida de todos los lectores*. Pues así como no hay revelación de Dios en los textos escritos que promueven guerras y violencia, así tampoco hay revelación de Dios en aquella vida de las personas que muestran odio, envidia, violencia, irrespeto y sometimiento de unos sobre otros.

En conclusión, relacionar el texto sagrado y la vida de los lectores como texto sagrado es una buena fórmula para los lectores y para el texto sagrado. Por un lado, ayuda a devolverle al texto escrito sagrado su valor como tal, pues reactiva los textos dignificadores y descalifica *con autoridad* aquellos que discriminan. Por otro lado, la revelación de Dios en el texto sagrado anima a los lectores *con autoridad* a reconocer su vida como sagrada, como hijos e hijas de Dios. Y finalmente, la historia de vida de los lectores impactada por el texto manifiesta a Dios que interpela a toda la sociedad, hombres y mujeres, a vivir como creaturas hechas a imagen y semejanza divina.

Algunas raíces teológicas e históricas de la iconoclasia pro- testante y pentecostal

DANIEL CHIQUETE*

INTRODUCCIÓN

Algunas de las convicciones y prácticas pentecostales tienen su fundamento en tradiciones bíblicas y protestantes, aunque con frecuencia no somos conscientes de ello. Esto es especialmente válido respecto a las actitudes iconoclastas en relación a las imágenes religiosas y los lugares para celebrar el culto. Las primeras son completamente rechazadas y los segundos erigidos con estricta austeridad. Nuestra intención es señalar sucintamente algunas raíces bíblicas e históricas que motivan estas disposiciones.

* Arquitecto y teólogo pentecostal mexicano.

*La prohibición
de imágenes
también
determinó la
austeridad
visual de los
templos
protestantes,
llegando en el
pentecostalismo
al mayor
minimalismo
representativo.*

Para entender los cambios en la arquitectura hay que considerar lo acaecido en el ámbito de las artes plásticas, pues es en donde se libran las batallas ideológicas y estéticas que luego repercutirán en la arquitectura. En la historia de la iconoclasia y en la del arte cristiano ningún texto bíblico ha tenido tanta influencia como Ex 20,4-5b: “No te harás imagen, ni ninguna semejanza de lo que está arriba en el cielo, ni abajo en la tierra, ni en las aguas debajo de la tierra. No te inclinarás a ellas, ni las honrarás.” Este mandamiento fue componente esencial de la religión yahvista y una de sus principales herencias a la religión cristiana. La interpretación de este mandamiento ha sido también la base para el desarrollo (o la falta) de un arte cristiano. La prohibición de imágenes también determinó la austeridad visual de los templos protestantes, llegando en el pentecostalismo al mayor minimalismo representativo.¹

EN EL NUEVO TESTAMENTO Y LA IGLESIA ANTIGUA

En el NT hay algunas tendencias hostiles al templo de Jerusalén, lugar central del culto judío. La aparición de un “nuevo templo” es una idea existente desde el profetismo exílico y el surgimiento de la

¹Desarrollamos con amplitud este tema en “El espacio litúrgico en el pentecostalismo mexicano. Acercamiento teológico a la arquitectura pentecostal”, en Daniel Chiquete y Luis Orellana, editores. *Voces del pentecostalismo latinoamericano. Identidad, teología e historia*. Concepción, Chile: RELEP, CETELA, ASETI, 2003, 197-223.

apocalíptica. Jesús se ubica en esta línea profética.² A la mujer de Samaria le asegura que los templos rivales de Gerizím y Jerusalén serán sustituidos por un culto “en Espíritu y verdad” (Jn 4,23). Para Jesús el templo no media un encuentro individual o comunitario con Dios. Él percibe su propia persona como este lugar privilegiado. Su conciencia de superioridad sobre el templo se refleja en su afirmación: “Os digo que uno mayor que el templo está aquí” (Mt 12,6). Otra actitud muy crítica es la representada por Esteban, para quien “el Altísimo no habita en templos hechos de mano” (Hch 7,48; 17,24).

Para Jesús el templo no media un encuentro individual o comunitario con Dios.

Diferentes autores neotestamentarios expresan también la idea de que la nueva comunidad cristiana es el lugar de encuentro con Dios, su nuevo templo o casa. Pablo escribe a la comunidad corintia: “Vosotros sois alabanza de Dios, edificio de Dios... ¿No sabéis que sois templo de Dios, y que el Espíritu de Dios mora en vosotros?” (1Cor 3,9-16); en tanto que el autor de 1Pe 2,5: “Vosotros también, como piedras vivas, sed edificados como casa espiritual y sacerdocio santo.”

El templo es visto en las primeras iglesias sólo como uno más de los múltiples lugares para el culto y la misión. Pero en realidad fue la “casa” el espacio más importante del cristianismo durante sus primeros tres siglos de existencia. La “casa” asumió casi todas las funciones que se desarrollaban en el templo y en la sinagoga, además de adquirir funciones nuevas. La “casa” es lugar de ejercicio de la misión, de celebración de la cena del Señor, oración, de instrucción

²Ver Gerd Theissen. “La profecía de Jesús sobre el templo. Profecía y tensión entre la ciudad y el campo”, en Gerd Theissen. *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*. Salamanca: Sígueme, 1985, 79-101.

catequética, de hospitalidad y refugio, etc.³ Estas funciones continuaron durante algunos siglos, pero lógicamente experimentaron cambios debido al crecimiento de las comunidades y a la diversificación de las funciones desarrolladas por las iglesias locales.

En los testimonios literarios de los tres primeros siglos, así como en la continuidad teológica entre el NT y los Padres de la iglesia respecto a los lugares litúrgicos, se confirma la permanencia de las comunidades domésticas. Sirva de ejemplo Hipólito (alrededor del 200), quien discurre sobre el término *ecclesia*: “Porque no es un lugar el que es llamado *ecclesia*, tampoco una casa construida con piedra y barro... ¿Qué es, pues, la *ecclesia*? La santa congregación de los que viven en justicia... esa es la *ecclesia*, la casa espiritual de Dios.”⁴

Los testimonios arqueológicos son menos abundantes, pero igualmente significativos. A través de ellos queda constancia de la importancia de la “casa” en el desarrollo de la iglesia en general y de la ausencia casi total de cualquier expresión artística en ella. Es pues, su esencia de religión “doméstica”, la prohibición de representar lo divino en imágenes y, posteriormente, las persecuciones, las que impidieron el surgimiento de un arte cristiano vigoroso en esas épocas. Sin embargo, han sobrevivido algunas expresiones artísticas de este período, especialmente en las catacumbas y los sarcófagos cristianos, expresiones que pueden considerarse las primeras creaciones de un arte cristiano.⁵

³Ver Hans-Josef Klauck. *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1981, 101-102.

⁴Cita tomada de Klauck, *Hausgemeinde und Hauskirche*, 74-75.

⁵Para una amplia discusión sobre esta temática ver Corinna Mühlstedt. *Die urchristliche Ursymbole*. Freiburg, Basel, Wien, 1999, 15-30.

La paz de Constantino (313) y la declaración del cristianismo como religión oficial (323) permitieron el desarrollo externo de la iglesia. Surge la arquitectura imperial-cristiana que habría de desarrollarse con el paso de los siglos y que crearía en occidente los estilos basilical, románico y gótico, como los más representativos de la cristiandad hasta la Reforma del siglo XVI. Junto a este factor político, fue muy importante la justificación teológica. Ya Orígenes había defendido la posibilidad de “reconocer al Dios invisible en las cosas del cosmos visible”, lo que motivó a los emergentes artistas cristianos al uso de elementos naturales como símbolos de la fe cristiana.⁶ Otro cambio importante acontece en oriente en el s.VI, cuando la imagen cristiana se convierte en icono, es decir, se pone en tal relación con lo representado que se le considera como mediación del favor divino.

Es pues, su esencia de religión “doméstica”, la prohibición de representar lo divino en imágenes y, posteriormente, las persecuciones, las que impidieron el surgimiento de un arte cristiano vigoroso en esas épocas.

Hay otra tendencia que niega la adoración de las imágenes pero que reconoce su posibilidad de estimular la piedad. También se argumenta la posibilidad de representar la esfera de lo divino con la encarnación de Cristo, según su humanidad, ya que él representa lo invisible de Dios. En la Alta Edad Media fue muy importante Tomás de Aquino, para quien las imágenes cumplen tres funciones: 1) promover la piedad, 2) recordar el ejemplo de los santos, y 3) enseñar a los ignorantes. Las imágenes son concebidas como *laicorum literatura*, posibilidad de instrucción para los iletrados o pueblo sencillo.⁷

⁶ Cita tomada de Ludwig Müller. Art. “Orígenes” en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Digitale Bibliothek, Band 13. Berlin: Directmedia, 2000.

⁷ Kurt Nowak. Art. “Bilder III”, en *Theologische Realenzyklopädie*, Band 18, Berlin, New York: De Gruyter, 1989, 456-497, 561.

LA REFORMA PROTESTANTE

La Reforma fue un importante momento en la discusión teológica respecto a las imágenes y los lugares para el culto. Andrés Karlstadt, colega de Lutero en Wittenberg, exigió desde principios de 1522 la eliminación de las imágenes de las iglesias, porque consideraba que eran adoradas como ídolos; y en relación a los templos opinó que “las casas de Dios son casas en las que solamente Dios debe ser adorado... pero nuestros templos pudieran ser llamados cuevas de asesinos, porque en ellos se asesina nuestra espíritu.”⁸ Martín Lutero, representante de una posición más moderada, escribió: “Donde las imágenes son quitadas del corazón, ellas no pueden hacer daño al ojo... Dios prohíbe las imágenes que uno pone y adora en lugar de Dios... No se prohíbe toda imagen, sino sólo la imagen de Dios que se adora.”⁹

Lutero también reconocía el potencial pedagógico de las imágenes: “Es mejor que en la pared se pinte cómo Dios creó el mundo, Noé construyó el arca u otras buenas historias, que pintar alguna cosa mundana vergonzosa.”¹⁰ A él le gustaban las imágenes en sus escritos, especialmente en su Biblia en alemán. También las consideró una valiosa ayuda para la oración: “No podemos renunciar en la vida religiosa a la contemplación, porque nosotros no podemos pensar ni entender nada sin las imágenes” y, además, “la creación es el libro más hermoso, o una Biblia en la que Dios a sí mismo se ha descrito y pintado.”¹¹ Consideraba a la imagen útil para la fe, pero no salvífica.

⁸“Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakramenten (1525)”, WA XVIII, en *Martin Luther Werke*, Band V, Frankfurt: Insel Verlag, 1983, 56.

⁹*Ibid.*, 58.

¹⁰*Ibid.*, 39.

¹¹*Ibid.*, 43.

En cambio, Huldreich Zwinglio no acepta ningún valor pedagógico de las imágenes, pues para él lo sagrado está en oposición con todo lo sensible. Entre los argumentos que esgrime están los siguientes: 1) las iglesias ricamente decoradas son un escándalo en tanto los pobres en la sociedad no tengan suficiente para comer; 2) la fe viene de la predicación y no por la contemplación de imágenes materiales; y 3) Dios es Espíritu y quiere ser adorado en espíritu y verdad.¹²

Más que las imágenes, lo que se rechazaba y atacaba eran las instituciones que éstas representaban.

También Juan Calvino está en contra, tanto de la adoración, como de la fabricación de imágenes. Para él, “una imagen de Dios no puede ser nunca otra cosa que un ídolo antropomórfico y significa una ofensa contra Dios ya que atenta expresamente contra su mandamiento.”¹³ Calvino afirmó: “El completo sinsentido se ha apoderado del mundo cuando se quiere poseer una forma visible de Dios... Ya Isaías previene respecto al daño a la majestad de Dios cuando alguien quiere representar al Incorpóreo en un material corpóreo, al Invisible en una estatua visible, al Espíritu en un objeto sin alma y al Inmensurable en un pedazo innoble de madera.”¹⁴ Como en Zwinglio, “Dios es Espíritu y debe ser adorado en espíritu” es el tono fundamental de la polémica de Calvino contra las imágenes. El único reflejo de Dios que reconoce es la Palabra. Y en relación a los templos que contienen imágenes religiosas expresó: “Los burdeles son más píos que nuestros templos.”¹⁵

¹² Ver Hans Belting. *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes von dem Zeitalter der Kunst*. München: Beck, 1989, 230-234.

¹³ *Ibid.*, 237.

¹⁴ *Ibid.*, 238.

¹⁵ *Ibid.*, 241.

También los “herejes” de la Edad Media y el tiempo de la Reforma rechazaron la adoración de imágenes como opositores a una iglesia mundanizada. En su argumentación pueden detectarse elementos importantes de crítica social. Las imágenes son rechazadas como símbolos de dominio de la iglesia feudal, y dañadas o destruidas. Los anabaptistas de Münster veían también las imágenes, epitafios y estatuas como símbolos de poder.¹⁶ La principal tendencia fue atacar las imágenes en las cuales se expresaban las pretensiones de la jerarquía eclesiástica y las demostraciones de poder de la clase dominante. Más que las imágenes, lo que se rechazaba y atacaba eran las instituciones que éstas representaban. El ataque contra ellas tenía la función de demostrar su falta de poder. Por ello, en cierto sentido, puede considerarse la iconoclasia como un fenómeno sustitutorio y como una revolución cultural: las imágenes pierden en el protestantismo su carácter numinoso, y sucumben ante el proceso de racionalización, de “desencantamiento del mundo”, en el sentido de Max Weber.

En general, la Reforma protestante estuvo marcada por tendencias iconoclastas, que posteriormente habrían de influir también en la arquitectura protestante, aunque en las primeras décadas no produjo cambios significativos en la construcción y uso de los lugares de culto. Se continuó la práctica común de la Edad Media de utilizar los templos cristianos para múltiples actividades, como lugares de enseñanza, de almacenaje de alimentos, de reuniones comunitarias o realización de transacciones comerciales.¹⁷ Los principales reformadores concordaban en atribuir a los templos, más un valor

¹⁶ Jan Rohls. *Zwischen Bildersturm und Kapitalismus. Der Beitrag des reformierten Protestantismus zur Kulturgeschichte Europas*. Berlin: Foedus, 1999, 99.

¹⁷ Ver Ernst Koch. “Die Wirkungsgeschichte der Reformation für den Kirchenbau”, en Degen, Roland e Inge Hansen, editores. *Lernort Kirchenraum. Erfahrungen – Einsichten – Anregungen*. München, New York, Berlin: Maxwell, 1998, 201-211, 209.

utilitario que religioso. Según Lutero: “No hay otro motivo para construir iglesias, que el de que la gente se reúna para poder orar, oír la predicación y recibir los sacramentos.”¹⁸ También afirmó: “En las iglesias no sucede otra cosa, más que nuestro amado Señor mismo nos habla por medio de su santa Palabra y nosotros, por nuestra parte, hablamos con él por medio de la oración y la alabanza.”¹⁹ Las imágenes religiosas en los templos han comenzado a no ser tomadas en consideración.

Se puede apreciar que la Reforma puso en movimiento la idea de la centralidad de la comunidad en la celebración litúrgica.

Los primeros cambios en la arquitectura cristiana se aprecian hacia finales del s. XVI, pero se evidencian con mayor claridad hasta el XVII. La liturgia protestante da un papel protagónico a la predicación, y el púlpito es elevado, tanto por razones acústicas como teológicas. Se implementa el uso de las bancas en las iglesias, lo que también indica la importancia que va adquiriendo en el protestantismo la comunidad litúrgica. Una comunidad sentada provoca menos ruido y está en mejores condiciones de oír la predicación y ver lo que está aconteciendo durante la liturgia. El baptisterio fue trasladado al área del coro para que estuviera a la vista de la comunidad.²⁰

Otro producto especial de la Reforma fue la ordenación espacial del altar, el púlpito y el órgano en forma axial, en la parte oriental de la iglesia, es decir, también visible a la comunidad que se encuentra congregada en la nave. Se puede apreciar que la Reforma puso en movimiento la idea de la centralidad de la comunidad en la celebración litúrgica. La predicación, expuesta en el idioma propio de las

¹⁸ Cita tomada de Koch, “Die Wirkungsgeschichte der Reformation für den Kirchenbau”, 202.

¹⁹ *Ibid.*, 203.

²⁰ *Ibid.*, 206-208.

comunidades, se convierte en uno de los momentos más relevantes. La palabra desplaza a la imagen en la celebración cristiana: oír se vuelve más importante que ver.

A partir del siglo XVIII, adquiere relevancia teológica la discusión, que se prolongará durante los posteriores siglos, sin encontrar consenso ni en el catolicismo ni en el protestantismo, sobre si el edificio eclesiástico es *domus Dei* o *domus ecclesiae*. En términos generales, se puede afirmar que en el catolicismo la tendencia es a considerarlo *domus Dei* y en el protestantismo, *domus ecclesiae*. En cuanto a la tradición ortodoxa, deriva hacia una posición intermedia.

CONCLUSIÓN

Consideramos que lo dicho anteriormente es el trasfondo que puede ayudar a entender la iconoclasia pentecostal contemporánea: ella es un legado de su herencia protestante. Pero además, en América Latina se ve reforzada por la constitución pentecostal como minorías religiosas en ambientes abrumadoramente católicos. Su negación absoluta de las imágenes religiosas y la austeridad formal y visual de sus templos buscan también estar en contraposición respecto de las representaciones católicas en estas áreas. En el catolicismo popular la imagen juega un papel central y la iglesia católica institucional generalmente se identifica por su visualmente rica arquitectura barroca. El pentecostalismo se ubica en oposición a ambas tendencias e, incluso, intenta ser su negación simbólica.²¹ En la religiosidad pentecostal, además de la importancia de la palabra, herencia

²¹ Hemos desarrollado con amplitud esta tesis en Daniel Chiquete. *Raum und Liturgie im mexikanischen Pentekostalismus. Eine theologische Interpretation der Pfingstarchitektur*. San José, Costa Rica: Missionsakademie, UBL, 2005, 250-265.

protestante, se halla la experiencia subjetiva del encuentro con el Espíritu Santo; ambas son componentes esenciales de su culto y su espiritualidad. Así, la imagen no tiene mucha cabida, lo que consideramos como una expresión iconoclasta pasiva: no hay intento de dañar ninguna imagen, simplemente se les niega su existencia. En el pentecostalismo, la imagen pictórica es sustituida por la imagen verbal y el templo objetivo de ladrillo y cemento, por el subjetivo de la comunidad como “morada del Espíritu Santo”.

Apuntes para el desafío de una educación cristiana

VIOLETA ROCHA A.*

*Es con palabras y con actos que
nos insertamos en el mundo humano.
Esto equivale a un segundo nacimiento.*

ALGUNOS PRESUPUESTOS TEOLÓGICOS A CONSIDERAR

La educación cristiana se plantea hoy desafíos en su compromiso de dar testimonio de la fe evangélica en el Dios de la Vida, que se humanizó para hacer cercana la gratuidad de su misericordia y la encarnación de un proyecto significado por la paz, el amor y la justicia.

* Violeta Rocha es rectora en la UBL.

Es dentro del marco de la realidad de la globalización, de nuestras realidades concretas como pueblos históricamente sometidos a la exclusión y desde las premisas de nuestra fe, que podemos reflexionar sobre este tema.

Este es el gran contenido del misterio de la encarnación que estamos llamados a proclamar (el kerigma) ayer, hoy y siempre. Esta es para nosotros la premisa para construir el marco teórico de los desafíos de la educación cristiana y la formación del liderazgo cristiano. Es decir, partimos de presupuestos de fe, lo que connota una cierta visión en el abordaje de los fundamentos que queremos sostener teóricamente.

Es dentro del marco de la realidad de la globalización, de nuestras realidades concretas como pueblos históricamente sometidos a la exclusión y desde las premisas de nuestra fe, que podemos reflexionar sobre este tema. A partir de allí comparto los siguientes ejes teológicos.

1. Aprender a vivir juntos/as: un llamado a la *koinonía*

Vivir juntos/as o convivir no es en sí un tema nuevo, sino tan viejo como la humanidad misma. La primera experiencia de vivir juntos según la Biblia condujo a rupturas, inmediatamente seguida por la muerte de un hermano por otro.

Parece que en el contexto de la globalización, al término de un largo ciclo de rupturas violentas, se llega a una aparente unidad. Es la aparente unidad creada por el progreso de las ciencias y la técnica. Una unidad donde se vive el miedo, los antagonismos, la competencia, las fronteras dispersas. La pregunta es, saber cómo cada uno/a de nosotros/as, testigos de Jesucristo, podemos contribuir a una educación por la paz y el diálogo. Hay un imperativo fundamental de

testimonio cristiano. Aquel por el cual no podemos aceptar jamás de transigir en cuanto al respeto y dignidad de los seres humanos. Sobre todo -con mayor fuerza- en lo que se refiere a los y las más débiles y pequeños/as. Convicción y responsabilidad deberán encontrar un adecuado equilibrio ético para concretizar el compromiso de las iglesias hoy en día.

Es necesario recordar un valor fundamental como es la *koinonía*, un concepto ecuménico muy utilizado en la búsqueda de la unidad de la iglesia. La *koinonía* es la participación con Cristo, cimentada en la trinidad. Dicho concepto nos dice que la iglesia como comunión de personas está siempre en comunión con Cristo. La participación a la vida de Cristo en el compartir y la solidaridad. La *koinonía* subraya la liga entre la iglesia local y la iglesia universal. El sentido de universalidad presenta el desafío de ir más allá de los particularismos, así como a la inversa, la sensibilidad por cada situación particular demanda que la comunidad universal se movílice.

En los últimos años, la *koinonía* ha recibido muchos desafíos de lo que llamamos las teologías emergentes. Un ejemplo es la teología feminista (o las teologías feministas) que presenta puntos comunes con esta propuesta de vivir juntos/as, tales como la importancia del intercambio, de la reciprocidad, de la solidaridad, del compromiso mutuo, y de la celebración de la diversidad en un sentido universal. Este desafío de vivir juntos/as, llega hasta la comunidad de creyentes como instrumentos y signos de la salud del mundo.¹

El sentido de universalidad presenta el desafío de ir mas allá de los particularismos, así como a la inversa, la sensibilidad por cada situación particular demanda que la comunidad universal se movílice.

¹E. Parmentier, teóloga francesa, hace un recorrido de las teologías feministas en los últimos años, y apunta la importancia de la *koinonía* como un elemento básico en la teología feminista.

Vivir juntos/as es un proceso pedagógico que pasa por la participación, la inclusión, la deconstrucción y reconstrucción.² Procesos de *koinonía* que se viven al interior de las congregaciones locales, con respecto a las otras tradiciones de fe, y por supuesto en un sentido mucho más amplio, lo que llamamos el mundo y la naturaleza misma. La educación cristiana debe enseñarnos a vivir en comunión.

2. La condición humana y la creación de espacios públicos para el ejercicio de la palabra y la acción

Desde la teología clásica se ha trabajado la condición humana. Tenemos una herencia teológica amplia en cuanto a dicha condición, sobre todo en relación al pecado y juicio, vida y muerte, esperanza y desesperanza. Hannah Arendt, filósofa política del siglo XX, propone algunos elementos importantes que retomaré brevemente, pues su obra es amplia y compleja. Arendt propone partir de un examen profundo del presente como fenómeno de ruptura entre el pasado y el futuro. El presente lo conocemos, lo vemos y lo vivimos. Podríamos decir que este análisis del presente nos indica el peligro que corre la condición humana en cuanto a su sobrevivencia, y por ello es que las posibilidades de las nuevas generaciones son limitadas. Arendt afirma que es a partir de la condición humana que se desarrollan los espacios públicos donde se ejerce la palabra y la acción. He aquí otro principio invaluable de la educación cristiana, palabra y acción. Ella va a apuntar aún más concretamente que en la libertad y la política se fundamenta la condición humana de coexistencia (la pluralidad).³ No existimos en singular, coexistimos en plural. Esta frase condensa un gran desafío para el

²Estos términos de deconstrucción y reconstrucción son utilizados en la categoría de género.

³*La condición humana*, obra publicada en 1958.

tema de la reconciliación. Es por eso que la democracia está íntimamente ligada a estos espacios públicos, donde haya libertad para participar democráticamente, en el espacio de la palabra pública y de la acción. Si enfocamos la reconciliación como una acción reveladora de algo nuevo, como apunta Arendt, diríamos que desde la perspectiva bíblica y teológica hay coincidencia.

La educación orientada por los contenidos del evangelio es una formación que provoca cambios de conciencia frente a la realidad, en tanto y en cuanto sea fiel a los criterios configuradores del proyecto de Dios: la justicia, la paz y la solidaridad. En la Biblia justicia y paz son conceptos íntimamente ligados.

Pensar la educación desde una perspectiva cristiana en un mundo caracterizado por una cultura de violencia que permea cada día las personas, es considerar otra posibilidad del acto comunicacional, que redescubra otras potencialidades de expresión.

Pensar la educación desde una perspectiva cristiana en un mundo caracterizado por una cultura de violencia que permea cada día las personas, es considerar otra posibilidad del acto comunicacional, que redescubra otras potencialidades de expresión. Es decir, que redescubra las virtualidades de un proceso diferente, generador de otros comportamientos más humanizadores, que tome en cuenta la urgencia por recuperar la belleza de la vida, su sacralidad, su profunda expresión simbólica, mediatizada hoy por imágenes que distorsionan esa profundidad significativa de la comunicación humana, puesta al servicio de los intereses de los grupos que manejan y controlan el poder económico y político.

La comunicación es dialógica en tanto es relacional. Como acción mediática reconoce al otro y la otra en su diversidad. Se dialoga y comparte lo que de común o de diferente se puede tener, en un medio de tolerancia que posibilite la construcción de una democracia verdadera.

3. Una evaluación de nuestro caminar

La implementación presupone ciertas estrategias que pasan por abordar aquellas cosas que hemos estado haciendo en nuestras iglesias y en los espacios de formación. Es decir, evaluar lo que tenemos como experiencia, pequeña o grande, positiva o negativa, y asumir desde allí nuestras iniciativas en función de lo que queremos, de nuestro quehacer, de nuestro compromiso como educadores y comunicadores de la palabra encarnada, que hace nueva todas las cosas, que construye nuevas relaciones comunitarias, nuevos valores, espiritualidades y que genera movilización, participación y auténticos compromisos con la causa del Evangelio del Reino. Esto implica una comunicación que trate de responder seriamente a los desafíos de la realidad de violencia que atraviesan nuestros cuerpos sociales.

¿Qué es lo que buscamos fortalecer? ¿Cuáles son aquellas cosas que queremos colocar en la agenda de nuestras estrategias? ¿Qué desafíos estamos proponiendo? ¿Cómo pretendemos avanzar de cara a nuestros planteamientos? Levantamos estas y otras preguntas y las hacemos constantemente, replanteándolas en la dinámica de nuestras actuaciones.

3.1 Hacer nuevos los espacios y posibilidades de la palabra: el desafío de la hermenéutica

La educación cristiana es también **interpretar**. Interpretar nos viene del latín *interpretatio*, que indica la acción de distinguir, de decidir, una acción contraria a mezclar, es traducir. Es una manera de responder a algo que se nos presenta, que nos asombra, que nos interpela y cada quien lo hace de manera diferente al otro, a la otra, distinguiéndonos los unos de los otros.

Desde el campo de la hermenéutica, que es aplicable a muchas disciplinas, los seres humanos negociamos la distancia entre nosotros

evaluando qué nos separa o qué nos acerca sobre un tema dado. Por lo tanto, referirnos a la democracia dará los elementos fundamentales donde se admitan las diferencias, entendiendo las diferencias como esa movilidad que permite a cada ser parte de la sociedad, así como realizar su diferencia y hacerse representar en consecuencia.⁴

*...la educación
cristiana debe
reinterpretar el
mundo donde
ella se realiza.*

Desde la hermenéutica -en cuanto filosofía que pone al centro la condición humana- la educación cristiana debe reinterpretar el mundo donde ella se realiza. Tiene también frente a sí el desafío de interpretar nuestros actos, nuestra situación, nuestro decir y nuestras obras. Es decir, que la creación de nuevos espacios para la palabra comienza al interior de esto que llamamos las iglesias o la “cultura cristiana”, un término sin duda discutible.

¿Qué es lo que diferencia la educación cristiana del resto de las otras comunicaciones? ¿Cuál es el lenguaje que nos distingue? ¿Cuáles son los procesos de interpretación que nos caracterizan? ¿Cómo se relacionan los y las educadores cristianos? ¿Cómo se viven las relaciones de género en la educación cristiana? ¿Cuáles son los paradigmas? ¿Cuales son los resultados? La creación de los nuevos espacios comienza por casa!

3.2 Hacia una ética interrogativa

Cuando hablamos de “ética” no queremos decir “hacer la moral”. Pretendemos incursionar en una comprensión o interpretación de lo que hacemos y asumirlo responsablemente. Inclusive dentro del campo de la hermenéutica bíblica se ha comenzado a plantear la

⁴ Este es un acercamiento filosófico de Arendt y retomada por otros filósofos de nuestra época.

Los educadores y educadoras cristianas debemos aprender no sólo a problematizar las situaciones sino también, a interpretarlas e interrogarlas.

necesidad de la ética responsable respecto de lo que interpretamos y proclamamos. Nos parece que la ética se debería de dar entre el plano de la convicción (sentimientos) y una práctica responsable (racional). El filósofo francés Olivier Abel nos propone una **ética interrogativa**,⁵ que sea capaz de colocar la responsabilidad frente a preguntas e interrogantes, y colocar la convicción frente a la necesaria pluralidad de respuestas posibles.

Pero ¿cómo pensar en una ética interrogativa? Tal vez habría ciertos principios básicos:

- a. No hay filosofía, ni presupuesto teológico que parta de la nada, del vacío, es decir sin presuposiciones. Tampoco hay filosofía ni teología que sea absoluta.
- b. Que la verdad no es absoluta. Nadie es dueño o dueña de la verdad.

Los deseos personales también cuentan. Los grandes proyectos son importantes, pero también cuentan las aspiraciones y sueños personales.

Los educadores y educadoras cristianas debemos aprender no sólo a problematizar las situaciones, sino también a interpretarlas e interrogarlas. Los procesos de reflexión, así como el hecho de hacer preguntas, ameritan de procesos y de formación. ¿Cómo interpretar los discursos? ¿Cómo analizarlos? ¿Cómo comprender los tiempos? ¿Dónde ubicar nuestras utopías? ¿Dónde nos situamos en esta historia de la vida?

⁵ Olivier Abel. *L'éthique interrogative, Herméneutique et problématique de notre condition langagière*. Paris: Puf, 2000.

A los cristianos y las cristianas nos resulta difícil cuestionar. Nos cuesta mucho utilizar los métodos, la meditación o reflexión sobre nuestro lenguaje, nuestras acciones, nuestra comprensión de las cosas. Soy una de esas personas que cree en la formación. Estamos seguros de que es así, el desarrollo humano pasa por un largo ciclo de aprender y desaprender. Pero hoy en día muchas voces nos llegan de nuestro continente remarcando la diversidad de rostros y la necesidad de una formación plural.

Una formación plural, que se construye día a día. Eso que las mujeres hemos llamado la cotidianidad. Esa cotidianidad que se vive en medio de las ambigüedades, tales como la alegría y la tristeza, la esperanza y la desesperanza. Necesitamos de una metodología que se construya con las preguntas de lo cotidiano, y con las respuestas que se dan a nivel de la vida diaria. Una metodología que se construya también desde la participación democrática de las diferentes partes y desde la novedad del lenguaje mismo y de las acciones.

3.3 La(s) espiritualidad(es) de la educación

El elemento de la espiritualidad es vital para alimentar el quehacer de la educación cristiana. Como voceros/as de la esperanza necesitamos también nutrirnos individual y colectivamente. ¿Cómo recuperamos las energías y la credibilidad en lo que hacemos sin este aspecto de la espiritualidad? ¿Cómo dar a los y las demás eso que nos falta? Esta(s) espiritualidad(es) proviene de la retroalimentación, de la interacción, de la capacidad de compartir nuestras esperanzas y desesperanzas, y del testimonio de fe de las comunidades que luchan cada día, y por supuesto de la inspiración y animación del Espíritu de Dios.

Necesitamos de una metodología que se construya con las preguntas de lo cotidiano, y con las respuestas que se dan a nivel de la vida diaria.

Finalmente: la comunicación como un arte, el desafío de hacer bien las cosas. Este aspecto está ligado a la estética, la que es intrínseca a la ética. El hecho de trabajar popularmente, no resta la responsabilidad de hacer las cosas lo mejor que se pueda.

La comunicación intercultural nos pone frente al desafío de la escucha y la tolerancia, para animar la coexistencia. La comunicación también conduce a cambios de mentalidades así como al conocimiento de otras culturas y pensamientos.

Estamos pues frente al reto de entrar al debate y de asumir el riesgo de preguntas heterogéneas. Tenemos frente a nosotros el desafío de convertirnos y generar nuevos interlocutores e interlocutoras. En otras palabras dejarnos interpelar por cuestiones que aún no tienen respuesta.

De dos males, el menor

Un acercamiento irreverente a la carta de Filemón

GUIDO MAHECHA*

INTRODUCCIÓN

En este acercamiento a la carta de Filemón voy a hacer cuatro observaciones preliminares antes de entrar a estudiar la carta desde una perspectiva particular.

La primera observación es una historia personal. Cuando trabajé en una escuela llegó un equipo de inspectores del ministerio de educación del gobierno a evaluar la escuela y sus procesos educativos. El equipo se mostró prepotente, conecedor, amenazador (podían

* Guido Mahecha es profesor en la UBL.

*Llamo
irreverente el
acercamiento
porque nos
permitimos dudar
de la solución
presentada por
Pablo...*

quitar la licencia) y dialógico, aunque en ningún caso el personal de la escuela prevaleció en sus opiniones. Se solicitó una carta de reconocimiento de la labor de los inspectores, lo que se hizo, agradeciendo el trabajo. Finalmente, la licencia fue negada. Agradecemos al equipo porque sabíamos que el mal podría ser peor, escogimos el menor pero seguía siendo mal.

Una segunda observación es en relación al acercamiento al texto bíblico -en nuestro caso el libro de Filemón- desde las ciencias sociales. Puede ser un método sociológico funcionalista y, en ese caso, valorar la aceptación del Onésimo esclavo-hermano como algo bueno para todo el sistema. O, desde el punto de vista dialéctico, puede concluir que, si bien el aceptar ser esclavo-hermano es relativamente bueno, podría ser peor. Pero este acercamiento sigue negando las posibilidades de un ser humano.

Para el estudio que sigue usamos los principios del análisis sociológico presentados por John Elliott, especialmente dos de ellos: a) los textos son producto de situaciones de conflicto que había que solucionar, y b) las soluciones presentadas para resolver situaciones inmediatas se convierten en soluciones universales transformándolas en ideología.¹

Llamo irreverente el acercamiento porque nos permitimos dudar de la solución presentada por Pablo, aunque reconocemos que otra solución podría haber sido más difícil. Pablo mantiene la situación: Filemón continua siendo el dueño de Onésimo y Onésimo sigue siendo esclavo, aunque con un tratamiento especial. Durante cientos de años esta solución ha sido aceptada como buena, pues era el mal menor, aunque seguía siendo un mal.

¹John H. Elliot. *Un hogar para los que no tienen patria ni hogar. Estudio crítico social de la carta primera de Pedro y de su situación y estrategia*. Estella: Verbo Divino, 1995.

El presente trabajo contemplará: aspectos generales de la carta, establecimiento de los grupos representados en la carta, análisis de la solución, y el desarrollo de una solución puntual a un concepto universal.

ASPECTOS GENERALES

La carta de Filemón es un ejemplo claro del género epistolar, que tiene una presentación de la persona que escribe (v 1-3), una acción de gracias (v 4-7), la presentación y solución de un problema (v 8-21) y saluciones finales (v 23-25).

La carta fue escrita cuando Pablo ya se consideraba anciano (v 9), y se encontraba prisionero. Es una de las cartas que se aceptan como originales de Pablo. La solución al problema de la esclavitud de Onésimo y su mala conducta, es lo que se podría esperar de un maestro judeo-cristiano, quien por su trasfondo, tanto judío como helenista, acepta la esclavitud como institución. Lo que está en discusión es si también como maestro cristiano debería aceptarla, ya que el perdón por la mala conducta ya era algo aceptado dentro de las iglesias, dado que Jesús había ordenado perdonar. La carta indica que la esclavitud continuaría dentro de las iglesias cristianas, con un matiz un poco diferente, como también lo enfatizan los códigos familiares de Colosenses y Efesios. Lo novedoso en el aporte del cristianismo fue que tanto Onésimo el esclavo como Filemón el amo, fueron convertidos a través del trabajo de Pablo y los dos son hermanos en el Señor (v 16).

La solución al problema de la esclavitud de Onésimo y su mala conducta, es lo que se podría esperar de un maestro judeo-cristiano, quien por su trasfondo, tanto judío como helenista, acepta la esclavitud como institución.

Las mujeres de la congregación son mencionadas con la “hermana Apia”, quien es nombrada junto con otro líder de la Iglesia, Arquipo. Los defino como líderes, pues probablemente la iglesia tendría más miembros -tanto hombres como mujeres y esclavos- pero sólo éstos son nombrados por su importancia dentro de la congregación, o porque Pablo los conocía. La “hermana Apia” también era una persona que había que tomar en cuenta para considerar el problema. La carta está dirigida a Filemón, Apia y Arquipo (v 2).

LOS GRUPOS REPRESENTADOS EN LA CARTA

Hubo por muchos años la tendencia a pensar que los escritos sagrados eran independientes de los problemas cotidianos de las personas que formaban las comunidades. Pensar que los escritos sagrados son testimonio de conflictos en las comunidades, nos parecía un tanto irreverente. El mensaje de Filemón parece simple, un esclavo fugitivo de una persona conocida por Pablo se encuentra con éste en la prisión, ya sea porque también estuviese prisionero o porque reconoce a Pablo y se acerca a él en la prisión. Pablo tiene que resolver o aconsejar una salida a la situación: sea entregarlo a las autoridades como esclavo fugitivo, conservarlo con él en sus prisiones o en su futuro trabajo o, tratar de encontrarle un futuro distinto. Finalmente, opta por enviarlo a su “legítimo dueño” con una carta de presentación.

1. Filemón y su grupo

El grupo representado por Filemón incluye a personas que tenían casa, uno o más esclavos, probablemente un pedazo de tierra que laboraban con sus esclavos para producir alimentos, y un compromiso

eclesiástico [ofrecían sus casas para la celebración litúrgica]. Dirigían la iglesia y es a ellos/as a quienes hay que convencer al tomar decisiones. La decisión que se tome en el caso de Onésimo, va afectar a las personas que tienen esclavos y son miembros de la comunidad, y cuyo papel económico en el sostenimiento de las comunidades es importante. La importancia de Filemón (y su grupo), se ve en la forma cómo Pablo trata de asegurar su colaboración en el caso de Onésimo. Le(s) dirige una carta bastante personal:

Amado Filemón (v 1)

Te recuerdo en mis oraciones (v 4)

Oigo del amor y de la fe que tienes (v 5)

Que tu la participación de tu fe sea eficaz (v 6)

Tenemos gran gozo y consolación en tu amor (v 7)

En ti hermano han sido confortados los corazones de los santos (v 7)

Tengo libertad en Cristo para mandarte (v 8)

Pero te ruego por amor (v 9)

Estoy viejo y prisionero (v 9)

Te ruego por Onésimo, mi hijo (10)

Quien es una persona útil (v 11)

Recíbelo como a mi (v 12)

Tú me debes servicios (v 13)

No quise hacer nada sin tu consentimiento (era el dueño) (v 14)

Si me tienes por compañero recíbele (v 17)

Si te debe yo lo pago (v 18)

Lo pagaré aunque me debes (v 19)

Confío en tu obediencia (v 21)

La decisión que se tome en el caso de Onésimo, va a afectar a las personas que tienen esclavos y son miembros de la comunidad, y cuyo papel económico en el sostenimiento de las comunidades es importante.

Las frases anteriores muestran un tipo de manipulación (semiótica) descarada que busca lograr que Filemón acceda a recibir a Onésimo como hermano en el Señor, como persona útil, como nuevo creyente, y con alguna experiencia tanto en el trabajo pastoral como en la interpretación de la palabra.

Nos tenemos que preguntar ¿por qué tanto trabajo de convencimiento para que se aceptara a Onésimo? Las siguientes ideas pueden ser parte de la respuesta a esta pregunta.

Filemón y su grupo formaban un grupo importante dentro de las comunidades cristianas. El aceptar de nuevo a un esclavo fugitivo dentro de la familia del dueño era vulnerar el sistema. Un sistema que se mostraba como civilizado, ordenado, lógico y con mucho éxito militar y económico [las legiones romanas imponían el orden y mantenían la ideología del imperio en prácticamente todo el mundo conocido].

Para la sociedad de la cual formaba parte Filemón y su grupo, estar dentro del sistema del imperio era lo sensato; fuera de las fronteras del imperio sólo existía el caos. En el sistema imperial había orden y leyes en todos los niveles, desde la familia y la casa, hasta la ciudad y el imperio. Fuera del imperio estaban los bárbaros, a quienes había que conquistar y enseñar las bondades del orden.

Podemos afirmar que todo el trabajo de convencimiento de la carta, muestra que había mucha resistencia a recibir un esclavo fugitivo, tanto por parte de un grupo de creyentes como Filemón, como –mucho más– por parte de círculos no cristianos. En otras palabras, Filemón no quería recibir a Onésimo y había la posibilidad

de que se aplicaran las leyes usuales en estos casos. Para complicar las cosas, la conducta reprochable de un esclavo fugitivo podría verse peor para el sistema, si el dueño lo recibía sin castigo y, más aún, si lo declaraba libre. En este contexto, Onésimo debería estar agradecido que, de los dos males o muchos males, el mal menor era el de ser recibido como esclavo-hermano.

Tenemos aquí el grupo que tiene el poder, que tiene relaciones con un líder carismático como Pablo, y a quien(es) Pablo trata con respeto y cuidado, y a quien no quiere contrariar sino ponerse de acuerdo con ellos. Vemos que Pablo y Filemón y su grupo se consideran iguales entre sí. En esta concertación, Onésimo no tiene ningún poder de decisión, ni siquiera de opinión, es y sigue siendo esclavo, aunque ahora sea cristiano.

Tenemos aquí el grupo que tiene el poder, que tiene relaciones con un líder carismático como Pablo, y a quien(es) Pablo trata con respeto y cuidado, y a quien no quiere contrariar sino ponerse de acuerdo con ellos.

Nos hacemos la pregunta ¿estaba conforme Onésimo con la decisión de Pablo? A la luz de lo anterior, diríamos que sí .. pero veamos el segundo grupo representado en el texto.

2. El grupo de Onésimo

Partamos diciendo que el texto no nos muestra en forma clara un grupo al lado de Onésimo. El grupo deseamos establecerlo a partir de sospechas, historia y ejemplos de iglesias en otros textos.

Respecto a los ejemplos de iglesias, Hechos 2:45 nos habla de la venta de propiedades por parte de los que tenían bienes y los repartían entre quienes tenían necesidad. Aquí vemos un grupo que tenía bienes y otro que no tenía. Si bien esto no muestra que había esclavos, ni que los esclavos estaban en pie de igualdad con las personas libres,

sí muestra que había igualdad y unanimidad. En Hechos 4:32 se repite parte de la situación y el resumen muestra nuevamente que la multitud “era de un corazón y un alma”, lo que incluiría pobres y ricos y, probablemente, esclavos y libres.

En los códigos familiares [Efesios 5:21-6:10, Colosenses 3:18-4:1, y I Pedro 2:17ss], encontramos por lo menos una señal de igualdad entre esclavos y amos. Efesios 6:9 dice: “Y vosotros amos, haced con ellos lo mismo, dejando las amenazas, sabiendo que el Señor de ellos y vuestro está en los cielos, y que para él no hay acepción de personas”. Colosenses 4:1 indica: “amos, haced lo que es justo y recto con vuestros siervos, sabiendo que también vosotros tenéis un Amo en los cielos”. Nos preguntamos: ¿qué entenderían por lo “justo y recto” cuando en Col 3:25 se dice “Mas el que hace injusticia, recibirá la injusticia que hiciere, por que no hay acepción de personas”?

Nuestro texto clave es Gálatas 3:28: “Ya no hay judío ni griego: no hay esclavo ni libre; no hay varón ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo”. Reconocemos que el texto está dado en un contexto de bautismo, pero no por ello pierde vigencia como verdad vivida por las primeras comunidades como resultado del ideal de igualdad presentado por Jesús y mantenido por las primeras iglesias.

En base a lo anterior, podemos afirmar que había una corriente dentro del cristianismo primitivo que enfatizaba la igualdad presentada por Jesús, basada en el concepto del Reino de Dios, y donde la idea de la esclavitud no tendría lugar. Es posible que los discípulos y compañeros de Pablo se ubicaran aquí, y que vivieran y enfatizaran esta enseñanza. Cuando encuentran a Onésimo en una prisión, no lo consideran esclavo sino un compañero de fe y de situación.

Con Pablo, Timoteo y los demás del grupo, Onésimo está disfrutando de libertad y llega a ser útil para Pablo y para todo el

grupo. Por ello consideran que será útil también para Filemón y la iglesia que está en su casa. ¿Desea Onésimo cambiar la situación de relativa libertad que tiene con Pablo y sus compañeros para volver a la casa de Filemón como esclavo? Imaginando las causas de su huída de la casa de Filemón, tenemos que pensar que, cualesquiera hayan sido las razones de su huída, Onésimo no estaba conforme con su situación de esclavo, ni aún en el caso de un amo bueno como Filemón. Tenía comida, techo, quizás respeto pero, aún así, no quería ser esclavo y decide huir. La posibilidad de huir fue siempre la solución para muchos esclavos/as que sufrían por el maltrato de sus amos. Cabe la posibilidad de que Onésimo comenzó a aprender sobre la igualdad de un amo cristiano y desea completarla. La decisión de huir por parte de un esclavo era una decisión de vida o muerte, ni las leyes de la época ni la conducta común de las personas, animaban la huída de los esclavos.

Partiendo de la información de la carta, el carácter de Onésimo no parece difícil. En la cárcel -ya fuese como prisionero o como visitante- busca al viejo Pablo, acepta sus enseñanzas, se convierte en su discípulo y acepta el papel al cual esta acostumbrado, el de servir. Sirve a Pablo como un criado personal.

Frente a la propuesta de arreglo entre Filemón y Pablo, Onésimo no opone resistencia, y sus amos concluyen que será útil tanto a Filemón como a la iglesia.

No encontramos ningún razonamiento de parte de Pablo que busca convencer a Onésimo que retorne donde su amo como esclavo. Pablo contaba con una aceptación sumisa por parte de Onésimo

...podemos afirmar que había una corriente dentro del cristianismo primitivo que enfatizaba la igualdad presentada por Jesús, basada en el concepto del Reino de Dios, y donde la idea de la esclavitud no tendría lugar.

La lógica del sistema fue más fuerte que las convicciones y el mensaje del Reino de Dios.

a lo planeado y organizado por él. Mientras que al poderoso, Filemón, hay que convencerlo a través del diálogo, al siervo simplemente se le ordena.

Tampoco encontramos una voz de defensa por parte de las personas creyentes que creían que Dios no hace acepción, y que todos los seres humanos son iguales. La lógica del sistema fue más fuerte que las convicciones y el mensaje del Reino de Dios.

ANÁLISIS DE LA DECISIÓN Y SUS CONSECUENCIAS

Con la decisión de colocar a Onésimo como hermano-siervo en la casa de Filemón, se ha solucionado un importante conflicto: la libertad e igualdad proclamada por Jesús, aceptada y predicada por Pablo y las comunidades cristianas primitivas, se acomoda dentro del sistema greco-romano opresivo sin causarle ni conflictos ni dificultades. Los creyentes con posibilidades pueden comprarse su esclavo o esclava, con tal de tratarlas/los con consideración, “dejando las amenazas”, ya que con el Señor no hay acepción de personas (cf. Ef 6:9). Si cuando llegan a las comunidades cristianas tienen esclavos/as, no hay que hacer mucho cambio, basta tratarlos como “hermanos” y “hermanas”.

La permanencia de la carta de Filemón dentro del canon: ¿tiene como finalidad luchar por un trato mejor para las personas esclavas? o ¿justifica la opresión de unas personas sobre las otras, tanto en las comunidades cristianas como en la sociedad en general? Seguramente mis lectores/as estarán pensando que estoy midiendo a Pablo con parámetros del siglo XXI; que para su época fue un gran adelanto

lograr que Onésimo no fuera puesto en la cárcel o ejecutado; que si hubiese dado otra respuesta más acorde a lo enseñado por Jesús, la Iglesia hubiese desaparecido; que manteniendo la igualdad de todos los seres humanos, el Imperio habría destruido la Iglesia; etc.

Quisiera responder a partir de cuatro ideas:

a) La Iglesia sobrevivió persecuciones graves por otras causas; si la iglesia es de Dios habría sobrevivido la libertad de los esclavos.

b) Pablo se olvidó que había ordenado “no os conforméis a este mundo” (Ro 12:2). Es decir, no os acomodéis al sistema.

c) Las enseñanzas de Jesús fueron radicales en muchos aspectos: sanó en sábado corriendo el riesgo de ser perseguido por el sistema religioso, habló con las mujeres y las aceptó como discípulas en contra de todo el sistema patriarcal judío, se puso a favor de los pecadores -aunque ello le valió la enemistad con las autoridades del templo-, puso en duda el derecho de Cesar a gobernar.

d) Por último, para muchos de los cristianos/as el acomodamiento de Pablo en el caso de Filemón y Onésimo parece sabio, probablemente porque nos ubicamos en la perspectiva del amo o del poderoso, y no en la perspectiva del esclavo oprimido y sin poder.

*...la libertad e
igualdad proclamada
por Jesús, aceptada y
predicada por Pablo
y las comunidades
cristianas primitivas,
se acomoda dentro del
sistema greco-romano
opresivo sin causarle
ni conflictos ni
dificultades.*

DE UNA SOLUCIÓN DE CONTEXTO A UNA IDEOLOGÍA

La iglesia cristiana aceptó la solución de Pablo como una respuesta inspirada por Dios a una situación enmarcada dentro de un contexto dado. Pasaron los años y los siglos y la situación no fue revisada ni actualizada, sino que lo que fue bueno o aceptable para las congregaciones del siglo primero, se convirtió en regla para la iglesia por cerca de 1800 años. Los intereses de un grupo prevalecieron sobre las enseñanzas de Jesús, sobre el pensamiento innovador de Pablo y sobre las aspiraciones de los y las esclavas.

Si por una circunstancia dada una persona llegaba a convertirse en esclava [nacía como esclava porque sus padres habían sido botín de guerra, o porque el sistema económico los obligaba a vender un familiar como esclavo/a para pagar deudas], no encontraba en el cristianismo un mensaje de buenas nuevas sino, más bien, un sistema sofisticado de domesticación que las mantenía como esclavas.

La ideología establecía que había personas mejores que otras, y con una mayor aceptación por parte de Dios. Esas personas nacían en hogares de gentes libres, que tenían mejores condiciones económicas, o que –se creía– eran designadas por Dios para gobernar a los demás. Esas personas privilegiadas, recibían el nombre de amos y tenían derecho sobre sus propiedades, dentro de las cuales estaban sus esclavos.

...lo que fue bueno o aceptable para las congregaciones del siglo primero, se convirtió en regla para la iglesia por cerca de 1800 años.

“Dios estaba a favor de las personas ricas”, pues su palabra garantiza sus propiedades, independientemente de la forma como hayan adquirido tales bienes. El rey que mató a sus

padres o familiares (Herodes) con el fin de gobernar, legitimó su derecho de dominio sobre otras personas. El dueño de esclavas que engendraba hijos/as de sus esclavas, legitimaba su derecho tanto sobre la esclava como sobre los hijos.

Este estado de cosas era aceptado si se cumplían ciertos requisitos mínimos, a saber: “no ser demasiado duros con los esclavos” o, cuando los amos eran creyentes, aceptar a los esclavos como sus hermanos/as. Pero quienes tenían el poder, definían las reglas. Definían también qué significaba “ser duro con el esclavo”. Para algunos amos creyentes, darle una paliza a un esclavo por alguna falta era mostrarle amor, pues podía haberlo matado a golpes y, en cambio, le había dejado con vida.

CONCLUSIONES

Las personas poderosas pueden cambiar y Pablo sabía como ayudarles a cambiar. Filemón, en vez de condenar, aceptó a Onésimo como hermano en el Señor. Quien tiene algún tipo de autoridad y poder úselo para ayudar y servir.

Las personas sencillas, con poca educación y una historia de esclavitud y deshumanización pueden cambiar y crecer, si se les permite ser personas y sujetos de su propia historia. Onésimo el esclavo, inútil y quizás ladrón, llegó a ser una persona igual a su amo.

Ninguna situación justifica el esclavizar a otro ser humano, sea el miedo al caos fuera del sistema, la supervivencia del sistema o nuestra supervivencia dentro del sistema. Defendemos de muchas maneras nuestro

*El sofisma de que
todos y todas somos
iguales ante Dios
es un engaño que
disfraza la opresión y
la discriminación...*

sistema porque nos brinda seguridad y un aspecto de racionalidad. Con miras a esto sacrificamos muchas veces a personas, simplemente porque no tienen el poder de defenderse y su sacrificio nos garantiza el bienestar obtenido en el sistema.

No podemos justificar la violencia contra las mujeres comprándoles flores, o dedicándoles un día, ni podemos justificar la opresión o esclavitud cambiándole el nombre o llamándolos/as hermanos y hermanas. El sofisma de que todos y todas somos iguales ante Dios es un engaño que disfraza la opresión y la discriminación, pues Dios nos hizo iguales ante Dios, ante nosotros mismos y ante las demás personas.

¿Dónde está el cordero?

Revelando silencio, ausencia, trampa, violencia (Gn 22,1-19)

MARÍA CRISTINA VENTURA CAMPUSANO*

*Una mujer asegura sobre
las piernas, como una Pietà,
el hijo de quince años muerto por la policía,
es hijo único, aquel que le hizo una colecta
para el sustento en el basurero de la ciudad;
está desesperada y ya no llora más
porque se le secaron las lágrimas;
pero está profundamente desolada...¹*

* María Cristina Ventura es profesora en la UBL.

¹ Leonardo Boff. *Ecologia Mundialização, Espiritualidade*, São Paulo: Editora Ática, 2ª. Edición, 1996, 135 (traducción propia).

*La manera de
enfocar la
religión también
está relacionada
con las prácticas
de violencia.*

Es desolador continuar hablando de violencia. Desolador porque muestra que ésta continua existiendo en la mayoría de los países latinoamericanos y del mundo. Y esta violencia continúa teniendo como objeto a niños y niñas, niños y niñas sin expresión. Mujeres y hombres que optan por el silencio o son silenciadas frente a una práctica que parece no tener fin, que parece surgir y extenderse desde las propias prácticas culturales e institucionales a través de las cuales las sociedades se definen.

La manera de enfocar la religión también está relacionada con las prácticas de violencia. Dentro de los estudios religiosos, y específicamente desde el estudio de la Biblia, proponemos una lectura de los textos que nos permita develar la violencia, no sólo en actos de muerte y barbarie, pero también desde los silencios, las ausencias, y sobre todo, desde las preguntas, en alta o baja voz, que hacen las víctimas de la violencia ejercida por otros.

DESDE LA ESPECIALIDAD DEL TEXTO

Gén 22 forma parte de los relatos que tratan las historias de Abraham y Sara, Gén 12-25. Existe una situación especial en Gén 22,1-19, aunque no es una situación nueva en su totalidad. Se trata de Abraham, haciendo práctica de su “temor” -o como se acostumbra decir, de su fe (v 12e)- en Yahveh. Ese temor, en esta ocasión, se pone en evidencia a través del intento de sacrificio de Isaac, “su hijo, su único” (v 12).²

²Según Milton Schwantes, Gén 22,1-19 tiene su paralelo y contraste en 21,1-21. Pues en el primer texto estaba en juego la vida de Ismael, aquí se trata de la defensa del niño Isaac, un relato paradigmáticamente antisacrificial. (cf. “Estos son los descendientes de Teraj” – Introducción a Génesis 12-25” en *RIBLA* 23, Quito: RECU, 1996, 46).

Sugerimos entender violencia no sólo como fuerza física que produce herida o daño, sino también como estructuras ocultas de opresión y represión que llevan a afirmar la dimensión crítica de desigualdad de poder o, como afirma Hannah Arendt:

*al hablar de poder y violencia, estamos hablando de cosas opuestas; la afirmación absoluta de la segunda significa la ausencia del primero. La desintegración del poder deja pasar la violencia.*³

Abraham, en su afán por cumplir los “deseos de Dios”, comete violencia contra Sara, Abimelek, Ismael y su madre Agar. Esta vez, el intento es matar al hijo de la promesa. ¿Cuál será el interés del redactor en presentarnos estas prácticas de Abraham? ¿Por qué no se habla de estas prácticas como prácticas violentas? ¿Por qué el silencio o la ausencia de Sara en esta narrativa? ¿Se trata del temor de Abraham o del temor de Dios, de que Abraham cometa violencia? Estas y otras preguntas, que iremos respondiendo en el desarrollo de este ensayo, nos mueven en esta reflexión.

Al trabajar los textos bíblicos siempre tenemos que intentar explicar cosas como el escenario, el carácter y el motivo. Y sobre todo intentar decir sobre lo que las historias significan y tienen para enseñarnos. Las historias no son para entretenernos pero sí para desafiarlos al diálogo. Se debe tener presente que esto no significa que sean relatos históricos. Ellas no son reportes cuidadosos de lo que sucedió. Más bien se trata de sagas.⁴ Sus autores no son

³Hannah Arendt. *Sobre a violencia*. Rio de Janeiro: Delumará, 1994, 38,42.

⁴Que antes de ser fijadas por escrito, fueron transmitidas por largo tiempo de persona a persona, sufriendo múltiples influencias en este proceso. Como afirma Werner H. Schmidt: “simultáneamente sólo entran en escena dos o tres personajes (ley de dualidad o trinidad). Cuando aparece una tercera figura, otra tiene que retroceder para segundo plano”. (Ver *Introdução ao Antigo Testamento*. São Leopoldo: Rio Grande do Sul, 1994, 67).

historiadores, pero sí contadores de historias, así ellos no ofrecen verdades históricas, sino verdades de vida. Por eso, preferimos hablar de memorias antiguas con las que se puede dialogar a partir de realidades actuales.

ESCENARIO, PERSONAJES Y ACCIONES

Estamos delante de un texto, como la mayoría de los textos bíblicos, androcéntrico. Un texto más en el que la voz de la mujer no se escucha.⁵ Se trata de una historia de hombres, relacionada con la amenaza de muerte y sacrificio, ¡el sacrificio de un niño!

En ese sentido, para poder encontrar la presencia femenina en un texto dominado por lo masculino, es necesario que prestemos atención a lo que no domina, a las marginalizaciones. ¿Sería, entonces, este texto característico de memorias de mujeres que cuentan como se tramam violencias contra niños apoyados en un “mandato de Dios”? Es probable que para acercarnos a una respuesta a esta cuestión sea necesario suprimir paradigmas de lecturas que ya han sido impuestos y usados incansablemente por hombres y mujeres.

⁵ Athalya Brenner nos recuerda que los textos que forman el libro de Génesis representan poderosos documentos culturales. De todas maneras, alguna forma de “antilectura” es inevitable cuando se buscan comprender los signos culturales del Génesis. (“Introdução” en Athalya Brenner (organizadora). *Génesis – a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo: Paulinas, 1995, 13 (Título original de la obra: *A Feminist Companion to Genesis*).

EL TEXTO DELANTE DE OTROS TEXTOS

Gén 22 comienza con la expresión “y sucedió después de éstas cosas” (v 1a), marcando un momento distinto a los anteriores. Sin embargo, existe estrecha relación entre los capítulos 21 y 22. Ambos hacen parte del bloque Gén 12-25 que trata sobre la historia de patriarcas y matriarcas. Y además, en los dos se trabajan cuestiones muy concretas, relacionadas a las experiencias de vida. Sin embargo, ambos tienen su autonomía: en el cap. 21 tenemos la historia de las madres [Agar y Sara] y los dos niños [Ismael e Isaac], mediados por Abraham que está de acuerdo con la expulsión de Agar e Ismael su primogénito. En relación a la situación de los niños, se puede afirmar que en el cap. 21 la vida de Ismael está amenazada por la expulsión, en el cap. 22 es la vida de Isaac la que está en peligro.

...para poder encontrar la presencia femenina en un texto dominado por lo masculino, es necesario que prestemos atención a lo que no domina, a las marginalizaciones.

Dos de las figuras del cap. 21 en esta ocasión son el centro: Isaac y Abraham.⁶ El cap. 23 continúa con la historia de la muerte de Sara y la compra del terreno para su sepultura por parte de Abraham, y por medio de esa compra parece obtener el derecho de ciudadanía en Canaán (Gén 23, 17-20).

⁶Según Werner H. Schmidt, un trazo común de las sagas, especialmente de la época de los patriarcas, es que simultáneamente solo entran dos o tres personajes (ley de dualidad o trinidad). Cuando aparece una tercera figura, otra tiene que retroceder para segundo plano (*Introdução ao Antigo Testamento*, 1994, 66).

LLEVA, POR FAVOR, A TU HIJO

Todo indica que la novedad en el cap. 22 está marcada por la experiencia de prueba a que parece ser sometido Abraham por parte de Elohim,⁷ “y Elohim puso a prueba a Abraham” (v 1b). El v 2 cuenta sobre lo que debe hacer. Es Elohim quien pide:

²Y dijo:

“lleva, por favor, a tu hijo, a tu único,
que amas, Isaac
y camina hacia tierra de Moriá
y haz subir allá holocausto sobre una de
las montañas que yo te diga.

El término *nissá* “probar” tiene el sentido de conocer una persona o un objeto. Y forma campo semántico con los verbos: *bachan* que tiene un fuerte carácter cognitivo; *haqar* que refiere a investigación intensiva, a través de examinar, actuando para conocer; *sarap* originalmente denota el proceso usado para examinar la calidad de metales preciosos. Todos estos verbos teológicamente revelan alguna cosa con lo escondido a ser revelado y conocido.⁸

¿Qué será lo que se quiere conocer sobre Abraham? Parece que sus actuaciones, hasta el momento, no han sido suficientes para que sea conocido por Elohim. Abraham parece ser un personaje escondido y a ser revelado por Elohim.

⁷ Werner H. Schmidt entiende que Gn 20-22 corresponde al complejo textual más extenso del Eloísta donde se puede aprender mejor su método de trabajo. Según este autor, el Eloísta no contenía ninguna historia de los inicios sino que comienza con la historia de los patriarcas (*Introdução ao Antigo Testamento*, 1994, 86).

⁸ Helmer Ringgren, *nissá* en G. Johannes Botterweck, Hermer Ringgren and Heiz-Josef Fabry. *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. IX. Grand Rapids: Eerdmans, 443-444.

Se trata de un pedido cargado de movimiento, lo que sugiere desestabilización, mudanza: “lleva”, “camina”, “haz subir”. Todas ellas, acciones que Abraham debe realizar con la guía del propio Elohim, “sobre una de las montañas que yo te diga” (v 2e). El pedido es específico. No se quiere ningún error: “lleva a tu hijo, a tu único, que amas, Isaac” (v 2b), en paralelo con la frase, marcada por la forma hifil, “y haz subir allá holocausto (animal a ser quemado)... (v 2d).

Abraham está firme en su decisión de cumplir la voluntad de Dios. Lo que parece ser una cualidad es llevado a la acción, como muestra el v 3. Aquí la identidad de “patriarca”, dueño de “su asno”, “sus jóvenes”, “su hijo”, aparece lista para la acción:

³ Hizo levantar temprano (madrugar) Abraham, en la mañana
y ensilló a su asno
y tomó a dos de sus jóvenes junto a él
y a Isaac su hijo
y partió leñas de holocausto (animal a ser quemado)
y se levantó (permaneció)
y caminó hacia el lugar que dijo para él el Elohim.

Sin ningún cuestionamiento Abraham comienza a cumplir el pedido de Elohim. Parece no tener dudas. El hecho de ser dueño de los animales y las personas le facilita su tarea. Y esta situación permite recordar que “la violencia posee un carácter revelador de estructuras de dominación, ya sea de clase, grupos, individuos, etnias, generación, género o naciones”.⁹ Y esa dominación deriva del poder que se ejerce por imposición arbitraria sin dejar opciones. Opuesto al poder que permite la autoridad, la posibilidad y la potencia, que hace posible el ser sujeto.

⁹ Eurides Alves de Oliveira, “Violência de Gênero Ritualizada” em *Revista Mandrágora*, n.7/8, Netmal: Universidade Metodista de São Paulo, 2001/2002, 99.

*Es precisamente
el encogimiento
del poder; la
impotencia, lo
que genera
violencia.*

Todo indica que Abraham tiene, de hecho, poder sobre aquello que posee; la repetición del término *yad* que puede ser traducido como “mano”, pero también como “poder” nos puede ayudar a explicar esto (v.6 y 10):

⁶Y tomó Abraham la leña del holocausto
y colocó sobre Isaac su hijo
y tomó en su mano (poder) el fuego y el cuchillo
y caminaron los dos juntos.

¹⁰Y dejó libre (soltó) Abraham su mano (poder)
y tomó la provisión (comida) para matar a su hijo.

En la combinación de violencia y poder se puede afirmar que el dominio por la pura violencia surge desde donde el poder está siendo perdido. Es precisamente el encogimiento del poder, la impotencia, lo que genera violencia.¹⁰ Hasta el momento, el ambiente parece oler a violencia, donde el sujeto es tratado como cosa, caracterizándose por la inercia, por la pasividad y el silencio. Silencio que, como afirma Marilena Chauí, oculta el miedo y la culpa.¹¹

Llama la atención el coraje de Isaac, el niño, que tranquilamente pregunta:

⁷Y dijo Isaac a Abraham su padre,
y dijo, “padre”
y dijo: “qué hijo mío”
y dijo: “ea! El fuego y la leña. ¿Y dónde el cordero para el holocausto?”

¹⁰Hannah Arendt, *Sobre a violência*, 42.

¹¹Marilena Chauí, “Debate sobre mulher y violencia” en: Ruth Cardoso (organizadora). *Perspectivas Antropológicas da Mulher*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, 35-36.

Así, se quiebra el silencio, el poder se disloca, se hace visible también a través de Isaac. La partícula *hiné* traducida por “eal”, trae novedad, pero está en relación con lo dicho anteriormente. En esta ocasión parece revelar la palabra como recurso cuestionador de las acciones realizadas y posibles de realizar. De esa forma, se evidencia que Isaac no es cómplice, pero tampoco es víctima pasiva. Isaac se sorprende y nos sorprende con su actuación. Su pregunta nos revela, más fuertemente, que hay peligro. Y él lo intuye. Dentro de la diversidad de contenidos que caracteriza la narrativa, no se puede dejar de lado que el sacrificio del niño es tema marcante. La violencia contra el niño amenaza e invade los espacios donde él transita, pero también es amenaza a sus emociones, sentimientos y valores.

Por medio de la pregunta Isaac pone al descubierto el verdadero significado de las acciones de su padre: “el levantarse temprano”, “el tomar la leña”, “el tomar el fuego y el cuchillo”. Todos aparecen como falsas acciones que a fin de cuentas procuran amenazar la vida del niño. Y él lo descubre. ¡Descubre a Abraham!

¿Y qué de Sara? Hasta el cap. 21 vemos su actividad y firmeza en la defensa de su hijo y sus derechos. ¿Por qué no está para decir alguna cosa sobre el peligro que parece correr su hijo? En Gén 11,30 Sara es estéril, viene el nacimiento milagroso de Isaac, como indicado en Gn 21,1. Y habiendo afirmado “Dios me ha dado de qué reír; todo el que lo oiga se reirá conmigo” (21,6), ahora el hijo de la esperanza de reír, el de la promesa, está en peligro, a punto de ser sacrificado y Sara está ausente.¹² Aquí voz es

*Por medio de la
pregunta Isaac
pone al descubierto
el verdadero
significado de las
acciones de su
padre...*

¹²W. Lee Humphreys afirma que en ese escenario de violencia esperaríamos que Sara desafiara esa prueba de quien ella definiría como un Dios salvaje y violento, pero no es permitida dentro del episodio. Después de que ella fue agraciada con un hijo,

ahora silencio, voz silenciada. La próxima vez que aparece Sara está muerta, en 23,1-2.

En los estudios de género, puestos como categoría relacional, es abordada la trama en que se constituye la relación conyugal, viendo la mujer no simplemente como víctima, sino como co-participante. La violencia es violación de libertad y del derecho de alguien de ser constituyente de su propia historia. La ausencia de autonomía a no hablar, no pensar y no actuar retira la condición de sujeto.

Sin embargo, aunque no podemos decir que Sara es cómplice, pues no tenemos ni siquiera una palabra de ella, tampoco es nuestra intención pensarla como víctima pasiva. Por lo que conocemos de la historia de mujeres en el Israel antiguo y, principalmente, las matriarcas, ellas tuvieron voz y papeles de resistencia centrales en las narrativas. Por eso, podemos afirmar que hasta en el silencio se resiste, lo que no excluye la existencia de ausencia y de violencia conyugal doméstica que pueda existir dentro y fuera del texto.

El contexto de la práctica sacrificial reflejada en el texto es mucho más amplio. Reconocemos que nos estamos moviendo en un ambiente peligroso, de sacrificios de personas, principalmente de niños. Es por eso, que no conviene situar el texto en tiempos muy antiguos, antes del período tardío de la monarquía. En los siglos VIII y VII a.C. se debatía sobre el sacrificio de personas, de niños.¹³ Así lo muestran textos como 1Re 16,34 y 2 Re 3,27.

ahora le quitan el niño: es dejada fuera de escena, tanto por Abraham como por Dios y por el narrador. (*The Character of God in the book of Genesis – A Narrative Appraisal*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001, 143.

¹³ Milton Schwantes, “No extiendas tu mano contra el niño – Observaciones sobre Génesis 21 y 22” en *RIBLA 10*, San José: DEI, 1991, 40.

En ese contexto, recordamos también, en los textos pertenecientes al círculo de Elías y Eliseo, la voz de mujeres defendiendo o denunciando la muerte de sus hijos. Casos como “la resurrección del hijo de la viuda” (1 Re 17,17-24); “el hijo de la Sunamita” (2 Re 4,8-37) y la fuerte denuncia por parte de las madres que tienen que comer a sus hijos (2 Re 6, 24-31). Todos estos textos ponen en evidencia la preocupación, por parte de las mujeres de denunciar la vida amenazada de los niños. Pero tenemos también textos que muestran prácticas de sacrificios realizadas por los reyes (2 Re 16,3; 21,6; 1 Re 16,34).

Descubrimos, entonces, que la violencia a la que se hace referencia en nuestro texto no es sólo algo individual, pero si estructural.

Esta situación revela que Gén 22 tiene que ser leído, necesariamente, en relación a esos otros textos. Descubrimos, entonces, que la violencia a la que se hace referencia en nuestro texto no es sólo algo individual, pero si estructural. Son las propias estructuras socio-políticas y religiosas que mueven y promueven la violencia.

UN MOVIMIENTO QUE DA UNA NUEVA POSIBILIDAD — DIOS ES OTRA COSA!

Nos llama la atención el silencio no sólo de Sara, sino la falta de cuestionamiento de Abraham. Él se limita durante varios momentos a responder “estoy aquí” (v 1.7.11) y a dar órdenes a sus siervos. Pero, parece que no basta estar ahí, o actuar rutinariamente. Debe haber un cambio de actitud, una nueva manera de pensar. Para algunos autores esta actitud de Abraham muestra su fe en Dios. Cuestionar a Dios sería un acto de soberbia. En ese sentido, autores como Félix

García López afirman que: “como cualquier padre, Abraham estaría tentado a aferrarse a su hijo y a negarse a sacrificarlo. De haber actuado así, habría mostrado que el apoyo de su fe no estaba en Dios, sino en su hijo; habría preservado a su hijo, pero no habría garantizado el futuro prometido por Dios... Abraham renuncia a la lógica humana”.¹⁴

Sin embargo, esa interpretación parece reducir el texto a un sólo sentido, con una teología que afirma el sacrificio y el sufrimiento para llegar a Dios. Esto corresponde a una imagen de Dios, presente también en el narrador, que no parece tan poderoso, pues desconoce cuál será la verdadera actuación de Abraham, a quien tiene que poner a prueba, a quien una imaginaria que conoce bien, desde el llamado que a él hizo en Gén 12.

Sugerimos, entonces, observar todo el movimiento que a nivel literario el propio texto trae. Esto nos ayuda a estar atentas a cuestiones como las dichas en v 11-12. Lo que puede ser indicación de que, primero, nuestro texto revela una diversidad de generaciones redaccionales que intentan recoger en diferentes momentos experiencias y memorias muy antiguas. Y segundo, la imposibilidad de reducir el texto a un solo sentido.

Lo sucedido en v 11-12 nos muestra que la actuación divina tiene en el texto una importancia capital:

11 Y llamó hacia él mensajero (ángel) de Yahveh desde los cielos
y dijo: “Abraham, Abraham”
y dijo: “estoy aquí”.

¹⁴Félix García López. *El pentateuco – Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia*. Navarra: Verbo Divino, 2004, 108-109.

12 Y dijo El (Dios máximo, poderoso):

“deja libre tu mano (poder) hacia el niño
y no hagas para él cualquier cosa.

Es que, en este momento (ahora) te conozco

Es que temeroso de Elohim tu

Y no negaste (retuviste) a tu hijo, a tu único, de mi parte (sacrificio).

Estamos frente a una narración teológica. La propuesta novedosa y su repercusión trascienden lo teológico. Aquí hay una total negación del pedido hecho en el v 2. Podemos afirmar que v 11-12 están en relación de oposición con v 2. Se trata de un contra-llamado.

Desde el punto de vista cultural, el sacrificio es un tema teológico. Y por otros textos conocemos que las divinidades, y entre ellas Yahveh, exigen sacrificios humanos (Ex 22,28-29; Jos 11,30-40).¹⁵ Sin embargo, la novedad de Gén 22 está en criticar la práctica sacrificial que es socio-cultural, política y teológicamente fundamentada: el niño cuestiona; Abraham reorienta el poder que tiene hacia la preservación de la vida. Y con esa actitud consigue “ver”. “Ver” en movimiento.

13 Y levantó Abraham a sus ojos

y vio

y, ea! Cordero

después agarrado en zarza en sus cuernos

y fue Abraham

y tomó el cordero

e hizo subir para holocausto, en vez de su hijo.

*...la novedad de
Gén 22 está en
criticar la
práctica
sacrificial que es
socio-cultural,
política y
teológicamente
fundamentada...*

Isaac tiene la capacidad de desvelar las intenciones de Abraham (v.7). Este elemento,

¹⁵ Morton Smith afirma que Israel divide elementos teológicos con las otras religiones del antiguo Medio Oriente. (Citado por Leo D. Lefebvre. *Revelation, the Religions, and Violence*. New York: Orbis Books, 2000, 28).

junto con la transformación de Abraham revelada al descubrir al animal para el sacrificio, permiten afirmar que con la doble acción, la del niño y la de Abraham, se rompe la lógica del sacrificio impuesta por una sociedad sacrificial. Y se desestabiliza, al mismo tiempo, la ideología del héroe promovida por la teología patriarcal, unívoca. Así, más que hablar de la fe de Abraham, preferimos destacar la fe, la creencia práctica en la vida, de Isaac y la conversión de Abraham a esta fe.

Entonces, la orden de desactivar el sacrificio aparece orientado por la propia divinidad. Pasa el peligro de creer que el sacrificio de Isaac podría ser una exigencia de Dios. Es aquí que se experimenta el “temor” en Dios, en vencer ese peligro.¹⁶ Por eso la afirmación: “es que temeroso de Elohim tú” (v 12d). Dios de vida, que no quiere sacrificios humanos, ni de ningún tipo, reconoce a quien “deja libre el poder de matar”. Reconoce a quien no mata, no violenta y como resultado, a quien no niega o retiene la vida de su parte. Es sólo de esa manera que puede haber bendición de parte de Dios (v 17-18).

Este reconocimiento de “no a la muerte”, “no a la violencia”, es posible si nos movemos, nos desestabilizamos. Sólo si pensamos y sentimos a Dios de otras maneras, si desencapsulamos lo divino, podemos ver otras posibilidades.

Es en el camino, en el caminar juntos, con los niños y niñas, que puede ser reconocido que “*Elohim ve/provee*” (v 8). Abraham parece que consigue reconocer esto en el camino y en el caminar. Es así que podemos entender la expresión, que revela no sólo confianza, pero también disposición de... “yo y el niño caminaremos hasta aquí” (v.5).

¹⁶Franz J. Hinkelammert afirma que en un mundo sacrificial, la tentación será creer que Dios no pueda exigir el sacrificio de Isaac. (*Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*. San José: DEI, 1991, 26.

Es tener la certeza de que en el camino de ida algo nuevo surgirá, lo cual permitirá el regreso. Y finalmente poder afirmar:

No es verdad! Dios no desea nuestro sufrimiento. Ni el sufrimiento de tantos niños y niñas en Costa Rica, en el Caribe, en Latinoamérica, en el mundo. Dios quiere que las niñas, niños, personas adultas vivamos. Dios no desea que se abra mano de la vida, pero sí que valoremos la vida nuestra y la de los demás, especialmente la de aquellas personas vulnerables.

...más que hablar de la fe de Abrahám, preferimos destacar la fe, la creencia práctica en la vida, de Isaac y la conversión de Abrahám a esta fe.

Como una manera de revelarse a esa sociedad que sacrifica niños y niñas, reconocemos las denuncias que revelan prácticas violentas. Pero, principalmente, denuncias a través de voces que manifiestan que Dios no quiere sacrificios ni violencias. Propuestas que con coraje revelan nuevas relaciones sociales que priorizan el valor de la vida de todas las personas, de todos los niños y niñas.

El texto que analizamos nos desafía a preguntar por los niños que no son Isaac, por los niños y niñas negras, blancos, empobrecidos, que no tienen techo seguro, que no tienen el pan de cada día, que no tienen derecho a la educación. Niños y niñas que aprenden a ser violentos siendo víctimas de violencia sexual, económica, estructural. Niñas y niños que hacen preguntas frente a la violencia de que son víctimas, pero que no son escuchadas. Violencias físicas o psicológicas, experiencias causantes de desolación no sólo de las propias niñas y niños, sino de toda la sociedad.

Amnón y Tamar o “El triunfo de la justicia poética” Un estudio de motivos en 2 Sam 13

JOSÉ E. RAMÍREZ-KIDD*

Las grandes hazañas no proveen siempre los mejores ejemplos de virtud o de vicio en la vida de los seres humanos. En algunas ocasiones, un hecho del momento, una expresión o un gesto pueden decirnos más acerca del carácter y las inclinaciones de una persona que grandes logros, batallas sangrientas u otras acciones de esta naturaleza. Por ello, del mismo modo que los pintores de retratos prestan más atención a las líneas y rasgos del rostro que a otras partes del cuerpo, debe concedércenos el que, a la hora de caracterizar la vida de nuestros personajes, atendamos con mayor cuidado a los rasgos e indicaciones del alma humana. Debe recordarse que describimos vidas, no meras historias .. [Plutarco. *Vidas Paralelas*, Prólogo a la vida de Alejandro].¹

* José E. Ramírez-Kidd es profesor en la UBL.

¹ Plutarco. *The Lives of the Noble Grecians and Romans*. [The Dryden Translation]. Chicago: William Benton Publishers, 1952; cita tomada de la vida de Alejandro, p. 541, traducción propia.

Un hecho de circunstancia en la corte de David ilustra bien estas palabras de Plutarco. 2 Sam 13 menciona la violación de Tamar en el marco de una pugna familiar por el poder político. La acción de Amnón, ‘un hecho del momento’ -en palabras de Plutarco-, interesa por su valor simbólico. ¿Qué subyace en esta acción violenta del hijo del rey hacia una persona débil frente a él, encarnada en este caso por la figura de una mujer, Tamar? ¿De qué modo se reivindica la justicia en este caso?

Durante los últimos meses de David como rey de Israel, persiste la duda sobre quién será su sucesor. El tema se discute, ninguna ley lo define, ningún profeta se pronuncia al respecto, el rey calla. La incertidumbre crece en distintos círculos, las relaciones entre los hijos del rey se vuelven tensas. David mismo parece incapaz de tomar una decisión al respecto. Las costumbres del pueblo lo obligarían a definirse por su hijo mayor. Sus sentimientos de padre parecen inclinarlo en otra dirección. Betsabé, con quien él mismo ha vivido en el pasado un drama similar a esta violación, promueve –bajo presión- al hijo que resultó de este “affaire”; pero Salomón es el hijo menor. Como contendientes por el trono quedan sólo Amnón [primogénito] y Absalom [tercero en línea].

De pronto, lo inesperado se presenta: Amnón viola a su media-hermana Tamar, hija de su padre y hermana de sangre de Absalom.² Usa su poder, como primogénito, en detrimento de una persona débil

²La discusión en torno al hecho de si la falta involucrada en este relato se refiere a la violación, el incesto o a una combinación de ambos, no tiene incidencia directa para el contenido de este artículo. Sin embargo, en vista de la alternativa puesta en labios de la misma Tamar [v 13b], parece poco probable que la falta de fondo sea el incesto. Para la discusión del tema cf. William W. Propp. “Kinship in 2 Samuel”. *Catholic Biblical Quarterly* 55 (1993), 39-53 y P. Kyle McCarter. *II Samuel*. [AB 9]. New York: Doubleday, 1984, 322-324.

... Dios calla, ningún profeta interviene, el narrador no se pronuncia.³ Tamar desaparece de la escena. Nunca más volvemos a escuchar de ella.⁴ ¿Quedará este hecho impune?

2 SAM 13: ¿UNA TRAGEDIA EN LA BIBLIA?

Esta narración, cargada de una profunda dinámica psicológica, muestra que si bien en el Israel antiguo se ignoraba mucho acerca de cómo funcionaba “científicamente” la conducta humana⁵, no se carecía de la intuición vital sobre las complejidades del alma humana. El hecho provocado por Amnón, es mucho más que un incidente aislado de la corte. Esto lo muestra la importante combinación de motivos literarios presentes en este relato: la rivalidad entre los hermanos, las luchas internas por la sucesión al reino, el autocontrol como prueba

*El hecho
provocado por
Amnón, es
mucho más que un
incidente aislado
de la corte.*

³Llama la atención que, siendo éste un hecho tan dramático, no haya valoración teológica alguna por parte del narrador. Según G. von Rad, en la “Historia de la Sucesión al Trono” [HST] se da una “mundanización” en la concepción de la historia. Sólo en tres momentos habla el narrador de Dios, mostrando una relación directa entre éste y los acontecimientos históricos: 2 Sam 11,27; 12,24 y 17,14, cf. Gerhard von Rad. *Estudios sobre el Antiguo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1976, 163-176.

⁴La mención de Tamar que encontramos en la lista de descendientes de David en 1 Crón 3,9 no agrega nada sobre ella, ya que está basada precisamente en las listas de 2 Samuel. Sobre la composición del material genealógico en 1 Crón cf. H.G.M. Williamson. *1 and 2 Chronicles*. [NCBC]. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing House, 1987, 17-21 y 56 y Jacob M. Myers. *1 Chronicles*. [AB 12]. New York: Doubleday, 1981, XLIXss y 19.

⁵Las emociones fuertes como la depresión y la ira, eran explicadas a partir de intervenciones extra-personales [espíritus malos enviados por Yahvé, Jue 9,23; 1 Re

*La narración termina
con la muerte de
Amnón y Absalom,
sacrificados –ambos- a
una fuerza que se les
impone inexorablemente,
la justicia de Dios,
contra la cual ellos
–torpemente- se
han rebelado.*

de idoneidad para la función real, la fuerza incontrolable de las pasiones humanas, el tabú del incesto, la venganza que culmina con la muerte del hermano, la fuerza inexorable del principio del talión, que acarrea sobre David un mal semejante al cometido anteriormente por él [cf. 2 Sam 12,11]. Aquí se trata, evidentemente, de algo más que ‘un hecho del momento’.

La narración tiene los rasgos esenciales de toda tragedia clásica: los protagonistas [seres excepcionales en función de un rasgo particular, en este caso, su rango social], se ven enfrentados de manera inevitable por una situación que conduce a un desenlace fatal. La narración termina con la muerte de Amnón y Absalom, sacrificados –ambos- a una fuerza que se les impone inexorablemente, la justicia de Dios, contra la cual ellos –torpemente- se han rebelado. De igual modo que en la tragedia griega, el afán humano, desconociendo los límites de su condición mortal, intenta apropiarse –indebidamente-, de lo que no le corresponde. Corre el riesgo de incurrir en una falta grave: la extralimitación.⁶ En este punto, el relato bíblico roza la tragedia griega:

22,23], que provocaban estas reacciones en la persona. El entusiasmo, bajo el cual una persona era capaz de hacer cosas que “normalmente” no hacía, era visto de igual modo, como una posesión temporal de un espíritu que –circunstancialmente- actuaba “en la persona” y la hacía capaz de proezas, de otro modo, inexplicables, cf. 1 Sam 16,14-23 y Werner Foerster, artículo “δαίμων” en *Theological Dictionary of the New Testament* [G. Kittel, Editor]. Volume II. Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans Publishing House, 1976, 1-19, especialmente las págs. 10-16.

⁶ A esta ruptura de un orden considerado natural, los griegos dieron el nombre de “ὑβρις”: desenfreno, soberbia, violación; cf. Georg Bertram, artículo “ὑβρις” en *Theological Dictionary of the New Testament* [G. Kittel, Editor]. Volume VIII. Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans Publishing House, 1977, 295-307. La sanción para esta violación de los límites impuestos al ser humano estaba encargada a Nemesiv, diosa de la venganza.

el conflicto del personaje protagónico es, esencialmente, un conflicto consigo mismo y con las fuerzas –insospechadas- que en él anidan.

Al igual que en las tragedias renacentistas, todo en la “Historia de la sucesión al trono [HST]”⁷ parece exudar consciencia de la complejidad involucrada en la ecuación “pasión humana / función política”. Es en su reacción frente al débil, en donde la tradición bíblica desnuda la naturaleza profunda del futuro rey en tanto político y persona.⁸ Ese es, precisamente, el criterio de valoración: “.. librar a la persona humilde que no tiene defensor, tener compasión de la persona abandonada, librarla de la violencia .. porque su vida vale mucho ..” Sal 72,12ss. Es desde esta perspectiva que, con miras a la sucesión real, el narrador valora la figura de Amnón a partir de ‘un hecho de circunstancia’. Los resultados hablan por si mismos ..

Dos relatos consecutivos de la HST presentan a personas “pequeñas”, victimizadas por acciones desmedidas de representantes del poder político: la acción del rey David que culmina con la muerte de Urías [2 Samuel 11-12], y la acción Amnón -hijo del rey-, que culmina con la violación de Tamar

Es en su reacción frente al débil, en donde la tradición bíblica desnuda la naturaleza profunda del futuro rey en tanto político y persona. ..Es desde esta perspectiva que, con miras a la sucesión real, el narrador valora la figura de Amnón a partir de ‘un hecho de circunstancia’.

⁷Sobre las características de la HST, que obviamos aquí, cf. Otto Kaiser. *Einleitung in das Alte Testament* [5. grundlegend überarbeitete Auflage]. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1984, 156-162 y A.A. Anderson. *2 Samuel*. [WBC 11]. Dallas: Word Books Publisher, 1989, XXVI-XXXVI.

⁸De allí que la HST se esfuerce en mostrarnos este lado humano de David: su bondad para con el hijo de Jonatán [2 Sam 9], el reconocimiento humilde de su error frente a Natán [2 Sam 12,13], su reacción paciente frente a los insultos de Semei [2 Sam 16,5-14], su reacción misericordiosa frente a Barzilai [2 Sam 19,32-40].

...a diferencia de lo que encontramos en la tragedia clásica [Eurípides, Shakespeare, Racine], no hay en los personajes de nuestro relato "lucha interna" contra sus pasiones, un elemento fundamental en la evolución psicológica de los personajes en literatura.

[2 Samuel 13]. Desde la óptica del narrador, estas acciones privadas desbordan —con mucho— las implicaciones individuales, creando así la materia prima del “argumento trágico” que subyace a estas narraciones, a saber, el drama sapiensal del autocontrol y sus consecuencias: “cada persona lleva una bestia dentro de sí .. quien no aprende a controlarla, será controlado por ella”.⁹

Un importante elemento en la composición de 2 Sam 13 debe ser tomado en cuenta en relación con este tema del autocontrol: al igual que en la HST en su conjunto, no existen aquí fuerzas “extra-personales” que obliguen a los personajes a actuar de un modo u otro, cf. nota 5. Aquí no hay, como en el caso de 1 Sam 16,14ss, un espíritu malo de parte de Yahvé que induzca a alguien a actuar de manera predeterminada.¹⁰ Dios no le ha “endurecido” el corazón a nadie para hacerlo actuar del modo que lo hizo. Lo único que mueve a los protagonistas son sus propias pasiones.¹¹

⁹ Proverbio formulado por el profesor Alejandro Quesada, cuya idea de fondo encontramos en distintas culturas.

¹⁰ Cf. Jue 9,23; 1 Sam 16,14; 1 Re 22,23.

¹¹ A raíz de este hecho, precisamente, calificaba Eduard Meyer esta historiografía como puramente profana: “Queda lejísimos toda coloración religiosa, todo pensamiento de una conducción sobrenatural; el discurrir del mundo y la némesis, que se va realizando en la cadena de los acontecimientos mediante las propias culpas, se describen con todo realismo, tal como se presentan al espectador” [*Geschichte des Altertums*. II.22 (1953), 285, cf. G. von Rad *op. cit.* 170]. Meyer consideraba irónico que estos textos, “absolutamente profanos” [*Geschichte*, 285], fueran tenidos por sagrada escritura tanto en el judaísmo como en el cristianismo.

En este sentido es interesante notar que, a diferencia de lo que encontramos en la tragedia clásica [Eurípides, Shakespeare, Racine], no hay en los personajes de nuestro relato “*lucha interna*” contra sus pasiones, un elemento fundamental en la evolución psicológica de los personajes en literatura.¹² Ovidio, por ejemplo, nos presenta el caso de mujeres movidas por amores incestuosos que luchan denodadamente contra sus pasiones: “¿Recuerdan a Byblis, quien ardía con incestuoso amor por su hermano, / y valerosamente se castigó a sí misma con la sogá? / Mirra amaba a su padre, pese a que como hija no debía, / y lo cubrió entonces con un lamento disimulado, / manando aquellas lágrimas que salían como fragancia de un árbol, / y cuyas gotas tomaron el nombre de aquella mujer ..”.¹³

En 2 Sam 13 no hay, tampoco, un “*momento reflexivo*” en el que la acción inminente de los protagonistas sea previamente ponderada, ni posteriormente reconsiderada, como en el caso de Sarra: “Entonces Sarra, con el alma llena de tristeza, se echó a llorar y subió al aposento de su padre con intención de ahorcarse. Pero, reflexionando, pensó: «Acaso esto sirva para que injurien a mi padre y le digan: ‘Tenías una hija única, amada y se ha ahorcado porque se sentía desgraciada.’ No puedo consentir que mi padre, en su ancianidad, baje con tristeza a la mansión de los muertos. Es mejor que, en vez de ahorcarme, suplique al Señor que me envíe la muerte para no tener que oír injurias durante mi vida»” [Tob 3,10].¹⁴

¹² Véase, por ejemplo, el conmovedor drama psicológico vivido por la Fedra de Racine [Fedra: Acto I, escena III], en Jean Racine. *Teatro Completo. Volumen II*. Traducción de F.R. Villafranca. Barcelona: Editorial Iberia, 1958, 166s.

¹³ Ovidio Nasón Publio. *Les amours [Ars Amatoria]*. Texte établi et traduit par Henri Bornecque. Paris: Société d’Edition les Belles Lettres, 1930, Libro I parte IX, 31s, traducción propia.

¹⁴ Cf. 1 Sam 24,5ss.

Amnón y Absalom son, en toda la fuerza y brutalidad de su temperamento, acción pura.¹⁵ En ellos no hay conflicto moral alguno.

Interesantemente, la única instancia reflexiva en la narración la representa Tamar en el v 12.¹⁶

Apelo: «No, hermano mío, no me fuerces ..

Argumento 1: No se hace esto en *Israel*. No cometas esta infamia.

Argumento 2: ¿A dónde iría *yo* deshonrada?

Argumento 3: Y *tú* serías como un infame en Israel.

Alternativa: Habla al rey, te lo suplico, que no rehusará entregarme a ti.»¹⁷

Debe notarse que la expresión empleada por Tamar en v 12 [“hacer una infamia en Israel”: עשה נבלה בישראל¹⁸ es usada en el antiguo testamento, con una sola excepción, para referirse a faltas contra la moral [sexual] de una gravedad tal que, el criminal es condenado siempre a

¹⁵La violencia involucrada en 2 Sam 13, ha sido captada con intensidad en la obra “La violación de Tamar” del pintor francés Eustache Le Sueur [1616 – 1655], actualmente en el Museo Metropolitano de Arte de Nueva York. La representación de parejas en la pintura, particularmente en escenas íntimas, se caracteriza por motivos como el de la persuasión o la ternura, ejemplo clásico de ello “Amour et Psychè” del neoclásico francés François Gerard, 1770-1837. La pintura de Le Sueur, sin embargo, muestra con crudeza el dominio del espacio por parte de Amnón, la brutalidad de la escena, el desbalance de fuerzas. Nada hay en ella que evoque sutileza, sugerencia o posibilidad. Para otras representaciones de esta escena en la historia del arte, atestiguada ya en ilustraciones de salterios de la baja edad media, pueden verse las obras de Phillipe van Santvoort, Otto van Moerdrecht, Merian Merian, James Tissot, Johann C. Weigel y Giovanni F.B. Guercino.

¹⁶Nótese la similitud de esta acción de Tamar con la intervención disuasiva de Abigail frente a David en 1 Sam 25,24-31 [Prov 22,15!]; así como el uso -en ambos relatos- del término “נבלה” [crimen, infamia]: 1 Sam 25,25 y 2 Sam 13,12.

¹⁷Cf. Shimon Bar-Efrat. *Narrative art in the Bible*. [JSOTSS 70]. Sheffield: Sheffield Academic Press, 260ss.

¹⁸La fórmula “עשה נבלה בישראל” [Gen 34,7; Deut 22,21; Jue 20,6.10; Jer 29,23; la excepción es Jos 7,15 en donde la falta, que también se castiga con la muerte, tiene que ver con el robo], se emplea como motivación para sanciones punitivas.

la muerte.¹⁹ La elección de esta expresión por parte/en boca de Tamar, intenta funcionar como un disuasivo categórico para Amnón. Su uso en este momento del relato anticipa, por tanto, los hechos que trágicamente se consumarían posteriormente, cf. v 23-29. Pero la petición de Tamar es ignorada: “él no quiso escuchar *su voz*.. no quiso escucharla *a ella*” v 14.16.²⁰ Esta situación evoca, sutilmente, la imagen que encontramos en Prov 1,20-33: la sabiduría personificada como mujer apela en balde a su insensato interlocutor. Al final, ella presenciará su inevitable caída.

*Amnón y
Absalom son, en
toda la fuerza y
brutalidad de su
temperamento,
acción pura. En
ellos no hay conflicto
moral alguno.*

En 2 Sam 14, volvemos a encontrar el motivo de una voz femenina que, en nombre de la sabiduría, apela a la justicia del rey: “Tu sierva dice: Que la palabra de mi señor el rey traiga la paz, pues mi señor el rey es como el Ángel de Dios para discernir el bien y el mal. Y que Yahvé tu Dios sea contigo” 2 Sam 14,17. La “mujer sabia” de Tekoa advierte a David acerca del peligro inminente que corre la ciudad a causa de hombres violentos. En esta ocasión, David atiende las palabras de la mujer.²¹ La similitud de 2 Sam 13 y 14, al igual que 1 Sam 25, revela la presencia de un motivo común: una mujer se encuentra en el centro de los episodios; se presenta una petición al rey/hijo; se apela a la sensatez de la figura de poder en aras de la paz; la palabra de una mujer transforma/puede transformar una situación potencial de violencia, en un acuerdo pacífico. En 2 Sam 13, sin embargo, Amnón no está a la altura de su padre. Tamar apela en dos ocasiones

¹⁹ En los casos de Dinah y Tamar, en donde la violación de una virgen es vengada por sus hermanos, la fórmula se fundamenta apodícticamente: Gen 34,7b “וכן לא יעשה” / 2 Sam 13,12a “כי לא יעשה כן”.

²⁰ v 14: “לשמע בקולה” ... v 16: “לשמע לה”.

²¹ El motivo del poder de persuasión de “la mujer sabia” [אשה חכמה] 2 Sam 14,2], lo encontramos de nuevo en la HST, en el relato de la rebelión de Seba [אשה חכמה] 2 Sam 20,16].

[v 12s. 16], acumula argumentos. Sugiere a Amnón, sutilmente, que sus aspiraciones al trono se juegan en este incidente,²² “pero él no quiso escucharla” v 16. En este punto, la narración da un giro y – como hemos dicho-, responde a un modelo sapiensal:

“Porque no aceptaron mis consejos ..
y despreciaron mis advertencias ..
comerán el fruto de sus acciones.
Su propia rebeldía matará a los simples”
Prov 1,29-32

“QUID PRO QUO”: LA CREENCIA EN UN ORDEN MORAL JUSTO

“En algunas ocasiones, un hecho del momento, una expresión o un gesto pueden decirnos más acerca del carácter y las inclinaciones de una persona que grandes logros ..”.²³ Volvemos a esta cita de Plutarco para constatar algunas acciones de Amnón que confirman su caracterización como “insensato” [נבל v 13]:

- *el cambio súbito de amor a odio* que experimenta tras haber violado a Tamar, v 15. Se ha intentado explicar esta conducta de Amnón como una reacción suya a insultos probables de Tamar [Gersonidas], o a la negativa de David de concederle la mano de Tamar [Isaias de Trani]. Según Caquot y Robert, se trata más bien de un mecanismo por el cual, la vergüenza generada por la negativa de Tamar, así como la sensación de bochorno personal que la situación acarreó para Amnón, fueron proyectadas sobre Tamar.²⁴

²² Este es probablemente el sentido de la frase “Tu quedarás como un villano en Israel” v 13a.

²³ Cf. nota 1.

²⁴ André Caquot – Philippe de Robert. *Les Livres de Samuel* [CAT VI]. Genève: Labor et

- El lenguaje empleado por Amnón al momento de pedir *la expulsión de Tamar* de su casa busca, intencionalmente, la humillación de su hermana. El v 17 está marcado por detalles que enfatizan el sentido de humillación para Tamar: (1) la persona que expulsa a la hija del rey de la casa no es más que “un chico” [נער], “un sirviente” [משרתה]; (2) Tamar es referida, simplemente, con el adjetivo “taz” [ésta], expresión despectiva que la desprovee de toda identidad; (3) Amnón no sólo pide al sirviente sacar a Tamar sino que, pide expulsarla “a la calle/a la intemperie” [החוצה], y cerrar la puerta tras de ella.²⁵
- Lo que Jonadab sugiere a Amnón, es el modo de lograr que Tamar llegue a su casa. *La violación* no formaba parte de su plan inicial [v 5], como no lo estaba el hecho de que el interés de Amnón se convirtiera repentinamente en odio. La violación fue, probablemente, iniciativa exclusiva de Amnón quien, frente a la negativa de Tamar en un *primer momento* [v 11b-12], optó por pasar de las palabras a la fuerza en un *segundo momento* [v 14]. El hecho de que se califique a Jonadab de “sabio” [v 3], así como su exculpación de toda responsabilidad por parte del narrador [él no es castigado ni acusado de falta alguna], confirman esta suposición.²⁶

La subyugación final de Tamar es una victoria pírrica de Amnón que devela su

El lenguaje empleado por Amnón al momento de pedir la expulsión de Tamar de su casa busca, intencionalmente, la humillación de su hermana. ...La subyugación final de Tamar es una victoria pírrica de Amnón que devela su carácter profundo.

Fides. 1994, 498. Hay aquí un interesante contraste entre la conducta de Amnón y la reacción posterior de Siquem y David en los casos de Dinah [cf. Gen 34,3] y Betsabé [cf. 2 Sam 11,27a; 12,24a].

²⁵ Cf. Bar-Efrat, *op. cit.* 268s.

²⁶ Bar-Efrat, *op. cit.* 245-252.

carácter profundo. La irracionalidad de este tipo de acciones la explica bien Ana Karenina, la protagonista de la novela de Tolstoi quien, tras haber vivido una experiencia similar, afirma:

*¿Qué es lo que Alexis buscó en mí? Un triunfo de su vanidad, con máscara de amor. Me quería, me deseaba; pero deseaba, sobre todo, lucirse con la conquista de una querida de alto rango. Un poco de amor y un mucho de amor propio. ¡Qué vanagloria haber rendido a Anna Karenina! Como ahora su papel no es lucido, se acabó el amor. Y donde termina el amor, empieza el odio. ¡Con qué alivio respirará cuando yo desaparezca de su vida!.*²⁷

Siguiendo el consejo de Plutarco, nos interesa la conducta de Amnón a partir de su valor de símbolo, a saber: el menosprecio por la vida del otro. Este tipo de actitud en figuras que ostentan poder, es un motivo recurrente en el antiguo testamento. La víctima es siempre una figura “débil”, poca diferencia hace que sea éste un campesino [Naboth], un soldado [Urías] o una mujer [Tamar]. Lo decisivo es la preocupación del Señor por ellos, y el hecho de que no tolerará los abusos de los poderosos en su contra. Es en este sentido que condena Ezequiel a los “pastores de Israel”: “No habéis fortalecido a las ovejas débiles, no habéis cuidado a la enferma ni curado a la que estaba herida, no habéis tornado a la descarriada ni buscado a la perdida; sino que las habéis dominado con violencia y dureza. Y ellas se han convertido en presa de todas las fieras del campo .. Por eso, pastores, escuchad la palabra de Yahvé: ‘Por mi vida lo juro: Yo arrancaré mis ovejas de su boca, y no serán más su presa’” 34,4ss.

Es debido a este menosprecio por la vida del “pequeño”, que encontramos en nuestra narración, un movimiento que busca la restitución de la justicia. Al conflicto generado *inicialmente* por la

²⁷ Cf. artículo “Karenina, Ana”, en Federico Revilla. *Diccionario de Iconografía y Simbología*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1990, 252.

violación de Tamar a manos de su hermano, corresponde *finalmente*, una acción relacionada con ésta que crea un balance: la muerte de Amnón a manos de su hermano. Tal simetría en el argumento responde a un patrón retórico, con el que se intenta restituir un equilibrio considerado vital, a saber: la creencia en un orden moral justo. El ciclo finalmente se cierra: el desprecio mostrado por Amnón ante la dignidad de Tamar es un mal que se vuelve sobre él. Las acciones del opresor, sostienen los sabios en Israel, desatan reacciones que retornan a ellos con igual fuerza, y terminan eliminándolos.

El ciclo finalmente se cierra: el desprecio mostrado por Amnón ante la dignidad de Tamar es un mal que se vuelve sobre él. Las acciones del opresor, sostienen los sabios en Israel, desatan reacciones que retornan a ellos con igual fuerza, y terminan eliminándolos.

Las tragedias griegas terminan a menudo con la muerte de uno de sus protagonistas, sacrificado por el orgullo de rebelarse contra las leyes del destino. Este orgullo, ὑβρις, refería a una especie de desprecio temerario del personaje frente a deberes básicos del ser humano, unido a la falta de control sobre los impulsos propios. En la literatura griega, ὑβρις se refiere usualmente a la violencia soberbia del poderoso frente al débil, el “error trágico” de los personajes en los dramas.²⁸

JUSTICIA POÉTICA: LO POSIBLE COMO NECESARIO

Los estudios sobre 2 Sam 13 remiten usualmente a Exodo y Deuteronomio para explicar el transfondo jurídico del hecho.

²⁸ Cf. artículo de Georg Bertram citado en nota 6.

Si uno seduce a una virgen, no desposada, y se acuesta con ella, le pagará la dote, y la tomará por mujer. Si el padre de ella no quiere dársela, el seductor pagará el dinero de la dote de las vírgenes Ex 22,15s. [BJ]³.

Si un hombre encuentra a una joven virgen no prometida, la agarra y se acuesta con ella, y son sorprendidos, el hombre que se acostó con ella dará al padre de la joven cincuenta monedas de plata y ella será su mujer, porque la ha violado, y no podrá repudiarla en toda su vida Deut 22,28s [BJ]³.

Debe notarse que en estos dos textos legales no existe *sanción* alguna para quien ha cometido la falta sino, solamente, *compensación* por el daño hecho a un bien o propiedad del padre, en este caso: su hija. En ambos textos se hacen intervenir únicamente a las partes involucradas, a saber: el transgresor y el propietario.²⁹ La mujer es aquí *objeto*, no *sujeto*, de derecho. El conflicto se percibe como “resuelto” en el momento en el que la parte ofendida, el padre, ha recibido la compensación económica respectiva. Baentsch habla de “un perjuicio hecho al padre *por medio de* la seducción de su hija” (!).³⁰

La ley de Ex 22,15s pertenece a la sección de “Daños a la propiedad” del Código de la Alianza [Ex 22,1-6].³¹ Estrictamente hablando: “no se trata de una ley acerca del daño a la integridad física de una mujer virgen sino, más bien, de un conflicto entre dos hombres de diferentes familias”.³²

²⁹ Es interesante notar que el Código Mesoasirio sí menciona sanción para el ofensor, cf. Tab. “A” ¶ 55, en James B. Pritchard [Editor]. *Ancient Near Eastern Texts*. Princeton: Princeton University Press, 1969, 185.

³⁰ Bruno Baentsch. *Exodus-Leviticus-Numeri*. [HKAT I,2]. Göttingen 1903, 200, itálicas son nuestras.

³¹ La sección 4-16 de Ex 22 se deslinda de su entorno a partir de su misma estructura [“כִּי־וָכֵן...כִּי־וָכֵן...כִּי־וָכֵן...כִּי־וָכֵן...כִּי־וָכֵן...כִּי־וָכֵן” v 4.5.6.9.13.15].

³² Ludger Schwienhorst-Schönberger. *Das Bundesbuch*. (Ex 20,22-23,33). [BZAW 188]. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1990, 211.

Estas referencias [Ex/Deut] tratan, pues, de una compensación económica que el infractor, tras haber violado a una virgen, debe al padre de ésta. Si bien la persona contra la cual se comete el acto violento es —en principio— la mujer, el sujeto a quien se compensa por la falta es al padre de ésta, es decir, a su responsable legal. Así, tanto la ofensa como la compensación son, en última instancia, un asunto que compete al derecho de propiedad entre varones. El ámbito de lo que llamaríamos hoy “subjetividad”, de parte de la mujer “seducida/violada”, no entra en consideración. No es de extrañar que las obras literarias de la antigüedad que tratan el tema del rapto de una mujer, apenas abordan los sentimientos de la persona violentada³³; algo que puede verse claramente en el relato del rapto de Dinah, Gen 34,1.³⁴

La mujer es aquí objeto, no sujeto, de derecho. El conflicto se percibe como “resuelto” en el momento en el que la parte ofendida, el padre, ha recibido la compensación económica respectiva.

Hemos hecho alusión a los relatos de David y Urías [2 Sam 11], Ajab y Naboth [1 Re 21]. En estos casos, como en el de Tamar, tenemos el mismo argumento básico: una figura en autoridad emplea su poder para lograr un fin personal en detrimento de una persona débil. En los dos primeros casos, Dios interviene y un profeta es enviado en defensa de la víctima. Este importante detalle, como lo hemos señalado antes, está ausente en el relato de Tamar. Cabe

³³Para más detalles ver artículo “Rapto, violación” en Elisabeth Frentzel. *Diccionario de Motivos de la Literatura Universal*. Madrid: Editorial Gredos, 1980, 278-285.

³⁴La violación de Dinah se describe en una rápida sucesión de cuatro verbos que toma solamente un versículo (!): “la vio, la raptó, se acostó con ella y la violó” v 2 [cf. 2 Sam 13,14]. Dinah no pronuncia una sola palabra en todo el capítulo. Los restantes treinta versículos tratan, al igual que Ex 22,15s y Deut 22,28s, de la negociación posterior entre los hombres de la familias involucradas. Cuando se expresan sentimientos, éstos son los de Siquem, el violador [v 3], no los de Dinah.

...si bien la mujer era “de jure” distinta al hombre frente a las leyes de la sociedad israelita, no obstante era “de facto”, semejante a él en la dimensión subjetiva de su vida en tanto que ser humano.

preguntarse entonces: el hecho de que la persona ofendida en este caso fuese una mujer: ¿establecía una diferencia al momento de valorar la ofensa? ¿merecían los casos de Urías y Naboth un tratamiento distinto y, por lo tanto, una intervención profética, ausente del todo en el caso de Tamar?

Es claro que hay una diferencia esencial entre: el reconocimiento formal que la sociedad del antiguo Israel daba a la igualdad de derechos que podía tener una mujer frente a la ley, y la existencia real del universo subjetivo de la mujer en tanto que persona obligada a “regatear su humanidad” [Zea]. En otras palabras, es evidente que, si bien la mujer era “de jure” distinta al hombre frente a las leyes de la sociedad israelita, no obstante era “de facto”, semejante a él en la dimensión subjetiva de su vida en tanto que ser humano.

Por ello, cabe preguntar: ¿qué pasó, finalmente, con Tamar? ¿cómo envejeció y, en compañía de quién? ¿qué sentía esta mujer cuando de camino al pozo o en las fiestas de su ciudad, veía los rostros alegres de niños que pudieron haber sido “sus hijos”? ¿habrá hablado ella alguna vez con Betsabé acerca de lo sucedido? ¿cuántas noches le habría quitado el sueño, el doloroso silencio de su padre frente al ultraje del que ella, por obedecerlo [v 7], había sido víctima? ¿qué recuerdos vinieron a su mente durante el funeral de sus hermanos? ¿qué llegó a pensar Tamar en sus momentos de oración y soledad, acerca de la justicia de Dios?³⁵

³⁵ Encontramos en el antiguo Israel personas que debido a su status social se ven en una situación de indefensión. El antiguo testamento se resiste a dejar a estas personas en el desamparo total. En estos casos extremos, se emplea un término técnico para designar el pedido de auxilio de estos miserables al rey [2 Re 6,26] o a Dios [Ex 3,7]: el

Es aquí donde entra la noción de *justicia poética*, expresión de origen aristotélico, empleada actualmente para apuntar a la reivindicación de la justicia en ciertos contextos literarios. La justicia poética es el recurso por medio del cual se produce un giro en la trama de la narración de modo que: “se describe no el asunto que sucedió sino, un asunto que pudo haber sucedido, es decir, *lo que es posible como siendo probable o necesario*” [Aristóteles. *Poética*. 1451^{a/b}].³⁶ El narrador busca con ello, una reivindicación de la justicia, un sentido de lo posible.

Si bien en el marco jurídico del antiguo Israel, como en general, se aspira a que el delito no quede impune, esperar una reivindicación de la víctima según nuestros cánones actuales, sería incurrir en un serio error de valoración histórica. Ese tipo de “final feliz” corresponde más a los guiones de la cinematografía contemporánea, que al marco argumentativo de la narrativa bíblica. En los casos citados anteriormente [David/Urías, Ajab/Naboth], el infractor es castigado, reivindicándose con ello el principio de justicia, pero la víctima no vuelve a la vida.

Es cierto que Dios oye el clamor de la víctima: la sangre de Abel, por ejemplo, es “vengada”. El crimen no queda impune .. pero el castigo de Caín no resucita a su hermano de los muertos. De igual modo, Jacob es engañado por su suegro Laban durante su noche de bodas, pero no por ello recobra Esau la bendición perdida, debido al

verbo זעק [pedir auxilio, reclamar, clamar]. La respuesta de Dios frente a este grito último de la persona débil es categórica, su intervención, fulminante: Ex 22,21ss. Es interesante encontrar esta expresión en nuestro relato. A ello fue reducida Tamar [ויעקרה v 19]; cf. Rainer Albertz, artículo “זעק” en *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento. Volumen II*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985, 715-723.

³⁶*The Works of Aristotle*. Volume II. [*De Poetica*]. Traducido por Ingram Bywater. W.D. Ross [Editor]. Chicago: Chicago University Press, 1952, 686, traducción propia.

engaño inicial de su hermano Jacob. La función de la *justicia poética* no es la de garantizar “un final feliz”, es un recurso retórico que otorga al texto un sentido de utopía y posibilidad .. dentro los cánones propios de su cultura particular.

En esto radica la importancia de nuestro relato: 2 Sam 13 representa la creencia en un principio fundamental de vindicación de la justicia .. *aún en ausencia de una intervención profética*. Esta es la diferencia esencial de esta narración respecto al relato anterior de 2 Sam 11,1-12,25. No encontramos aquí, como en los relatos anteriores, ningún profeta que salga en defensa del soldado asesinado [Natán/Urías], ningún mensajero de Dios que defienda al campesino avasallado [Elías/Naboth]. Pero es precisamente esta “ausencia” la que reafirma la idea de que, *aún si un profeta no saliese en defensa de la persona débil*, hay una fuerza que se encarga de devolver a la vida, un equilibrio moral que le es propio: la creencia en un orden moral justo. Este principio de justicia es inexorable, como lo muestran los vv 23-29.

*La función de la
justicia poética
no es la de
garantizar “un
final feliz”, es un
recurso retórico
que otorga al
texto un sentido
de utopía y
posibilidad ..
dentro los
cánones propios
de su cultura
particular.*

No. La violación de Tamar no quedó impune. Su dignidad no era menos valiosa que la de Naboth o Urías, sus lágrimas no fueron menos dolorosas. No importa lo que las convenciones jurídicas de la época hayan establecido como norma. Para el narrador de 2 Sam 13 la dignidad humana no justifica diferencias. Da igual que se trate de una mujer o del primogénito del rey. La ley no es una telaraña que atrapa al mosquito “débil”, pero se rompe cuando intenta atrapar al pájaro “fuerte y poderoso” [Anacarsis]. Al haber actuado contra la justicia, Amnón ha incurrido en pena de muerte. La sentencia en defensa del débil será ejecutada fatalmente. He ahí el sentido de la justicia poética.

La justicia existe en relación con la persona, y es algo que lleva a cabo una persona. *Un acto de injusticia se condena, no porque se haya quebrantado una ley, sino porque se ha dañado a una persona.* ¿Cuál es la imagen de una persona? Es un ser cuya angustia puede llegar al corazón de Dios. «No afligiréis a ninguna viuda ni huérfano. Si los afligiéreis, y clamaren a Mí, ciertamente oiré su clamor .. porque soy compasivo» Ex 22,22s.³⁷

Tamar a Amnón ...

“Ya sea, Amnón, tu hermana, ya tu dama,
 aquella verdadera, ésta fingida,
 quimeras deja, tu pasión olvida
 que enferma, porque tú sanes, mi fama.
 Si una difunta en mí busca tu llama,
 diré que estoy para tu amor sin vida;
 si siendo hermana soy de ti oprimida,
 razón es que aborrezca a quien me infama.
 No me hables más palabras disfrazadas,
 ni con engaños tu afición reboces
 cuando Joab honesto amor pretenda;
 que andamos yo y tu dama muy pegadas,
 y no sé yo como tu intento goces,
 sin que la una de las dos se ofenda”
 [Tirso de Molina, “La venganza de Tamar”]³⁸

³⁷ Abraham Heschel. *Los Profetas. Volumen II. Concepciones históricas y teológicas.* Editorial Buenos Aires: Paidós, 1973, 106.

³⁸ Tirso de Molina. *Obras Dramáticas Completas. Tomo I.* Edición Crítica por Blanca de los Ríos. Madrid: Editorial M. Aguilar, 1946, 921.

La vivencia del duelo

Pautas para el acompañamiento pastoral a las personas con enfermedad terminal¹ y a sus familiares

EDWIN JOSÉ MORA GUEVARA²

INTRODUCCIÓN

La palabra “duelo” (del latín *dolus*), significa literalmente “dolor”. Estar en duelo es sentir dolor, en muchas ocasiones intenso. Esto

¹“Terminal”, dicese de la estructura o proceso que se aproxima a su fin (Mercé 1993, 1053). La enfermedad terminal es aquella que tiene una serie de características que en concurrencia, llevarán a la persona que la padece a la muerte en un pronóstico de vida inferior a los seis meses (Sepal 2001). Estas características son:

- Presencia de una enfermedad avanzada, progresiva, no curable aún.
- Falta de posibilidades razonables de respuesta al tratamiento específico.
- Presencia de numerosos problemas o síntomas intensos, múltiples, multifactoriales y cambiantes.
- Gran impacto emocional en paciente, familia y equipo terapéutico, muy relacionado con la presencia, explícita o no, de la muerte.
- Pronóstico de vida inferior a los seis meses.

²Edwin Mora es profesor en la UBL.

depende de muchos factores intrapersonales y externos a la persona que sufre. Se siente dolor por la pérdida de alguien o de algo, o bien por la anticipación de esa pérdida. Ese sufrimiento se expresa en todas las dimensiones constitutivas del ser humano: emocional, social, cultural, espiritual y física.

Los procesos de duelo consisten en la elaboración de las pérdidas. Las continuas muertes o micro-muertes, así como los “nacimientos” son parte del devenir humano que está sometido al cambio constante.

Lo que para una persona puede representar una pérdida significativa, para otra no. De manera que la percepción del duelo y la resolución adecuada o inadecuada del mismo está mediada por elementos subjetivos y por el proceso de socialización-educación que brindará a cada persona pautas para reaccionar frente al dolor de las pérdidas en la vida.

Es necesario que quienes ofrecen acompañamiento pastoral a las personas con enfermedad terminal y a sus familias,³ es decir, quienes brindan este soporte espiritual específico, conozcan los procesos de duelo, sus etapas, las reacciones que las personas podrían manifestar en cada etapa y la resolución adecuada del mismo, así como lineamientos sobre las acciones recomendadas desde el área de la espiritualidad. Además, reconocer cuando una persona no está resolviendo sus duelos en forma adecuada y saber qué hacer al respecto, son destrezas importantes en la calidad del soporte espiritual en esta situación.

³ Este acompañamiento pastoral o *soporte espiritual* se entiende en este artículo como aquel conjunto de acciones pastorales específicas para dar apoyo, sostén, firmeza, auxilio a las personas que sufren (en este caso enfermedad terminal). Este soporte se realiza de una manera constructiva y afirmativa del sujeto, con el respeto de sus pensamientos y sentimientos especialmente en relación con la espiritualidad.

En este artículo se proponen algunos conocimientos básicos sobre las teorías del duelo necesarios para el acompañamiento pastoral a la persona con enfermedad terminal y a su familia. También se brindan algunas pautas sobre el procedimiento de acompañamiento en cada etapa. Aunque el artículo se inscribe dentro del soporte espiritual a la persona con enfermedad en etapa final y su familia, las pautas son aplicables a los diversos duelos que como seres humanos elaboramos constantemente.

DEFINICIÓN DE DUELO

El duelo es “la respuesta emotiva y natural a la pérdida de alguien o de algo. Se manifiesta en el proceso de relaciones que siguen a una separación”. (Fonnegra 1999, 3). Los procesos de duelo nos acompañan durante toda nuestra vida, desde el nacimiento (primer ruptura) hasta la muerte (última ruptura). Esta última ruptura cuando se da con relación a allegados y seres queridos, se considera la más aguda y causante de traumas. “El duelo por la muerte de un ser querido es el más agudo y el más difícil de superar” (Martínez 2000, 73). El suceso de la muerte de un ser querido también influye en la percepción del duelo de distintas formas. El tipo de muerte podría tener que ver con la intensidad con la que se experimente el duelo. No es lo mismo una muerte trágica, que la que sigue a una enfermedad que permitió la preparación emocional y espiritual para iniciar la elaboración del duelo de forma anticipada. De igual forma, el duelo anticipado que hace la persona cuando se le ha anunciado la proximidad de su muerte mediante la comunicación de un diagnóstico de difícil pronóstico vital, puede tener esas mismas características señaladas anteriormente: esto es, agudo y difícil. La edad de la persona que muere también influye en la percepción del dolor de quienes le sobreviven, así como muchos otros aspectos.

En los procesos de duelo se entrecruzan pérdidas tangibles y simbólicas a la vez (Martínez, 2000). La separación, el divorcio, la pérdida de un trabajo, de un sueño no realizado, de un ser querido, de la salud, la amenaza que significa enfrentarse a la propia muerte, son pérdidas que implican elementos tangibles pero que entrañan una serie de simbolismos y significados para las personas afectadas. Por ejemplo, el caso de una enfermedad crónica o terminal que puede cortar sueños no realizados aún. Otro ejemplo es el hecho de no poder participar en plenitud del crecimiento emocional y social de los hijos por no convivir con ellos o ellas. Se trata de una pérdida tangible y simbólica a la vez que experimentan por lo general los padres separados o divorciados que no tienen la custodia de sus hijos o hijas.

Cada persona vive la intensidad del duelo de diferente manera. “La intensidad de la pérdida será igual a la intensidad del amor o de la afectividad que se tenga en lo que se está perdiendo o está perdido” (Martínez 2000, 75). Cuanto más intensa sea nuestra relación afectiva con alguien o con algo que perdimos, mayor será el dolor experimentado ante la situación.

Cuando la familia enfrenta la noticia de que uno de sus miembros padece una enfermedad terminal, se comienza a vivir el duelo, desde la comunicación misma de la noticia. El estilo adecuado o inadecuado de comunicar esta noticia influirá fuertemente en el afrontamiento de la situación y en el curso normal del duelo. Esta experiencia dolorosa a su vez, permite elaborar un proceso de duelo anticipado.

En los procesos de duelo se entrecruzan pérdidas tangibles y simbólicas a la vez.

Además, la manera de afrontar las pérdidas inculcadas en el seno de la sociedad y de la familia influirá en la intensidad del duelo. Frente a la muerte de un ser querido la unidad y los lazos de solidaridad de la familia serán

fundamentales para afrontar el duelo. Si esta familia se inserta en una cultura abierta a tocar los temas sobre la muerte y el dolor y no evadirlos, la resolución del duelo será positiva. De ahí la importancia de educar a la sociedad a afrontar estos temas difíciles. Martínez lo expresa así,

...la manera de afrontar las pérdidas inculcadas en el seno de la sociedad y de la familia influirá en la intensidad del duelo.

Si la cultura en la cual nosotros nos desenvolvemos está empeñada en camuflar y escondernos el dolor y el sufrimiento, cada vez que éste llegue a afectar nuestras vidas, será visto como azaroso e inesperado; pero si, por el contrario, la cultura nos educa y nos familiariza con estos temas en forma cotidiana, entonces llegaremos a ver la muerte... como un eslabón más de la realidad humana. (Martínez 2000, 72).

Es necesario que en nuestras sociedades se reflexione más sobre el afrontamiento de las pérdidas en la vida. Esto no significa llegar a ver las manifestaciones del sufrimiento como algo normal a lo que nos debemos conformar. El dolor y el sufrimiento siempre estarán para ser tenazmente combatidos (Boff en Sobrino 1990) y no para acostumbrarnos a ellos.

Los grupos de apoyo tanto de familiares, de allegados y los grupos organizados con fines terapéuticos, también son recursos en el afrontamiento del duelo para la familia. En la elaboración del duelo ante la inminente muerte de un familiar, se debe tener presente que el individuo con todos sus recursos es su máximo apoyo. “La elaboración positiva de un duelo más que de cualquier otro factor, depende del propio individuo, de su carácter, edad, sexo, autoestima, estado económico, condición social... de todo su patrimonio personal” (Martínez 2000, 78).

EL DUELO EN LA PERSONA CON ENFERMEDAD TERMINAL

La resolución del duelo frente a la enfermedad irreversible, las micro-pérdidas que se van teniendo y el desenlace de la muerte, pasan por diversas etapas. Aunque ante una crisis las personas reaccionamos de maneras diferentes, los investigadores del duelo han identificado etapas o estadios por los que generalmente atravesamos frente a una pérdida.

La Dra. Elizabeth Kubler-Ross (1978 / 1997), identificó cinco etapas por las que atraviesan la mayoría de las personas con enfermedades irreversibles.⁴ Las presentamos a continuación.

Negación

Se trata de un mecanismo de la persona para defenderse del impacto de la noticia. Funciona como un amortiguador ante las noticias no esperadas y sorprendentes o amenazantes. La negación permite a la persona impactada por una noticia de este tipo, acumular y con el tiempo movilizar “defensas menos radicales” (Nolan y Bohner 1983, 479). A nivel de discurso, la persona en negación verbaliza pensamientos tales como: “No, no puede sucederme esto . . . debe haber algún error. . . no es cierto. . . llamaremos a un médico mejor”. En el ámbito de comportamiento la persona puede presentar una serie de conductas tales como no hacer más exámenes, o dejar de visitar al médico, o no comprometerse en tratamientos. La negación por lo general es temporal y sustituida por una aceptación parcial (Kubler-Ross 1978).

⁴Como dato interesante señalamos que los trabajos de la Dra. Kubler-Ross tienen el apoyo del Seminario Teológico de Chicago. Así aparece consignado en la nota de agradecimientos en uno de los libros de la autora (Cf. Kubler Ross 1997).

Las personas en estas circunstancias también pueden entrar en la “evitación”, que es una forma sutil de negación. En este caso, la persona en proceso de morir evita hablar de la situación. Cuando se le visita, habla de todo menos de lo que sucede. Quienes asisten al paciente y la familia, también pueden participar de la evitación. “Este juego de evitación se produce cuando el personal, la familia y el paciente conocen la gravedad de la enfermedad pero se niegan a hablar de ella” (Nolan y Bohner 1983, 479).

Los y las agentes de acompañamiento pastoral identificarán esta etapa y respetarán el tiempo que la persona necesite para asimilar la situación, antes de que pueda hablar sobre la misma. Acompañará con imágenes afirmativas y constructivas sobre Dios, siempre partiendo de la espiritualidad de la persona. En esta etapa la confrontación podría producir ira y alejamiento por lo que no es del todo recomendable. Poco a poco la persona irá asumiendo la realidad. En este proceso es de vital importancia que la persona se sienta acompañada y respetada.

Cólera

Una vez que la negación y la evitación ya no se pueden sostener, se sustituyen por sentimientos de ira, rabia, cólera, envidia y resentimiento (Kubler-Ross 1978). Algunos pacientes mostrarán abiertamente estos sentimientos a sus familiares, allegados o cuidadores. Otras los encubren por miedo a perder el apoyo asistencial y familiar. Estos sentimientos se expresarán encubiertamente mediante quejas por todo, convirtiéndose en el “paciente difícil”.

Ante estos pensamientos, sentimientos y conductas hostiles la persona puede sentirse incómoda por esta reacción y además sentirse culpable. Este sentimiento de culpa hace que muchas personas consideren “su enfermedad como un castigo a sus anteriores pecados,

aunque con frecuencia no puedan decir que hayan hecho de malo” (Nolan y Bohner 1983, 483). De nuevo se presenta un sentimiento encubierto. El sentimiento de culpa no es tanto por acciones en el pasado, sino por la hostilidad que están sintiendo.

Los y las acompañantes pastorales estarán en la disposición de escuchar a la persona, con el fin de que pueda expresar sus sentimientos y disminuir la tensión emocional que provoca la ira. Colaborarán en revisar aquellas ideas distorsionadas sobre Dios (que le asignan como responsable de la enfermedad y el sufrimiento humano), y sobre la culpa y la enfermedad (Varone 1988). Brindará imágenes constructivas sobre Dios. Ofrecerán soporte para que la persona maneje y canalice la hostilidad. En este proceso, estarán emocionalmente preparados ante la posibilidad de ser también blanco del enojo, y comprender las dificultades emocionales por las que pasa la persona. Se trata de darle un giro positivo a las resistencias que nos manifiesta la persona y evitar ser contestatario a su enojo. Es decir, permitir que el enojo se exprese, fluya para que disminuya su carga emocional negativa, sin engancharse con el mismo, ni tomarlo en el plano personal. Antes bien, es necesario mostrarse tolerante, comprensivo o comprensiva, respetuoso o respetuosa.

Negociación

Durante esta etapa, las personas con enfermedad terminal pretenden posponer su dolor o bien la muerte, ofreciendo una buena conducta a cambio (Kubler-Ross 1978). “La mayoría de estas negociaciones se hacen con Dios y suelen ser guardadas en secreto o solo mencionadas de forma implícita” (Nolan y Bohner 1983, 484). Desde un punto de vista psicológico, muchas de estas promesas podrían manifestar sentimientos de culpa. Algunas promesas pueden ser: “Si Dios me deja vivir, iré a la iglesia cada día de mi vida” o bien, “solo quiero ver a mis hijos e hijas graduarse en la universidad y

valerse por si mismos o por si mismas” (Nolan y Bohner 1983, 484). En esta etapa se busca a toda costa el milagro que revierta la situación.

Los y las agentes de acompañamiento pastoral respetarán los sentimientos religiosos de la persona y de su familia, así como sus esperanzas. Le acompañarán en el sentido de no vaciar la esperanza de realismo. Esto es, no espiritualizar el sufrimiento. Ayudarán a la persona a construir y mantener una relación con Dios centrada en el amor, la gracia y la obtención del milagro de la paz espiritual para el afrontamiento de la situación.

Sentido de pérdida y depresión

La persona que padece enfermedad irreversible llega al punto en el que no puede negar más la enfermedad, por el aumento de los síntomas. La negación, evasión, cólera y negociación, son sustituidos por un profundo sentimiento de pérdida y depresión (Kubler-Ross 1978). La depresión que se presenta puede ser reactiva a las pérdidas que va sufriendo. En este caso la persona querrá comunicarse con los demás y verbalizar su tristeza.

También puede tratarse de depresión preparatoria o bien de ambas. La depresión preparatoria se da como antesala de la inminente pérdida. Se trata de una depresión silenciosa, en la que la persona no desea verbalizar sus sentimientos. Este silencio es difícil de aceptar para la familia que desea animar a la persona enferma.

Los y las agentes de soporte espiritual deben respetar este silencio y ayudar a la familia a respetarlo también. “Nada puede ser más contraproducente que los triviales esfuerzos de personas con buena intención por hacer reír a aquellos que están a punto de dejar este mundo. Estos esfuerzos son frágiles disfraces de la ansiedad que les acecha” (Nolan y Bohner 1983, 479).

Los acompañantes pastorales estarán dispuestos y dispuestas, atentos y atentas, a escuchar a la persona cuando desee hablar de sus sentimientos de aflicción. Le brindarán gestos de apoyo, afecto, cariño y respeto. Ofrecerán acompañarle en prácticas de espiritualidad tales como la oración, la lectura de la Biblia, las visitas de otras personas, los sacramentos entre otras, siempre y cuando la persona lo desee.

Aceptar o Asumir

La aceptación no es una situación feliz como se podría creer. Actualmente se habla de asumir más que de aceptar. Esta es una etapa que pareciera estar vacía de sentimientos (Kubler-Ross 1978). La persona enferma no se siente ni deprimida, ni ansiosa por su destino. “Cuando el paciente en trance de muerte haya paz y aceptación, disminuye su gama de intereses... la comunicación pasa a ser más no verbal que verbal” (Nolan y Bohner 1983, 484). Algunas veces las personas suelen mantener la posibilidad de una curación hasta que llega el final. “Es este rayo de esperanza una forma de negación temporal y parcial, lo que les mantiene a través de largos períodos de sufrimiento” (Nolan y Bohner 1983, 484).

Quienes acompañan el proceso de aceptación lo harán desde el fortalecimiento de la paz espiritual y la confianza en Dios. Mostrarán imágenes constructivas, afirmativas y asertivas de Dios, como amigo, Madre - Padre incondicional, entre otras. Respetarán profundamente las manifestaciones de fe del paciente y de sus familiares y les acompañarán al encuentro con el Dios de gracia.

EL DUELO EN LA FAMILIA

Ante la comunicación de un diagnóstico de enfermedad terminal en uno de sus miembros, todo el sistema familiar y de allegados se

verá afectado. Cada persona de esos sistemas entrará en procesos de duelo, con reacciones particulares. Es importante conocer cuales reacciones se consideran parte del proceso, y cuales son inadecuadas y requieren la referencia a ayuda psicológica profesional.

Reacciones que se consideran parte del duelo

Las personas en duelo pueden expresar diversas molestias físicas tales como opresión gástrica, torácica y de garganta, hipersensibilidad al ruido, falta de energía y aire, debilidad muscular, resequedad en la boca, pérdida del apetito, falta del deseo sexual, dolores de cabeza entre otras. Estas son las reacciones físicas de un estado de depresión (Berkow y Fletcher 1999).

Los sentimientos que se experimentan en el curso de un estado de duelo son tristeza, ira, culpabilidad, autoreproche, ansiedad, soledad, desesperanza, bloqueo mental, frialdad, depresión, miedo y negación, entre otros. Las fechas significativas tales como navidad y otras similares agudizan los sentimientos de tristeza. La persona doliente también puede autoculparse por acciones realizadas a la persona que falleció o aquellas no realizadas. También se pueden presentar sentimientos de duda frente a la propia vida y frente a la propia muerte, confusión, dificultad para concentrarse, alucinaciones de la presencia de la persona fallecida y temor a perder la razón (Martínez 2000, 79).

Las reacciones referidas a la espiritualidad se reflejan en el percibirse un ser con finitud, en pensar en la inmortalidad y en la importancia que se concede a la relación con Dios en esos momentos. La persona en duelo también puede sentirse «castigada» por Dios, en especial si sostiene la imagen de un Dios severo, cruel, intransigente en contraposición al Dios de amor y gracia que nos develó Jesús.

Ante la comunicación de un diagnóstico de enfermedad terminal en uno de sus miembros, todo el sistema familiar y de allegados se verá afectado.

Los sentimientos que se experimentan en el curso de un estado de duelo son tristeza, ira, culpabilidad, autoreproche, ansiedad, soledad, desesperanza, bloqueo mental, frialdad, depresión, miedo y negación, entre otros.

Muchas veces las relaciones sociales se ven afectadas cuando una persona está en duelo. El estado depresivo puede hacer que la persona en duelo se aisle de los demás. La persona puede sentirse excluida de la relación con otros y otras.

Se considera que el proceso de duelo comienza a elaborarse naturalmente, es decir, de forma adecuada, cuando la persona toma conciencia de ese aislamiento que se ha auto provocado y comienza a superar su actitud con nuevas energías, retos y tareas de afrontamiento. Cuando se logran estos nuevos retos se puede decir que el duelo se está elaborando. La persona continuará con su vida y reintentará nuevas relaciones o proyectos. Los recuerdos de la persona fallecida serán parte de su patrimonio personal y le acompañarán siempre, pero no le obstaculizarán continuar viviendo.

Reacciones que se consideran poco adecuadas en el duelo

Cuando un duelo sigue un curso que no es el del afrontamiento y la superación del mismo se tiende a volver crónico. Cuando una persona ha pasado más de dos años en duelo y continúa mostrándose con excesiva vulnerabilidad ante las pérdidas, o con hiperactividad (actividad excesiva), o temor desmedido a la muerte, idealización excesiva de la persona fallecida, alcoholismo o drogodependencia con relación al duelo, se considera que se está ante un duelo no resuelto. Estas personas requieren ayuda psicológica profesional. Los y las agentes de acompañamiento pastoral harán las coordinaciones necesarias para derivar a la persona a este tipo de ayuda.

Martínez (2000) consigna los tipos de duelos inadecuados que se presentan con más frecuencia. Veamos,

Duelo anticipado: Es el duelo que se da en forma anticipada cuando se conoce el desenlace de una situación, por ejemplo cuando se sabe que el ser querido o uno mismo padece una enfermedad terminal. Permite a las personas involucradas en el duelo expresar sus sentimientos y prepararse frente a la pérdida. Se consigna como duelo anormal porque no es común que el duelo se de anticipado a la pérdida, sino sólo cuando se conoce cuál va a ser el desenlace final. Aunque este tipo de duelo es muy doloroso, tiene la ventaja de que nos permite prepararnos emocional, espiritual y legalmente frente a la pérdida.

Duelo retardado: Este se da generalmente en las personas que frente al dolor de una pérdida se meten en la hiperactividad para no detenerse a considerar lo sucedido. Con este tipo de duelo, los demás tienen la impresión de que la persona dolida lo está superando, pero sólo está enmascarando el dolor reprimiendo sus sentimientos. Los mismos tarde o temprano se manifestarán.

El duelo crónico: La persona dolida se ve obsesionada por recuerdos y es incapaz de integrarse a las relaciones sociales. La persona dolida se petrifica en el pasado. Vive literalmente de las relaciones con la persona que ya falleció. Refiere que habla con esa persona y viste siempre de luto. La casa se mantiene tal y como era cuando vivía la persona fallecida. Siente mucho miedo de pensar el futuro y renuncia al presente. Una persona en duelo crónico requiere ayuda psicológica profesional.

El duelo patológico: Este tipo de duelo se expresa con agotamiento nervioso, con síntomas hipocondríacos, identificación con la persona fallecida, drogodependencia o alcoholismo. Ante esta situación la persona requiere ayuda psicológica profesional y muchas veces ayuda psiquiátrica.

Tareas recomendadas para la elaboración del duelo en los familiares

Se considera que son cuatro los grandes grupos de tareas fundamentales para la elaboración del duelo, que se realizan naturalmente con el fin de no obstaculizar el propio crecimiento como persona. Estas son, a) Aceptar la pérdida, b) Experimentar el dolor, c) Adaptarse al ambiente en donde la persona que falleció o se fue, o lo perdido ya no está presente y d) Reinvertir la energía emocional en otros proyectos o relaciones. Veámoslas brevemente.

Aceptar la pérdida: Es importante para aceptar la pérdida que la familia vea el cuerpo de la persona una vez fallecida. “Que se despidan del difunto, que constate que es él y no otra persona” (Fonnegra 1999, 7). Esto ayudará a las personas a aceptar la pérdida y a no caer en la negación de la misma. El proceso de aceptación es personal y nunca puede ser forzado. Poco a poco la persona en duelo va a ir saliendo de la negación frente a la pérdida.

Experimentar el dolor por la pérdida: Se debe ayudar a las personas dolidas a permitirse llorar y verbalizar sentimientos frente a la pérdida sufrida. Cuando la persona dolida no experimenta el dolor de la pérdida lo encubre con euforia o deseos de evasión manifiestos muchas veces en el deseo de viajar y en la aparente ausencia de dolor por lo sucedido.

Adaptarse al nuevo ambiente: El nuevo ambiente se da por la no-presencia de la persona fallecida. La persona en duelo en esta etapa debe construir nuevas formas de vida. Esto se puede manifestar en el aceptar vivir sola o solo, hacer cambios en la casa y tomar nuevas decisiones para aceptar los nuevos desafíos.

Reinvertir las energías en otros proyectos: Sölle (1972), señala que en esta última etapa del afrontamiento del duelo el desafío es

“no preguntarse ¿de donde me viene esta tragedia? sino ¿a dónde me puede guiar? (p. 80). En esta etapa la persona dolida camina hacia la redefinición de su identidad. Los recuerdos de la persona amada fallecida o de la pérdida significativa permanecerán con ella, pero no serán obstáculo para su autodesarrollo y para continuar con su vida.

CONCLUSIÓN

El conocimiento sobre los procesos emocionales por los que pasa la persona que padece enfermedad terminal y su familia, frente a las micro-muertes y a la muerte misma, por parte de los y las agentes de soporte espiritual, es de gran importancia en la tarea de brindar acompañamiento pastoral. Esto es, conocer las etapas de elaboración del duelo con el fin de aportar elementos en su resolución, desde la espiritualidad.

Los soportes médico, emocional, social y espiritual a quienes enfrentan la vivencia de la enfermedad irreversible y el proceso de morir, tienen como propósito la búsqueda de la calidad en la vida de la persona y su familia, en esa etapa final y en quienes sobreviven a la persona.

Es importante considerar que la enfermedad terminal de un miembro de la familia implica procesos de duelo no sólo para la persona que la sufre, sino para sus familiares y allegados. Cada persona atravesará este proceso de forma diferente. Desde el soporte espiritual se acompañará pastoralmente a las personas escuchándolas activamente, posibilitando la expresión de sus sentimientos, animándolas a encontrar de nuevo sentido y horizonte, siendo signos de esperanza, fortaleciendo la fe en el Dios de gracia y amor incondicional. Todo ello con el fin de posibilitar niveles de calidad en la vida o dignidad ante la muerte.

Bibliografía

Berkow, Robert y Andrew Fletcher, editores (1999). *El Manual Merck de Medicina*. Barcelona: Océano.

Fonnegra de Jaramillo, Isa. (1999). *De Cara a la Muerte*. Bogotá: Intermedio Editores.

Haber, Judith, Anita M. Leach, Sylvia M. Schudy y Barbara Flyn Sideleau. (1983). *Psiquiatría: Texto básico*. Traducción del inglés por Jorge Vigil. Barcelona: Salvat.

Kubler-Ross, Elizabeth (1978). *To Live until we say good-by*. New York: Fireside Books.

_____ (1997). *On Death and Dying. What the dying have to teach doctors, nurses, clergy, and their own families*. New York: Tauschstone Books.

Martínez, Juan Diógenes (2000). "Visión antropológica, psicológica, teológica y pastoral del duelo", *Franciscanum, Revista de las ciencias del espíritu*. 124: 71-117.

Mercé, Claros, editor. 1993. *Enciclopedia Mosby de Medicina y Enfermería*. Barcelona: Océano.

Mora, Guevara Edwin José (2002). Pautas para un Soporte Espiritual Asertivo para personas con enfermedad crónica dolorosa, no curable aún y/o terminal. San José: Tesis de posgrado Maestría en Ciencias Teológicas. Universidad Bíblica Latinoamericana.

Nolan, Thomas y Maryann Bohner (1983). "El proceso de la muerte" en Haber, Judith, Anita M. Leach, Sylvia M. Schudy y Barbara Flyn Sideleau.

Secpal (2001). "Definición de enfermedad terminal" disponible en: <http://www.secpal.com/guía/definicion.html> Fecha de acceso: 23 de noviembre, 2005

Sobrino, Jon et. al. (1990). *Teología y Liberación, Escritura y Espiritualidad*. Ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez. Lima: CEP- Instituto Bartolomé de las Casas.

Sölle, Dorothee (1972). *Teología Política*. Salamanca: Sígueme.

_____ (1978). *Sufrimiento*. Salamanca: Sígueme.

Varone, Francois (1988). *El Dios Sádico. ¿Ama Dios el sufrimiento?* Traducción del francés.

La resistencia

El poderío de las oprimidas

JANET W. MAY*

Las mujeres quieren poder
(Lagarde 1996, 208)

Sí, queremos poder. Es la peor pesadilla del reino de los opresores. En esta pesadilla, lo que queremos es invertir el poder. Queremos el control, tal como ellos lo han tenido. Tal como lo afirmó Paulo Freire hace décadas,

Es que, casi siempre, en un primer momento de este descubrimiento, los oprimidos, en vez de buscar la liberación en la lucha y a través de ellas, tienden a ser opresores también o subopresores. La estructura de su pensamiento se encuentra condicionada

* Janet May es profesora en la UBL.

por la contradicción vivida en la situación concreta, existencial en que se forman. Su ideal es, realmente, ser hombres, pero para ellos, ser hombres, en la contradicción en que siempre estuvieron y cuya superación no tienen clara, equivale a ser opresores. Éstos son sus testimonios de humanidad (Freire 1970, 35).

Esto es lo que los hombres opresores y sus cómplices temen. Y es verdad. Hay mujeres que quieren esa clase de poder. Quieren la compensación por incontables años de abusos, desprecios y exclusiones. ¿Y, por qué no?

Por cierto, el papel de opresor parece privilegio, pero es un privilegio carcomido de pesadillas y de amenazas, reales e imaginarias. El opresor sabe que solamente mantiene su privilegio mediante el poder, la amenaza y la violencia. Teme que algún día estalle una revolución en que las oprimidas le arrebatan sus privilegios. O, peor aún, desde su punto de vista, teme que algún cambio en su identidad masculina traerá sobre él el repudio de los otros varones. Como dicen José Manuel Salas y Alvaro Campos, “La identidad masculina se caracteriza por la reafirmación permanente de su poder y de la demarcación de los límites de su masculinidad. Nada ni nadie debe poner en duda su condición” (2001, 333).

Lo anterior nos permite decir que la masculinidad requiere, entre otras pero de manera preeminente, de una “validación homosocial”: se construye de manera permanente bajo el escrutinio de los otros varones, bajo la mirada omnipresente de otros. Ellos conceden la aceptación en el reino de la virilidad. Se demuestra la hombría para la aprobación de otros hombres. Son ellos quienes evalúan el desempeño. Por tal motivo es tan importante alardear las conquistas para competir en muchos terrenos. Compiten por indicadores de la virilidad: riqueza, poder, posición social, mujeres atractivas. La virilidad como construcción social es histórica y cultural (Kimmel 1994 en Salas y Campos 2001, 333).

El opresor sabe que solamente mantiene su privilegio mediante el poder, la amenaza y la violencia.

Vivimos en el mundo real de la opresión diaria. Es en este mundo donde tenemos que sobrevivir y desarrollar nuestras vidas. Basta echar una mirada a las estructuras de poder para entender esta afirmación. Los poderosos imponen tratados internacionales -en sus países y en otros- que no harán otra cosa que seguir enriqueciendo a los ricos y empobreciendo a las y los pobres. En la vida diaria, no es difícil encontrar a pequeños tiranos prepotentes que no escuchan a otras y otros, que no les importa el bienestar de otras personas, ni sus esperanzas, ni aspiraciones. Se encuentran en casas, iglesias, oficinas y calles de todo el mundo. Sin embargo, ellos se socavan a si mismos. Su poder es efímero y durará solamente mientras logren imponerlo.

Muchas personas oprimidas, mujeres y hombres, sobreviven en este mundo, adaptándose y aceptándolo. Se convierten en cómplices.¹ Como dice Marcela Lagarde,

En relación al poder de dominio, la construcción de la libertad pasa generalmente por un proceso complejo de formas de enfrentar los discursos, las acciones y las relaciones signadas por el dominio: una que es la óptima desde el orden patriarcal consiste en asumir la naturalidad del dominio y de la opresión, asumir la propia inferioridad, la desigualdad de oportunidades, de trato, de bienes y de recursos, integrar la carencia como parte de la identidad y vincularse para obtener un sitio subordinado, y el privilegio de servir al poder, trabajar para, y perderse como individuo (Lagarde 1996, 212).

Hay muchas cómplices que creen estar felices. Tienen vidas privilegiadas de primeras damas, de esposas de hombres de prestigio, de madres de hijos famosos o no tan famosos. Reciben flores, regalos y besos el Día de la Madre, reciben expresiones de respeto en sus iglesias –todo mientras que no divulguen palabra ni pensamiento alguno que desafíe el estatus de siervas permanentes del amo. Otras

¹Para una discusión amplia de estrategias de adaptación y cambio, ver Van Nostrand 1993. Su diagrama en la p. 37 es de interés especial.

mujeres, de clases menos privilegiadas, pasan la vida en imitación de las cómplices ricas. Trabajan como esclavas a cambio de halagos y desprecios, sobreviviendo de un día al otro, de una desesperanza a otra. Ricas o pobres, algunas pueden convencerse de estar felices. Pueden concluir que así es cómo Dios ordenó que sea el mundo de ellas, y que ésta es la forma correcta de vivir.

Pero, al final de cuentas, para opresores y oprimidas estos papeles son destructivos. Como observa Paulo Freire,

La deshumanización, que no se verifica sólo en aquellos que fueron despojados de su humanidad sino también, aunque de manera diferente, en los que a ellos depojan, es distorsión de la vocación de SER MÁS. Es distorsión posible en la historia pero no es vocación histórica. ... La violencia de los opresores, deshumanizándolos también, no instaaura otra vocación, aquella de ser menos. Como distorsión del ser más, el ser menos conduce a los oprimidos, tarde o temprano, a luchar contra quien los minimizó. Lucha que sólo tiene sentido cuando los oprimidos, en la búsqueda por la recuperación de su humanidad, que deviene una forma de crearla, no se sienten idealistamente opresores de los opresores, ni se transforman, de hecho, en opresores de los opresores sino en restauradores de la humanidad de ambos. Abí radica la gran tarea humanista e histórica de los oprimidos: liberarse a sí mismos y liberar a los opresores (Freire 1970, 32-33).

Cuando las oprimidas empiezan a intuir su anhelo de SER MAS, la vida se complica. Ven que la vida no es tan sencilla como predicán los opresores. Muchas cosas pueden despertar este anhelo. Por un

*Cuando las
oprimidas
empiezan a intuir
su anhelo de
SER MAS
la vida se
complica.*

lado, el abuso doméstico no conoce límites de clase y quién sabe qué enfermedad habita en la mente de los agresores, que tienen que verlas sufrir para sentirse hombres. Por otra parte, un día las mujeres piensan que en su vida, podrían ser personas por sí mismas, no hija de ..., esposa de ..., madre de ..., o secretaria de .., sino personas propias. Allí empiezan a pensar de sí mismos/as

como personas que, de por sí, merecen derechos, dignidad y respeto, sólo por ser personas, no por ser la mujer-en-relación con un hombre. Es allí cuando empiezan a cuestionar el orden de las cosas.

Cuando descubren su propia persona, como ser-que-vale, empiezan a ver su posición en el mundo y ver que no todo tiene que ser como es hoy. Empiezan a ver que el poder fija límites y que los privilegios son ilusorios. Empiezan a enfrentar el mundo como es, en busca de un mundo como podría ser. Es otra forma de enfrentar la realidad y el poder. Como dice Marcela Lagarde,

Otra forma de enfrentar el poder es la resistencia. ... Las mujeres descubren, inventan formas de resistencia al discurso, al orden, a las relaciones y las prácticas del orden patriarcal. Se defienden al resistir, algunos de sus comportamientos se caracterizan por la desobediencia que no llega a ser civil por su carácter de aislamiento y silencio. Sin embargo, la desobediencia de los mandatos es una de las manifestaciones más generalizadas como rechazo al orden, aún cuando no se tenga conciencia de ello. En la resistencia hay un nivel más profundo caracterizado por dejar de hacer los deberes de género y, en ese aspecto, hay una gama enorme de hechos. Desde las pequeñas huelgas domésticas, hasta las huelgas sexuales, maternas y otras más. Las mujeres no cumplen con aspectos fundamentales de su condición de género. Y, por esa vía, algunas van encontrando también caminos de realización y desarrollo. ¡Cuántas mujeres han estudiado contra la voluntad de padres, familias e instituciones en un desconocimiento del mandato de ignorancia!

Un nivel más de complejidad en la respuesta de las mujeres al poder de dominio se encuentra en la subversión. Cantidad de mujeres subvierten el orden familiar, conyugal, laboral y de todo tipo con acciones opuestas y contrarias al deber de género. La subversión significa optar por acciones negadas o prohibidas pero contenidas en el orden. Como la construcción simbólica y parte de la construcción social genérica son binarias, las mujeres se encuentran en la condición masculina lo opuesto a lo propio. Y asumen o adoptan hechos asignados a los hombres por desobediencia o resistencia, en rebeldía: no hacen lo debido y además subversivamente ponen el mundo al revés.

También la subversión ha abierto innumerables puertas de acceso a otras posibilidades de vida a las mujeres. Finalmente, la síntesis de todas las formas anteriores de enfrentar el dominio es la transgresión. Y es a la vez inauguración de una alternativa distinta. Se trata del establecimiento de un orden propio no definido por las normas tradicionales. La transgresión conlleva el trastrocamiento: desde la perspectiva de género es la consolidación de la alternativa feminista. El extrañamiento del mundo y la búsqueda de definiciones propias, la colocación o posicionamiento de las mujeres como protagonistas de sus vidas y la búsqueda de la consecución de fines propios. Obviamente se ha dado un paso a una alternativa al orden y se está en otro paradigma (Lagarde 1996, 212-213).

Resistencia - desobediencia, subversión y transgresión – son palabras que perturban los sueños de los hombres machistas y de sus cómplices. Son apenas palabras, pero susurran un mundo que empieza a cambiar, un mundo donde el poder de los pocos está cuestionado. Peor, está amenazado.

James Poling, un teólogo pastoral estadounidense, estudió las formas de resistencia expresadas en diferentes situaciones históricas de su país. Comenta los ejemplos que escogió:

Harriet Jacobs [una esclava, concubina de Thomas Jefferson] resistió ... mediante el silencio, por la insubordinación, por esconderse y por escaparse. Ida Bauer [la famosa “Dora” de Freud] resistió, ... contando los secretos de su familia, no sometiéndose a los diagnósticos equivocados de Freud, y por salir de la terapia [que más buscó acomodarla al sistema dominante que respetar y apoyar su derecho a la libertad]. Los esclavos y las esclavas sabotearon, rebelaron, y escaparon. Las mujeres blancas [del siglo XX, en búsqueda de la participación política] marcharon y organizaron manifestaciones públicas. Las mujeres abusadas por Peter Donovan [un pastor evangélico, agresor sexual] revelaron los abusos secretos y demandaron justicia. Las mujeres negras critican las suposiciones y políticas de nuestro gobierno en cuanto a familias negras. Dondequiera que esté la maldad, habrá resistencia. La comprensión de la resistencia es crucial para la comprensión de la opresión por raza y género (1996, 103).

Trabajando mayormente sobre la resistencia al apartheid en África del Sur, James Scott (1990) retrata más ampliamente las formas de resistencia y su expresión en distintos ambientes. Tras la espalda de los opresores, los y las oprimidos construyen espacios para contar sus historias, releer los textos sagrados desde una óptica que mantiene la esperanza, para llorar, reír y celebrar, para ensayar formas de resistencia que encontrarán luego expresión en presencia de los opresores, para organizarse, para disciplinar a las y los que están flaqueando en la lucha. De la cara a los opresores, la resistencia toma la forma de una subordinación que anida insubordinación, de silencio para evitar peores pérdidas, de rebeliones indirectas que son difíciles de confrontar, de confrontaciones disfrazadas que defienden límites o pugnan las posibilidades de nuevas ganancias, y de confrontaciones directas y hasta violentas.

En la vida diaria, a niveles amplios y en los pequeños espacios, la resistencia está aumentando. Todas las personas que participan en las formas diversas de resistencia rechazan el papel de “ser menos”, afirmando su dignidad humana y sus derechos. Probablemente, empezarán con formas sencillas de desobediencia, formas disfrazadas que el opresor no reconozca como tal. Una de estas experiencias la narra Raquel, una mujer que vivió en casa de un pariente que intentó violarla:

De la cara a los opresores, la resistencia toma la forma de una subordinación que anida insubordinación, de silencio para evitar peores pérdidas, de rebeliones indirectas que son difíciles de confrontar, de confrontaciones disfrazadas que defienden límites o pugnan las posibilidades de nuevas ganancias, y de confrontaciones directas y hasta violentas.

Yo puse una mesa y la cama en la puerta de mi cuarto. Cerré bien las ventanas ... Cuando desperté, él me estaba tocando y estaba casi encima mío. Yo me asusté mucho y no pude gritar pero, de repente, me entró una furia y lo tiré de la cama. Le di patadas en el suelo, le tiré la silla y todo lo que me encontré. Él se asustó mucho, pensó que tenía un ataque de epilepsia, porque otras veces me habían llevado al hospital por eso, así que él me decía: "Cálmese ya, si quiere la llevo al hospital". Por esa noche eso me salvó." (Raquel en Colectivo Pancha Carrasco 1992, 43).

Otra forma es la resistencia invisible, fuera de la vista del opresor. Un ejemplo de esto es cuando las mujeres y los hombres optan por métodos de planificación familiar, desde el sencillo condón hasta inclusive la esterilización. Frente a la oposición estridente de voces teológicas poderosísimas, no lo hacen en forma de confrontación directa. Toman sus decisiones y actúan a nivel privado, fuera de la vista y alcance del opresor. Estas son formas ocultas o indirectas de resistencia.

En otros momentos, la desobediencia es visible, pero se manifiesta de una forma en que es difícil que el opresor controle o castigue. Como Raquel concluyó su relato, "las siete noche restantes [en que el tío intentó violarla], ... yo me defendía" (43). Otro ejemplo viene de una estudiante de teología:

En mis estudios teológicos, fui estudiante sobresaliente. Entregué un trabajo escrito en una clase que empezó, "El Dios padre está muerto ...". El profesor me dio una nota de aplazada.

Pensé: esto es ridículo. Yo soy estudiante excelente, con beca completa y recibiendo notas sobresalientes en todos los demás cursos. La única razón de que este profesor me aplaza es porque él no está de acuerdo con mi tratamiento de la temática.

Decidí cuestionarlo sobre la calificación, así que fui a su oficina. Cuando entré, me sentí asertiva, competente y con confianza. Dije, "Quisiera que usted reconsidere esta nota; creo que me aplazó en este trabajo solamente porque no estuvo de acuerdo con el contenido."

Su respuesta fue inflexible. ... No sabiendo qué mas hacer, fui a otra estudiante para que me diera consejo. Ella dijo: “Yo sé cómo manejarlo. Sólo entrás y llorás – te dará lo que quieres.”

Yo no quise manipularlo con el llanto, pero temía esa calificación en mi expediente académico. Así que, volví a verlo, e hice exactamente lo que la otra me aconsejó: lloré.

Esto cambió el balance de poder entre nosotros. Ahora, en vez de verme como una mujer asertiva y con confianza, o como una persona igual a él, podría consolarme y respondió: “Está bien, niñita, todo estará bien.”

Conseguí lo que quise por asumir el papel femenino tradicional. No me gustó manipular porque sentí que comprometía mi autorespeto. Pero, aparentemente, este fue el único nivel en que él podría oírme – un nivel donde él aún mantuvo el control y el poder (Dickson en Van Nostrand, 50).

Con el transcurrir del tiempo, puede ser que la desobediencia conduzca a la subversión. Las protestas en contra del Tratado de Libre Comercio y las marchas de oposición a la violencia contra las mujeres son algunos ejemplos de ello. La lucha organizada de personas viviendo con VIH/SIDA para tener acceso a los medicamentos y servicios de salud, es otro ejemplo de la resistencia que surge a partir de la opresión. Las comunidades locales se organizan para proteger los bosques y humedales que la avaricia todavía no ha logrado acaparar. En la vida diaria, las mujeres agredidas y/o abusadas ya no se esconden avergonzadas. Por difícil que sea, denuncian a sus agresores y buscan reconstruir sus vidas sin violencia. Buscan el apoyo de agencias gubernamentales y eclesiásticas, se organizan en grupos de autoayuda como el Hogar Esperanza [Costa Rica], que acompaña a personas con VIH/SIDA, o el Colectivo de Mujeres Pancha Carrasco, que acompaña a mujeres en proceso de superación de diferentes formas de violencia de género. Las personas que participan en diversas formas de resistencia no aceptan pasivamente el papel de “ser menos”, sino afirman su dignidad humana y sus derechos.

Nosotras, las mujeres -posiblemente la mayoría-, imaginamos un mundo transformado. Queremos el poder, sí. Retomando las palabras de Marcela Lagarde, pero ya dentro del contexto de lo que ella quiso decir, afirmamos que:

Las mujeres quieren poder. El poder que quieren las mujeres no es el poder tradicionalmente reconocido como tal. Implica un trastocamiento del orden patriarcal y de todos los órdenes opresivos, y contiene también un cambio radical en la concepción sobre el poder. A diferencia del poder hegemónico que es el de dominación, las mujeres, desde una ética distinta construyen el poder de afirmación, no sólo opuesto al poder de dominio, sino paradigmáticamente diferente. ...

Se trata del poderío de las mujeres conformado por un conjunto complejo de soportes, recursos y condiciones vitales: es el poder para vivir sin el riesgo que hoy significa la vulnerabilidad de género; para afirmarse y encontrar correspondencia de soporte y afirmación en el mundo; poder para acceder a los recursos y los bienes en la satisfacción de sus necesidades y colmar sus privaciones en la satisfacción de sus necesidades; poder de intervenir con paridad en todas las decisiones y asuntos del mundo; poder para no ser oprimidas y relacionarse con los hombres en igualdad de condiciones; poder para reconocerse en las instituciones y en la cultura para que les sean propias, para sean sus espacios, y sus contenidos estén basados en el respeto absoluto a los derechos humanos de las mujeres. Poder para no sentirse extrañas en el mundo que les es propio. Poder de protagonizar cada una su vida y ser reconocidas como género, como un sujeto histórico. El poderío de las mujeres es ser humanas y vivir en libertad (Lagarde 1996, 208-209).

Anhelamos un mundo de iguales, de mutualidad, de inclusión. Queremos construir un mundo en que prevalece la

comprensión e interrelacionalidad de la afirmación de la identidad y la autoestima de las mujeres, en un medio multiétnico y por tanto pluricultural y multireligioso, donde para la sobrevivencia humana y del planeta, se hacen necesarias la aceptación y respeto de las diferencias, la unidad en la diversidad y el apoyo solidario mancomunado que brota de la compasión (Geymonat 2003, 35).

Este es el espacio de la transgresión. La buena noticia es que ese mundo no es sólo un anhelo. Hay señales en todos los países de este cambio, aunque sean cambios pequeños y procesos largos. Un ejemplo de esto en Chile es ANAMURI, un grupo de

Anhelamos un mundo de iguales, de mutualidad, de inclusión.

mujeres rurales organizadas de Arica a Chiloé en Chile y a mujeres indígenas de pueblos originarios Aymaras, Kollas, Diaguitas, Mapuches, Quechuas que son pequeñas productoras, pescadoras, artesanas, crianceras, asalariadas agrícolas, cultivadoras del folclore y de las tradiciones de nuestros campos. Son alrededor de seis mil mujeres organizadas en asociaciones, talleres, sociedades productivas, sindicatos, cooperativas y comités. ... Forma parte de una red de mujeres campesinas vinculada con la Vía Campesina, una red internacional de movimientos campesinos que tratan de independizarse de la Organización Mundial de Comercio y defender políticas alternativas de producción y comercio ("Anamuri" en Con-spirando 50:7).

Según el contexto y las oportunidades en América Latina, la resistencia ha tomado distintas formas. Las organizaciones de mujeres, de indígenas, y de otros grupos sociales construyen alternativas que afirman y fortalecen su poderío. Desobedecen, subvierten y transgreden las reglas del mundo de los machistas poderosos. En este ensayo exploramos algunas de sus múltiples manifestaciones, celebramos sus ganancias y nos retamos a nuevas insubordinaciones.

Bibliografía

“Anamuri. Guardianas del campo chileno” en *Con-spirando* 50:7. 1992.

Colectivo de Mujeres Pancha Carrasco. 1992. *Tiré el silencio afuera. Sistematización de la experiencia de un grupo de apoyo mutuo y reflexiones sobre la violencia contra la mujer*. San José: CMPC.

Colectivo editorial. 1992. *Con-spirando: revista latinoamericana de ecofeminismo, espiritualidad y teología: Comunidades sustentables, un sueño posible*, 50.

Dickson, Jean Boese. 1992. “A theological tale” en Van Nostrand, 50.

Freire, Paulo. 1970. *Pedagogía del oprimido*. Traducido del portugués por Jorge Mellado. México, DF: Siglo Veintiuno.

Largarde, Marcela. 1996. *Género y feminismo: Desarrollo humano y democracia*. Madrid: horas y horas.

Geymonat Armand Ugón, Fanny. 2003. *Nombrando a Dios en los Andes: Una perspectiva teológica feminista desde un contexto multiétnico y pluricultural*. Dissertación doctoral. San Francisco, CA: San Francisco Theological School.

May, Janet. 2002. *Género e identidad*. Módulo de estudio. San José: SEBILA.

Poling, James Newton. 1996. *Deliver us from evil: resisting racial and gender oppression*. Minneapolis: Fortress.

Salas, José Manuel y Álvaro Campos. 1991. “Masculinidad en el Siglo XXI” en May 2002, 329-349.

Scott, James C. 1990. *Domination and the arts of resistance: hidden transcripts*. New Haven and London: Yale University Press.

Van Nostrand, Catherine Herr. 1993. *Gender-responsible leadership: detecting bias, implementing interventions*. Newberry Park, CA: Sage.

Reseña bibliográfica

DIMENSIONES DEL CUIDADO Y
ASESORAMIENTO PASTORAL:
APORTES DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

SARA BALTODANO

Dimensiones del cuidado y asesoramiento pastoral: Aportes desde América Latina y el Caribe, editado por Hugo Santos (Buenos Aires: Kairós, 2006).

La Comisión de Psicología Pastoral de CETELA (Comunidad de Educación Teológica Ecuménica Latinoamericana y Caribeña) publicó recientemente un libro de 400 páginas titulado: *Dimensiones del Cuidado y Asesoramiento Pastoral: Aportes desde América Latina y el Caribe*, escrito por 17 autoras y autores latinoamericanos, en su mayoría docentes en instituciones de educación teológica. Destacamos la importancia de esta producción única, no sólo por el número de especialistas, sino porque su contenido refleja los problemas propios de nuestra realidad latinoamericana.

Los aportes son diversos, como nuestro continente. Hay dos generaciones representadas, una por Jorge A. León, pionero en este campo, y la otra por el resto de autoras y autores que transitan alrededor del medio siglo de vida. La representación de tradiciones eclesiales es amplia, pero el balance de género es deficiente habiendo solamente cuatro mujeres, que no representan ni el 30% de los participantes. El contenido es una colectánea de artículos, los cuales dividimos en tres grupos para su presentación. El primero trata sobre temas que desafían a la psicología pastoral; el segundo sobre la vida en comunidad y espiritual; y el tercero sobre la crisis y resiliencia.

I. TEMAS QUE DESAFÍAN EL QUEHACER DE LA PSICOLOGÍA PASTORAL. SON SIETE ARTÍCULOS:

Primero, *Desafíos de la realidad a la Psicología Pastoral latinoamericana* de **Esteban Cortés Solís**, mexicano, docente en la Comunidad Teológica de México y en el Seminario Teológico Presbiteriano, de la Universidad Nacional de México y de la Universidad Pedagógica Nacional. El autor presenta varios desafíos, entre ellos: la necesidad de sistematizar las reflexiones y prácticas en América Latina; enunciar con qué elementos de la antropología bíblica trabajan; explicar cómo se construyen las tesis psicológicas y, aclarar el andamiaje bíblico que justifica las preocupaciones y estrategias del acompañamiento. Ante estos desafíos, la psicología pastoral tiene los retos de profesionalizar la capacitación pastoral, y proponer nuevos estilos de liderazgo que incluyan la vocación profética.

Segundo, *Aproximación crítica a concepciones y prácticas actuales de Consejería Pastoral* de **Ronaldo Sathler-Rosa**, brasileño, teólogo pastoral, docente de la Facultad de Teología y del Pos-grado en Ciencias de la Religión de la Universidad Metodista de São Paulo. En este ensayo, el autor identifica las principales lagunas de esta disciplina académica: reduccionismo psicológico; anemia teológica

y antropológica; apatía socio-política y el desafío de la ciudadanía al individualismo. Ante este panorama, Sathler-Rosa considera que se debe reconocer, afirmar y celebrar la historicidad radical del ser humano, así como pensar críticamente y crear comunidades de fe vinculadas por compromisos de solidaridad y transformación.

Tercero, *Multiculturalidad e interculturalidad en América Latina* de **Sidnei Vilmar Noé**, brasileño, teólogo pastoral, docente de Psicología de la Religión de la Universidad Federal de Juiz de Fora. El autor lanza la pregunta de si es posible hablar de empatía cuando se hace acompañamiento pastoral entre personas de diversos universos culturales. Noé propone un nuevo ropaje: metapatía que implica comprender a la otra persona, pero continuar anclada y revestida con su propia cultura.

Cuarto, *Categorías de autoridad en la evaluación moral del comportamiento sexual* de **James Farris**, estadounidense, docente de Teología Práctica en el Pos-grado en Ciencias de la Religión de la Universidad Metodista en São Paulo. El autor considera que el sexo y la sexualidad son experiencias que están fuertemente influenciadas tanto por la fe como por la cultura. El desafío de la psicología pastoral es reconocer la complejidad de la sexualidad humana y reconciliar los recursos y las autoridades que vienen de la fe, la ciencia y la experiencia personal. El autor reconoce que no es tarea fácil, pero no puede ser ignorada.

Quinto, *La transversalidad de género*, de **Mireya Baltodano**, costarricense, psicóloga, docente y decana de la Universidad Bíblica Latinoamericana en San José, Costa Rica. La autora afirma que el análisis transversal del género es estructural, en tanto abarca todas las esferas de convivencia y de producción humana. Para sustentar pedagógicamente el análisis transversal, la autora adapta la propuesta de Urie Bonfenbrenner que explica el desarrollo humano en un sentido ecológico.

Sexto, *Alternativas psicopastorales para superar situaciones de violencia intra-familiar* de **Marlin Duarte Guillén**, nicaragüense, psicóloga y teóloga, trabaja con grupos de terapia con niños, adolescentes y mujeres en la prevención de la violencia, y con personas que padecen VIH/SIDA. La autora investiga la caracterización de la violencia dentro de las instituciones eclesiales, y ofrece recomendaciones para ser retomadas por aquellas iglesias que luchan decididamente contra la violencia, bajo la modalidad de trabajo en equipo, con una visión integral y comunitaria que implique investigaciones participativas, y que sirvan como procesos educativos y preventivos.

El último artículo trata sobre los desafíos que interpelan el quehacer de la psicología pastoral latinoamericana, *Ministerios con adolescentes a la luz del proceso de globalización* de **Daniel S. Schipani**, argentino, educador, psicólogo y teólogo práctico, docente en Associated Mennonite Biblical Seminaries en Elkhart, Indiana, EEUU, y profesor visitante en varias instituciones teológicas de América Latina. Luego de presentar algunos efectos del proceso complejo de globalización sobre las personas adolescentes, el autor destaca tres pistas para la pastoral con adolescentes: compromiso, estudio crítico de diversos aportes, y atención al adolescente en términos de los caminos de la fe.

II. TEMAS QUE APORTAN AL DESARROLLO DE LA COMUNIDAD SANADORA A TRAVÉS DE LA ESPIRITUALIDAD. SON CINCO ARTÍCULOS:

Primero, *Por una Psicología Pastoral que acompañe y desafíe a las iglesias en Latinoamérica y el Caribe* de **Patricia Contreras Ulloa**, mexicana, teóloga pastoral y psicóloga, coordinadora de los programas de psicología pastoral en la Comunidad Teológica de México. La autora considera que las demandas que presentan los entornos sociales actuales, rebasan las herramientas con las que las iglesias contaban para hacerles frente. El desafío consiste en revisar el perfil del

acompañamiento pastoral para que no se limite a la acción de las pastoras y los pastores sino que, más bien, sea un “modo de ser” de la iglesia misma, es decir, una comunidad generadora de salud y recuperación de vida.

Segundo, *La Psicología Pastoral en las comunidades eclesiales de hoy* de **Jorge A. León**, cubano-argentino, teólogo y psicoanalista, director de Psicopastoral – Programa Permanente de Psicología Pastoral. El autor, luego de dar algunas referencias teóricas e históricas sobre el término “Psicología Pastoral”, considera la relación de ésta con la evangelización y diferentes ministerios pastorales en vínculo con la comunidad eclesial, resaltando los aspectos teológicos y psicológicos implicados.

Tercero, *La iglesia como comunidad de salud integral* de **Sergio Ulloa Castellanos**, mexicano, filósofo y teólogo, docente de Teología Práctica y rector de la Comunidad Teológica de México. El autor afirma que la acción pastoral debe articular coherentemente cinco dimensiones: la económica, la política, la ideológica, la ético-social y la psicológica, a la luz de la dimensión espiritual que es la praxis del amor, esperanza, fe, justicia y sabiduría.

Cuarto, *Psicología Pastoral y espiritualidad* de **Carlos J. Hernández**, argentino, médico psiquiatra, miembro del Corpo de Psiquiátras y Psicólogos Cristãos de Brasil. El autor cree que la espiritualidad cristiana lleva a la cura, que es un proceso continuo de maduración. La “dependencia” permanente crea espacios de ternura que aseguran a la persona la integración de su ser a una unidad mayor.

Espiritualidad desde la gracia en un programa de tratamiento de drogodependencias de **Edwin Mora**, costarricense, teólogo y psicólogo, docente en la Universidad Bíblica Latinoamericana. El autor presenta los resultados de una investigación con drogodependientes, llegando

a la conclusión que los cinco aspectos de la espiritualidad abordados en este estudio (imágenes de Dios, desculpabilización y sentido de responsabilidad, aceptación incondicional, sentido pro-social de pertenencia y recreación de la esperanza), ejercen una influencia positiva en los ámbitos emocional, personal, familiar y social en el proceso de recuperación. Finalmente, presenta algunas recomendaciones para el diseño de tratamiento tomando en cuenta el componente espiritualidad.

III. TEMAS QUE TRATAN EL SUFRIMIENTO Y LA RESILIENCIA.

SON CINCO ARTÍCULOS:

Primero, *La crisis personal y su dinámica* de **Lothar Carlos Hoch**, brasileño, teólogo práctico, docente de psicología pastoral y rector de la Escuela Superior de Teología, São Leopoldo. El autor, luego de estudiar la caracterización, las fases y la sintomatología de las crisis, presenta las formas de intervención pastoral y psicológica. Hoch concluye que, ante la posibilidad siempre presente de sufrir, la ayuda viene del poder de Dios (*extra nos*) – que nos socorre en nuestra debilidad – y de la reserva de fuerzas que hemos guardado (*in nobis*). Ambos aspectos se viven y se celebran en comunidad.

Segundo, *Intervención en crisis* de **Jorge E. Maldonado**, ecuatoriano, teólogo, docente y director en el Centro Hispano de Estudios Teológicos en Bell Gardens, Los Ángeles, EE.UU. El autor estudia las dinámicas emocionales, sociales y espirituales que atraviesan las personas durante las crisis. Considera que quienes intervienen durante una crisis deben conocer su capacidad para manejar el estrés y establecer límites. Para acompañar, deben tener en cuenta no sermonear, moralizar, juzgar o presionar.

Tercero, *Rostros empobrecidos* de **Sara Baltodano**, costarricense, psicóloga, docente en la Universidad Bíblica Latinoamericana en San

José, Costa Rica. La autora se pregunta sobre el papel que desempeñan las y los acompañantes pastorales ante el hambre, la desocupación, el abandono y la desconfianza de las personas empobrecidas en su lucha por cambiar esas situaciones. Luego, presenta doce lineamientos de trabajo pastoral desde las perspectivas contextuales, sistémicas e interdisciplinarias.

Cuarto, *Trabajo, desocupación y pastoral* de **Hugo N. Santos**, argentino, psicólogo, docente y coordinador del Departamento de Teología Práctica en el Instituto Universitario de ISEDET. El autor analiza la situación de las personas desocupadas y de los seres más allegados a ellas, dando un rodeo por el horizonte laboral que se presenta en el continente, y por la comprensión que supone el trabajo en la vida humana. Al final del artículo señala tres principios básicos de la relación de ayuda pastoral a las personas desocupadas: ayudar a salir de la marginación; ayudar a participar de valores; y ayudar a un replanteo de la propia vida, más allá del rol de desocupado impuesto socialmente.

Quinto, *Resiliencia: Una novedad antigua* de **Luis Cruz Villalobos**, chileno, psicólogo, docente en la Comunidad Teológica Evangélica de Chile. El autor estudia las características de las personas resilientes y luego desarrolla algunos factores o características resilientes que son claramente desarrollados dentro del ámbito de la experiencia cristiana. Entre ellos menciona el sentido de pertenencia, propósito de trascendencia; la relación de cariño y apoyo; las oportunidades de contribución significativa al medio social; las expresiones de expectativas altas y positivas; y la asignación de significado subjetivo y positivo al estrés y su enfrentamiento.

Celebramos la publicación de este libro que sin duda, estimulará la reflexión y discusión en los centros de capacitación teológica de Abya-Yala.

In Memoriam

CASIANO FLORISTÁN
HONESTO CON LA REALIDAD,
SINCERO PARA CON DIOS

JUAN JOSÉ TAMAYO

Al amanecer del 1 de enero fallecía en Pamplona mi entrañable amigo Casiano Floristán, que había nacido en Arguedas (Navarra) el 4 de noviembre de 1926. Ha sido una de las personalidades más relevantes del panorama teológico español de la segunda mitad del siglo XX. Cuando esa fría mañana recibía la noticia me vino a la mente la Elegía de Miguel Hernández por la muerte de Ramón Sijé: Se me ha muerto Casiano, mi mejor amigo y maestro, “con quien tanto quería”. Han sido muchas las peticiones que he recibido de escribir una semblanza suya en las pocas horas que han pasado desde su fallecimiento, “tú que fuiste su mejor amigo”, me argumentaban. Y precisamente esa razón tan cierta es la que me ha impedido escribir. Por más que lo he intentado, las teclas del ordenador se me han resistido durante todo el día y los dedos se me han quedado

inmovilizados. Es ahora, en plena noche –noche oscura del alma ésta para mí y para tantos amigos- cuando me he puesto a intentarlo de nuevo, aunque no sé con qué fortuna. Tras 33 años primero de discipulado y luego de colaboración, de sintonía, de complicidad, de comunicación fluida, de trabajo conjunto, de conversaciones a diario y de amistad, tras tantos viajes juntos por el mundo, me gustaría resumir en pocas líneas mis impresiones muy personales sobre Casiano Floristán, no sé con qué fortuna. Pido disculpas de antemano.

Cinco son los rasgos de su personalidad que me gustaría destacar: *la honestidad con la realidad, el sentido crítico, el compromiso con los pobres, el sentido universalista y la sinceridad para con Dios.*

1. Poco amigo de flotar sobre las nubes o de emprender huidas hacia delante, Casiano tuvo siempre la *realidad como su lugar natural, su residencia permanente*, pero no la realidad tozuda que se pliega a los hechos brutos, sino entendida dialécticamente, con su cara y su cruz; no la realidad plana y cerrada sobre sí misma, sino siempre abierta, en tensión hacia el ideal y generadora de esperanza; no la realidad en la que instalarse cómodamente, sino la que hay que transformar desde criterios ético-evangélicos. Esa honestidad le llevó, en su paso de la adolescencia a la juventud, a cursar estudios de Ciencias Químicas de 1945 a 1950 a la universidad de Zaragoza. El estudio de las ciencias generó en él una especial sensibilidad por la inducción y los datos empíricos, que ya nunca le abandonaron y se dejaron sentir posteriormente en su actividad teológica y pastoral de manera muy acusada.

La misma honestidad influyó más tarde en su decisión de estudiar teología en Innsbruck (Austria) de 1956 a 1958 y en Tubinga (Alemania) de 1956 a 1958. El estudiante de Ciencias Químicas convertido en seminarista buscaba un rigor científico que no

encontró en la universidad pontificia de Salamanca, donde realizó los primeros estudios de filosofía y teología. En Innsbruck vivió en un clima intelectual, espiritual y cultural extraordinario. En el Seminario internacional donde residía se respiraba un aire intercultural, ya que en él convivían más de cien estudiantes de diferentes países y continentes: estadounidenses, asiáticos, alemanes, suizos, checos, austriacos, españoles, etc.

En la facultad de teología de Innsbruck siguió las clases de Jungmann y de los hermanos Rahner, Karl y Hugo. Del primero le impresionaron la universalidad de sus saberes, la capacidad de síntesis, los cuestionamientos radicales a la teología clásica y la contribución al giro antropológico de la teología en general y de sus diferentes tratados. Casiano consideraba a Rahner un pensador socrático. En Innsbruck conoció a Johann Baptist Metz, creador de la teología política, que por entonces preparaba su tesis doctoral con Rahner. Convivió unos meses con Küng, con quien coincidiría años más tarde en la dirección de la revista internacional de teología *Concilium*. Mantuvo contacto con Walter Kasper, quien sucedió a Geiselman en la cátedra de Teología Fundamental.

La honestidad con la realidad jugó un papel fundamental en el tema de su tesis doctoral: *La vertiente pastoral de la sociología religiosa*. La sociología religiosa fue para él herramienta para el análisis, el conocimiento y la transformación del catolicismo, y una de las principales mediaciones de su actividad pastoral. La realidad socio-religiosa fue el acto primero de su ser cristiano y el análisis sociológico de dicha realidad se tornó “palabra primera” de su discurso. Accedió a la cátedra de Teología Pastoral de la Universidad Pontificia de la Salamanca en 1960, actividad que desarrolló ininterrumpidamente durante 36 años. Su llegada a Salamanca supuso una esperanza de renovación, pero también

una fuente de tensiones con los sectores conservadores de la Universidad salmantina remisos a los aires renovadores. En 1963 se hizo cargo de la dirección del Instituto Superior de Pastoral, que él convirtió en lugar de diálogo con la secularización, de renovación eclesial y de encuentro intercultural. Por ello fue objeto de críticas de los sectores conservadores del catolicismo español y de control del episcopado español. Pero el principal aval del Instituto y de Casiano Floristán fue el concilio Vaticano II, horizonte global de su itinerario teológico y en tema de reflexión permanente. En realidad el Vaticano II no constituyó una novedad para él, que había tenido como maestros y colegas a algunos de los principales inspiradores del Concilio, del que él mismo fue consultor.

Su formación teológica en Alemania desembocó derechamente en el cultivo de la teología pastoral o práctica, de la que fue pionero en España. Yo solía decirle con sentido del honor que era el primer pastoralista de España y quinto de Alemania. Cuando accedió a la cátedra salmantina, la teología pastoral no pasaba de ser un recetario para la correcta administración de los sacramentos y la “cura de almas”. Fue él quien dio estatuto académico riguroso a una disciplina devaluada en el concierto de los saberes teológicos y quien la situó en plano de igualdad con el resto de las materias teológicas y en el horizonte de la razón práctica. La principal característica de la disciplina recreada por Floristán fue la *interdisciplinarietà*. Él la puso en contacto con las ciencias sociales y con la teoría teológica. Introdujo en ella la exégesis bíblica y desarrolló una teoría litúrgica a partir de la teología de los misterios de O. Casel.

2. El *sentido crítico ante la realidad* fue una de las actitudes básicas de Casiano, que bebió de dos fuentes: la cultura ilustrada y el

Evangelio. No fue de esos teólogos que se sometieran servilmente a los dictámenes del magisterio eclesiástico, ni acataran las directrices de la jerarquía poniéndose una venda en los ojos. Su pertenencia a la Iglesia y su reflexión teológica estuvieron guiadas siempre por una adultez crítica. Impulsó la creación de colectivos teológicos críticos como la Asociación de Teólogos y Teólogas Juan XXIII, de la que fue presidente desde su fundación en 1980 hasta 1988, y la Asociación Europea de Teólogos Católicos, y participó activamente en la puesta en marcha y animación de diferentes movimientos cristianos de base. Su crítica fue serena y constructiva, nunca ácida e iconoclasta.

3. Casiano Floristán fue un teólogo en *perspectiva universal*. Durante más de treinta años hizo frecuentes viajes a América Latina y a Estados Unidos. Estuvo en los orígenes de la teología de la liberación junto con Gustavo Gutiérrez, Segundo Galilea, Juan Luis Segundo y José Comblin. Su sensibilidad universalista le llevó a encarnarse entre los hispanos de los Estados Unidos, junto con Virgilio Elizondo, cultivador de la teología del mestizaje.

Y todo en un clima ecuménico. Fue uno de los teólogos católicos españoles que más tesis doctorales dirigió a teólogos y teólogas de las distintas iglesias protestantes, tanto en España como en Estados Unidos y América Latina.

4. En el barrio madrileño de Vallecas tuvo lugar, durante la década de los 70, su *encuentro con el mundo de la marginación*, que se convirtió desde entonces en lugar social de su magisterio teológico, de su actividad pastoral y de su compromiso con los excluidos. Fue allí donde descubrió la dimensión política de la

fe, la realidad de los pobres de carne y hueso con sus rostros famélicos y su voz silenciada, sin derechos ni libertades, y donde valoró la importancia de la organización y de la movilización de los sectores marginados en su lucha por la liberación.

5. La *sinceridad para con Dios* fue otro rasgo importante de la personalidad, inseparable de la honestidad con la realidad. En la universidad de Zaragoza vivió una experiencia religiosa profunda que desembocó en la vocación sacerdotal, primero, y en el estudio de la liturgia y la práctica pastoral, después. En sus estudios sobre la liturgia y en sus celebraciones siempre huyó de la racionalización del misterio y buscó la aproximación simbólica a Dios. Para él la liturgia no era una forma ritual al uso, sino una actitud existencial en el horizonte de la crítica profética del culto y de su vinculación con la justicia; no era ritualidad mágica sino acción simbólica. Liberó a los sacramentos de la cautividad mágica en que estaban inmersos, los pensó simbólicamente y los celebró en el seno de la Comunidad de la Resurrección, que él puso en marcha el emblemático año 68 y animó hasta los últimos días de su vida.

Junto con el dolor nos queda el recuerdo de una vida en libertad, justicia y solidaridad y su obra de más de 20 títulos -algunos de los cuales ideamos, dirigimos y escribimos juntos en una colaboración fecunda que comenzó allá por el 75, siendo yo doctorando suyo, con un trabajo bibliográfico sobre el concilio Vaticano II, 10 años después de su celebración-, que constituyen, junto con su sinceridad y honestidad, el mejor legado que puede dejarnos. A ellos remito a quienes quieran saber más de Casiano Floristán.

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

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