

ISSN 2145-7468

KRONOS

Teológico

Revista de la Facultad de Teología
Año 12 N° 12 Diciembre de 2020



Unibautista
Institución Universitaria
Cali - Colombia



Directivos

Mg. Pablo Moreno
Rector

Mg. Leonel Rubiano
Vicerrector académico

Teo. Viviana Lizeth Castro
Directora Departamento de Bienestar Universitario

Dra. Betty Ruth Lozano
Directora Departamento de Investigaciones

Teo. Álvaro Domínguez Valencia
Director Departamento de Extensión

Dr. Roberto Caicedo
Coordinador de Postgrados

Esp. Gloria Ángel
Directora Administrativa

Mg. Eneried Arboleda
Directora Teología a Distancia

Consejo de Facultad

Mg. Pablo Moreno
Rector

Dra. Betty Ruth Lozano Lerma
Directora de Investigaciones

Mg. Leonel Rubiano
Vicerrector académico

Dr. Roberto Caicedo
Coordinador de Postgrados

Mg. Eneried Arboleda
Directora Teología Distancia

Juan Camilo Esguerra
Representante estudiantil



Directora

Dra. Betty Ruth Lozano

Comité Editorial

Mg. Pablo Moreno Palacios

Dra. Betty Ruth Lozano Lerma

Mg. Isdalia Ortega Sánchez

Dra. Nancy Bedford

Dr. Juan Carlos Cevallos

Mg. Cosme Damián Vivas

Mg. Harold Segura

Dr. Samuel Escobar

Dr. René Padilla

Dr. Daniel Carro

Árbitros en este número

Dra. Elsa Tamez Luna

Dra. Maricel Mena

Mg. Cosme Damián Vivas

Mg. Jorge Amílcar Ulloa

Esp. María Helena Céspedes Siabato

Kronos Teológico es una publicación anual de la UNIBAUTISTA
Avenida Guadalupe No 1B-112 Teléfonos: (57-2) 513 2320 / 513 2323 / 513 2324 Fax: 513 0781
investigaciones@unibautista.edu.co
www.unibautista.edu.co
Cali - Colombia

ISSN: 2145-7468

Los autores de los artículos publicados
en la revista son responsables de los mismos.

Mayor información:
investigaciones@unibautista.edu.co
rectoria@unibautista.edu.co

Diagramación e impresión:
impreslibros@hotmail.com

Cali - Colombia



Contenido

Presentación7

Dra. Betty Ruth Lozano

Artículos

Salió a ver, pero fue vista

Estudio del caso de Dina en Génesis 34 13

Isdalia Amparo Ortega Sánchez

Vías para la transformación de las experiencias de abuso sexual 31

María Isabel Benites

Escribiendo sobre la arena

La pericopa de la Mujer Adúltera (PMA) desde la memoria 85

Roberto Caicedo

El Conocimiento de Dios

Un análisis bíblico teológico del término Yada יָדָה 143

Luis Carlos Rincón Olaya

En busca de la espiritualidad: una aproximación de liberativa 165

Hardany Reina Reina



Presentación

DRA. BETTY RUTH LOZANO LERMA

La revista *Kronos Teológico* ha sido concebida como un aporte a la difusión de la reflexión e investigación teológica que desarrollan docentes, estudiantes y egresados de la *Fundación Universitaria Seminario Teológico Bautista Internacional de Cali* –UNIBAUTISTA. La revista quiere ser también un medio para visibilizar los esfuerzos, avances y resultados de la investigación teológica en Colombia y en América Latina y el Caribe.

¿Por qué Kronos Teológico?

La reflexión teológica a través de la historia ha dado giros importantes; en etapas anteriores la disciplina teológica pretendía responder a la realidad de una manera totalizante. Hoy, en la pluralidad de las disciplinas académicas que buscan explicar las realidades sociales, la teología tiene la tarea de entrar en diálogo interdisciplinar. Además, las explicaciones logradas por las diversas disciplinas tenían en el pasado una durabilidad relativamente estable. Sin embargo, hoy la dinámica cambiante de la sociedad es tan vertiginosa que las explicaciones alcanzadas en procesos de investigación tienen la pretensión de ser temporales y no definitivas. Por esto el nombre *Kronos Teológico*



refleja que aquellas reflexiones e investigaciones teológicas, en diálogo interdisciplinar, no son voces últimas y definitivas, al contrario, se sitúan no solo en un contexto geográfico y cultural determinado, sino también en un tiempo cronológico concreto. La metáfora del reloj que marca el tiempo cronológico que no se detiene es una manera de entender que aquello sobre lo que se reflexiona, se investiga, se dice y se escribe en teología es sucesivo y temporal.

Kronos Teológico es una revista que no se restringe al ámbito denominacional, ya que busca reconocer la diversidad de tradiciones teológicas con amplitud de temas y perspectivas. Para ello está estructurada en cuatro áreas. *Teología*: refiere a las distintas expresiones teológicas emergentes en América Latina y el Caribe y en qué se identifican las fuentes de origen, características, fundamentación epistemológica y espacios de acción de dichas expresiones. *Historia*: refiere a las distintas expresiones del cristianismo como campo religioso presentes en la sociedad, identifica su origen y desarrollo, y las relaciones de dichas expresiones con las diversas esferas de la sociedad, tales como la cultura, la política, la economía, entre otras. *Teología práctica*: refiere a la variedad de expresiones de la acción social cristiana e identifica desafíos para el ejercicio cotidiano de la misma, su fundamentación bíblico – teológica y su impacto en las diferentes etapas de desarrollo de las personas, familias, comunidades y diversos entornos sociales, entre ellos el eclesial. *Biblia*: refiere a las escuelas de interpretación bíblica que han surgido en la historia y las orientaciones que dichas interpretaciones bíblicas tienen para la realidad actual. Comprender la distinción de cada una de las áreas no significa que sean compartimientos aislados, por el contrario, la reflexión teológica actual es una reflexión interconectada no solamente con la exégesis bíblica, la historia y el cuidado pastoral, sino también con la multiplicidad de disciplinas que estudian lo social.

Kronos Teológico, cuenta con un comité editorial conformado por personas de trayectoria tanto en el servicio cristiano como en el ámbito de la investigación y la reflexión teológica. Los y las integrantes del comité editorial, así como otras y otros investigadores, teólogas y teólogos de la región, nos brindan sus servicios como pares evaluadores de los artículos, en procura de mantener una alta calidad en la producción que se promueve en la revista.

Con ocasión del número 12 de nuestra Revista, les traemos cinco artículos, tres de los cuales hacen referencia a las múltiples violencias que padecen las mujeres por el hecho de ser mujeres, desde reflexiones bíblico teológicas y psicoespirituales. Los otros dos nos hablan del conocimiento de Dios y la espiritualidad desde perspectivas más generales.

Este año 2020 puso en evidencia, entre otras muchas cosas, que la violencia contra las mujeres es la verdadera pandemia, que ya en este continente se manifestaba en grandes dimensiones desde hace varias décadas, creciendo aún más durante el período de confinamiento debido a la crisis por el Coronavirus. Frente a este contexto resultan oportunos y pertinentes los artículos de este número.

Abrimos con el artículo **Salió a ver pero fue vista. Estudio del caso de Dina en Génesis 34** de la profesora Isdalia Ortega Sánchez, asidua colaboradora de la Revista. El tema de la violación como una de las formas de violencia más recurrente contra las mujeres es analizado en este artículo desde la historia de Dina, la hija única de Jacob, abusada sexualmente por un hombre con mucho poder dentro de la estructura de la sociedad patriarcal a la cual pertenecía. Nos dice la autora que este acto es una afrenta contra la divinidad y contra lo divino que habita en Dina. No obstante, los hermanos de Dina utilizan la religión para consumir su venganza. Lo que les interesaba era vengar el honor patriarcal mancillado por la violación de su hermana, no hacerle justicia. La salida para las numerosas Dinas de hoy es el acompañamiento y la restauración, especialmente el ejercicio del derecho a sanar su memoria.

En seguida está el artículo de María Isabel Benites, egresada de la Especialización en Cuidado Psicoespiritual, que nos presenta su trabajo de grado titulado **Vías para la transformación de las experiencias de abuso sexual**. Con mucha valentía María Isabel nos comparte las vías que ha transitado en su largo camino en búsqueda de la sanación de la experiencia de abuso sexual de la que fue víctima a muy temprana edad, al igual que tantas niñas y niños en este país, en el seno del propio hogar, en donde se supone deben ser protegidos. También nos ofrece aportes conceptuales para entender-visualizar el abuso sexual y el por qué se da este hecho. El abuso sexual es un



hecho, un delito, que está socialmente subvalorado porque la mayoría de las víctimas son mujeres. El artículo de Benites lo ubica en sus reales profundidades y consecuencias. Nos muestra las múltiples dimensiones del daño que el abuso produce en la víctima de forma que limita y obstruye sus posibilidades de reorientar su existencia. El abuso sexual es una catástrofe que afecta todas las dimensiones humanas de la vida de una persona, muy en especial la espiritual distorsionando la imagen y la relación con Dios. La autora nos propone tres vías interconectadas para la transformación y la sanación de estas experiencias, de modo que el color, la alegría, la esperanza vuelvan a la vida de estas personas.

El profesor Roberto Caicedo nos brinda en esta ocasión un artículo titulado **Escribiendo sobre la arena. La perícopa de la Mujer Adúltera (PMA) desde la memoria.** Continúa en la vía de releer el Nuevo Testamento a la luz de la memoria del Antiguo. Se interesa en mostrarnos la riqueza de la tradición oral y escrita que ha dado forma al Nuevo Testamento en las primeras comunidades cristianas de tradición juanina. Resulta muy interesante a la interpretación de la Perícopa de la mujer adúltera PMA, la relación que establece el autor entre Jesús y la mujer adúltera, desde una perspectiva anamnética en la que compara el Discurso de los Tabernáculos con el relato del texto de la mujer adúltera develando las similitudes de los dos relatos, pero muy especialmente cómo esta mujer que fue juzgada y condenada por adulterio y que estuvo a punto de ser ejecutada puede ser considerada un alterego de Jesús y también de la comunidad. Todas y todos conocemos la respuesta de Jesús en la PMA, a quién absuelve y a quiénes confronta. Les invito a leer este artículo en relación con el publicado en el anterior número, del mismo autor.

El profesor de Biblia de nuestra Institución, Luis Carlos Rincón, nos ofrece para este número un artículo titulado **El Conocimiento de Dios. Un análisis bíblico teológico del término *Yada* יָדָע**

El profesor Rincón, con base en el libro del profeta Oseas, capítulo 6, versículo 6 problematiza lo que significa conocer a Dios, argumentando que este conocimiento incluye una variedad de elementos que suelen dejarse de lado para privilegiar lo litúrgico. Nos plantea cuatro aspectos que se conjugan en cada persona de acuerdo a sus

circunstancias y preferencias: relacional, intelectual, experiencial y de proclamación, profundizando en cada uno de ellos. Se trata de la defensa de un conocimiento integral de Dios que permita superar las posiciones fundamentalistas que se polarizan ya sea en la defensa del intelecto o de la experiencia y que en lugar de acercar a los creyentes los separa. El profetismo, nos deja ver el profesor Rincón, da muchas luces al respecto.

Hardany Reina Reina, estudiante de teología de nuestra universidad, nos ofrece el artículo titulado **En busca de la espiritualidad: una aproximación deliberativa** en el cual se posiciona de forma crítica ante la espiritualidad del mundo occidental identificada con la razón. La Modernidad fue la imposición de la razón sobre la religión y todo lo considerado metafísico. De eso da cuenta todo el debate filosófico desde el que se declara la muerte de Dios y que Reina trae a colación en interlocución con algunos de los filósofos modernos, especialmente Ludwig Feuerbach en su cuestionamiento a Lutero y su posterior recepción por autores como Marx, Engels y Stirner. Continúa presentándonos los argumentos que esgrime Nietzsche en su juicio al dios moral para acercarse a lo que llama una crítica bíblica en donde nos muestra el proceso imbuido de tensión e intereses que rigió la construcción del texto bíblico. Con todos estos insumos, incluido un acercamiento a la física cuántica, retoma el tema de la espiritualidad para ofrecer su propia respuesta, no nos deja abandonados sin una salida. ¿Cuál es? Ahí tienen el texto para que lo debatan.

En este número tenemos el gusto, además, de presentarles cinco poemas de la profesora Isdalia Ortega Sánchez firmados como Isorsa, los cuales hemos ubicado después de cada artículo. Los van a disfrutar muchísimo.



Salió a ver, pero fue vista.

Estudio del caso de Dina en Génesis 34

ISDALIA ORTEGA SÁNCHEZ¹

Recibido: 23.09.2020 / Aprobado: 26.10.2020

Resumen

El presente artículo pretende dar una mirada a una realidad nada nueva sobre una forma de violencia contra las mujeres, la violación. Dicha mirada se hace desde la historia de Dina, hija de Jacob, registrada en el libro de Génesis. El análisis se propone desde uno de los posibles modelos del patriarcalismo y su afectación a las mujeres. Dicho modelo descubre la condición humana de los hombres en su perspectiva más cruel como dictaminadores de la suerte de las mujeres y de otros hombres que han humillado su honor, cuando han tomado lo que ellos consideran de su propiedad, la vida y la dignidad de las mujeres. Se toca brevemente la religión como legitimadora de estos hechos.

Palabras claves. Patriarcado, ver, violencia, religión, tomar y dar.

1 Profesional en idiomas y Licenciada en Ciencias Teológicas. Profesora de la Universidad Bautista.



Abstract

This article pretends to show a non-new reality, violation against women. Our reference to study this situation is the case registered in the Genesis of Dinah, Jacob's daughter. We propose the analysis from one of the models of patriarchalism and its affectation to the women. This model exhibits a cruel human condition. Men appear as dictators and avengers from women and other men who had humiliated their honor destination. This article briefly relate the influence of religion in their decisions.

Key words: Patriarchalism, to watch, violence, religion, to take and to give.

La violencia contra las mujeres es un problema milenario. Las distintas culturas no son ajenas a él. Tampoco lo es el pueblo (pueblos) del que da razón la Biblia, cuya historia está mediada por muchos conflictos, violencias y guerras de las que no están exentas las mujeres, y mayormente como víctimas.

Dios mismo denuncia esta realidad en los Escritos Sagrados –en muchos de ellos pareciera que la divinidad no se manifiesta-- cuando hace visibles los hechos violentos en general, y en particular aquellos en contra de las mujeres, que mayormente están relacionados con la violencia de tipo sexual. Si bien, Dios denuncia estas violencias contra las mujeres y otros postergados por la sociedad, muchas veces la religión sustenta esas violencias cuando en el imaginario patriarcal religioso, influido por los clérigos, imames, rabinos, lamas, gurús, pastores y maestros espirituales, las mujeres son consideradas tentadoras, ligeras de conducta, amorales, etc. Esa imagen se ha elaborado a partir de determinados textos de algunos libros sagrados escritos en lenguaje patriarcal, considerados válidos en todo tiempo y lugar, y leídos con ojos fundamentalistas y mentalidad misógina. (Tamayo, 2013, p.2)

El presente artículo es un acercamiento a esa realidad que viven las mujeres en el plano de la violencia sexual que está relacionada con su condición de género en una sociedad patriarcal, donde ellas como víctimas no son consoladas, ni sanadas, ni cuestionadas sobre sus sentimientos y deseos, así sean los de venganza, sino que son objetivadas

como propiedad de los hombres quienes no las vengan a ellas, sino que vengan su propio honor, el que fue ultrajado a través de los vejámenes hechos a su posesión. Nos asomaremos a este escenario desde una experiencia narrada en Génesis 34 acontecida a Dina, la única hija de Jacob de la que da razón con nombre propio la biblia hebrea.

El riesgo del patriarcalismo para las mujeres²

El texto de Génesis 34 se ubica directamente con el modelo patriarcal del *pater familia* donde Jacob es todavía el patriarca. El contexto nos indica que Jacob va de paso junto con toda su familia, y viene de su encuentro reconciliador con su hermano Esaú (Génesis 33) a quien había engañado para *tomar* la bendición de su padre Isaac (Génesis 27). Jacob y su familia camino a Padán Aram, hacen un alto en la ciudad Siquén donde el patriarca compra un terreno a los hijos de Jamor y planta su tienda. Estas familias eran semi-nómadas a razón de sus ganados. Por medio de un altar, consagra a Yahvé el lugar al que llamó *Elohé Israel* que traduce: Dios, el Dios de Israel (Génesis 33:16-20)³. Jacob es un hombre religioso.

El texto nos deja ver dos modelos de patriarcalismo. Por un lado el ejercido por Jacob, autoridad respaldada por Yahvé y quien dará continuidad al cumplimiento de la promesa dada a Abraham y que Dios confirma a la llegada de Jacob y su familia a Padán Arán, a través del cambio de su nombre por el de Israel --nombre hebreo יִשְׂרָאֵל, Yisra'el o Yiśrā'ēl que significa “el que lucha con Dios”, y que posteriormente va a adoptar para sí el pueblo hebreo que sale de Egipto-- y la promesa dada a Abrahán y también a Isaac: “Yo soy el Dios omnipotente. Reproducete y multiplicate. De ti saldrá una nación, y reyes, y un conjunto de naciones. La tierra que les he dado a Abrahán y a Isaac, te la daré a ti y a tu descendencia después de ti” (Génesis 35:11-12). La labor de este patriarca es guardar a su familia, y a quienes caminan con ella, de hacer lo malo, mantener la paz y velar porque haya recursos suficientes para sustentarles; además ejerce la autoridad sobre los

2 Este título es tomado desde algún aporte del doctor Xavier Pikaza.

3 Las citas usadas en este artículo serán tomadas de la versión Reina Valera Contemporánea, 2011.



demás hombres y las mujeres, los niños y niñas, los extranjeros que viven con él y sus siervos y siervas, asegurando el orden en la “tribu”.

El otro modelo es el patriarcalismo que toma el poder y la autoridad que no le corresponden y usa ese poder con fines destructivos y por la fuerza de las armas. Este es el patriarcalismo ejercido por los hijos de Jacob, Simeón y Leví, hijos también de Lea, así como Dina. Estos dos varones mienten a su padre y también a Jamor y su pueblo, y con artimañas terminan destruyendo a todo un pueblo por la obra malvada e injusta de violación, de parte de uno de sus hombres, Siquén hijo de Jamor, destinado a ser el siguiente patriarca de su pueblo. Este patriarcalismo es de tipo político-religioso (Pikaza, 2008).

Al respecto, Pikaza (2005) afirma: “Nuestra humanidad tiene estructura patriarcal: está dirigida y dominada por varones. Ellos han sido los propulsores de eso que llamamos actualmente la historia: orden político expresado en formas de poder, despliegue estructurado de acontecimientos que se cuentan de una forma progresiva”. Pues este nuevo “orden” es muy antiguo y aunque los modelos eran dos, hoy el mundo se rige por el segundo que toma el poder y la autoridad que no le corresponde y lo hace generalmente por la fuerza de las armas y los artificios de la mentira. “Así la construcción de un solo mundo por medio de la guerra, la economía, la cultura y la política ha favorecido y fomentado la expansión de esquemas sociales, económicos, políticos y culturales patriarcales” (Lagarde, 1997, p. 52).

Este patriarcalismo puso en riesgo la vida de Dina y su dignidad, y también destruyó un pueblo completo, asesinando a sus varones —patriarcas—enemigos, mientras ejercía su poder para esclavizar a sus mujeres, a las que seguramente tomaron sexualmente por la fuerza, y a sus niños y niñas, usando además su capacidad de trabajo para conseguir ganancias económicas.

El libro del Génesis va a presentarnos historias de matriarcas importantes para el pueblo hebreo —de Israel—, que estuvieron también en riesgo por razón del ejercicio patriarcal, y nos muestra cómo Yahvé tiene que intervenir a favor de ellas:

Agar, rescatada de la muerte, Dios se le muestra, le da la promesa de descendencia numerosa y rescata a su hijo, cuando es abandonada

por Abraham. Agar le da un nombre a Yahvé, “el viviente que me ve” (Génesis 16:13-14)⁴; Sara, Dios la libra de Faraón y de Abimelec cuando Abraham por miedo a ser atacado la presenta como su hermana, Dios también le otorga un hijo siendo ya vieja y estéril; Rebeca es salvada cuando Isaac antes de entrar en Guerar le pide que oculte su identidad, también Dios le concede tener hijos. (Artavia, 2011, p.18)

Aunque los patriarcas, hombres, deciden el destino de sus mujeres, Dios se pone de su lado y las salva a pesar de ellos, pues por causa de ellas y su belleza (énfasis puesto en la descripción de ellas), ellos ganan muchos bienes económicos. “Cada mujer está vinculada a través de vínculos compulsivos a hombres titulares y dominantes: padres, hermanos, cónyuges, hijos, jefes, patronos, dirigentes, gobernantes” (Lagarde, 1997, p. 76), que en el caso de Dina son muy evidentes y que algunos de ellos abandonan su rol, asumido entonces por los segundos al mando. Es el caso de Jacob, quien como *pater* familia de la “tribu” y padre de Dina, calla y se abstiene de cualquier acción al enterarse de la violación a su hija cuando su responsabilidad era defenderla, y espera hasta que sus hijos regresen de las labores del campo. Quienes toman la rienda del asunto son los hermanos de Dina, Simeón y Leví, hijos de Jacob y Lea, una de las matriarcas que sufrió en carne propia las decisiones de su padre Labán cuando fue dada con engaños a Jacob como esposa en lugar de Raquel, su hermana (Génesis 29:16-30). A Lea tampoco se le consultó.

Ellos, Simeón y Leví, se sienten en todo su derecho de defender su honor, por lo que dan lugar a un crimen de honor, que “manifiesta un tipo de violencia en la que el perpetrador se ampara en un tipo de reclamo legitimado por los valores de autoridad típicos de la sociedad patriarcal” (Mena, 2012, p.3). Sin embargo, pareciera que en el caso de Dina, Dios guardara silencio; más, desde nuestro punto de vista, el texto mismo es el grito desgarrador de Dios, pues la revelación bíblica nos muestra en todo su conjunto una oferta de vida y libertad, donde los más oprimidos y oprimidas son su opción preferencial, aunque reconocemos que en nuestro caso nos acercamos al texto desde el ángulo particular de “la mujer”. Al aproximarnos al texto bíblico “es necesaria una lectura atenta en la que muchas veces hay que descubrir

4 Esta frase es añadido de la autora del presente artículo.



“más allá de las palabras” para comprender la liberación revelada. En alguna ocasión este testimonio bíblico es por sí mismo una denuncia que rechaza” (Navia, 1994, p.4).

El problema que vamos a ver en el texto de Génesis 34 es “el culto a un Dios que sacraliza la violencia y que al final nos esclaviza” (Pikaza, 2008); pues si bien el texto no menciona directamente el nombre de Dios, sí se muestra su rostro a través del pacto de la circuncisión, que pone de manifiesto inmediatamente con qué divinidad se relacionan estos patriarcas que dictan sentencia a través de un crimen de honor.

Dina se encuentra desamparada, nadie se ocupa directamente de ella, y como agravante sigue en la casa de su agresor durante todo el tiempo de las negociaciones y de la contienda. El equilibrio que se esperaba en la relación padre-madre (Jacob-Lea) y que hubiera podido salvar a Dina o al menos brindarle el respaldo para su sanación se ha perdido. Lea es solamente mencionada como la mujer que dio a Jacob esta hija, como si Dina no fuera suya también (v1), y no cuenta para nada en todo el proceso de reivindicación. Pero el patriarcalismo ha acabado con ese equilibrio entre lo masculino y femenino, también ha acabado con la fraternidad, “entendida como experiencia de comunión solidaria entre iguales” (Pikaza, 2008), que no se ve por ningún lado en la relación de los miembros de su familia con Dina.

Es así como el patriarcalismo es un riesgo para las mujeres, tal como lo fue para Dina, pues “el orden patriarcal asegura para todos los hombres (...) cuando menos la posibilidad de ejercer poderes de dominio sobre las mujeres” (Lagarde, 1997, p. 76), y las mujeres pueden ser sometidas de muchas maneras a esos poderes: sexual, económica, cultural, laboral, política y religiosamente.

Salió a ver y fue más que vista

Interesantemente el nombre de Dina del hebreo *din*, significa justicia --o juzgar--, la que no se le hace; hay venganza pero no justicia, y también expresa inocencia. Pues es así como la víctima de esta historia sale inocentemente a “ver a las mujeres del lugar” (Génesis 34:1). En su contexto familiar no hay otras mujeres de su edad, ella es

la hija única de Jacob y Lea. Es un lugar nuevo, ella es una doncella, es decir que estaba en edad de casarse, de procrear, en la sociedad hebrea la mujer era pensada fundamentalmente como madre: los ritos que giran alrededor de la fertilidad y la referencia a la madre-tierra juegan en general un papel definitivo en el antiguo Oriente... Se trata de pueblos con expectativas de vida bajas: amenazados por guerras, hambres, pestes... pueblos en los que la mano de obra se hace necesaria, el recurso humano es escaso; se necesita, pues, que las mujeres tengan el máximo de hijos posibles. (Navia, 1994, p.11)

Este “ver” de Dina probablemente era de curiosidad al preguntarse cómo serían las mujeres de Siquén, cómo vestirían, cómo serían sus costumbres. Tal vez quería entablar algunas relaciones con otras chicas que le permitieran sentirse menos sola. En el texto su nombre aparece seis (6) veces pero siempre en relación-función: hija (de Lea y Jacob), hermana (de Simeón y Leví), violada por. El detalle significativo es su decisión de salir. Si bien, Dina vive en una sociedad patriarcal y su lugar es lo privado, la casa y bajo el control de las costumbres, ella ejerce su poder decisorio para salir a ver.

Pero mientras sale a ver por curiosidad con una mirada inocente, es no solamente vista sino también tomada por la fuerza por un hombre desconocido que se acuesta con ella y la viola, deshonrándola. La palabra en hebreo es *hn, anah*, que significa humillar, someter, violentar, violar, forzar, abusar de, deshonrar. “Los códigos-legales que regían a la familia patriarcal eran mantener el honor de las jóvenes doncellas. La joven violada perdía toda posibilidad de contraer matrimonio (Von Rad, 1977, p. 409). Por tanto, Siquén comete una infamia que no sólo destruye la integridad de su ser de mujer de Dina, sino que afecta todo su porvenir y descendencia, su historia. El usa su poder patriarcal de príncipe, su fuerza bruta y pulsión sexual para tomar aquello que “no le pertenece”, con indolencia ante los seguros gritos de dolor, rabia y desconsuelo de Dina. Él la ve, pero su “ver” se limita a su condición de sexuada, y por su apariencia y vestimenta que la caracterizaba como virgen; codicia aquello que es sólo de Dina, su libertad, pues “las vírgenes son peligrosas porque no pertenecen a nadie” y es que “la virginidad se refiere sobre todo a un tiempo, a un estado de transición de las mujeres israelitas, un momento crítico y único, una brecha en el patriarcado entre la condición de hija,



propiedad del padre y la condición de esposa, propiedad del marido. Un momento de posible autonomía femenina, que es percibida por el patriarcado en toda su peligrosidad” (Mena, 2012, p.11), y que inteligentemente es aprovechada por Dina, que *sale a ver*.

Las mujeres son muchas veces invisibilizadas en los textos bíblicos y en general en la historia de la humanidad, “salvo honrosas excepciones y hasta hace muy poco tiempo, lo que las mujeres hicieron, menos aún, lo que experimentaron y cómo lo interpretaron quedó sin registro, lo que provocó su invisibilización y olvido, por lo que permaneció al margen de lo que se consideraba digno de ser mencionado como histórico” (Riba, 2019, p.3). Si bien, Dina fue *visible* para Siquén, su violento acto lograría que fuera en adelante invisibilizada, y recordada no por su lugar histórico como hija del gran patriarca de Israel, sino por la infamia de la que fue objeto.

El término hebreo para doncellas es *rehem*, vientre femenino o útero. Al lado del corazón, *rehem* es el órgano más mencionado en el Antiguo Testamento... este término ocupa un lugar central en la antropología bíblica. Según las ideas y la fe de Israel, el vientre de la mujer, o útero, pertenece a Dios, pues este no solamente lo creó, sino que tiene el poder de cerrar o abrir el útero. También el *rehem*, el útero, es el lugar de las emociones, de este vocablo se derivan dos palabras hebraicas *raham* compadecerse y *rahamim*, compasión o piedad. (Mena, 2012, p.9)

Es decir que la violación de Dina quebranta y lastima en su vientre el lugar sagrado dado por Dios. Es como si este hecho de violencia dañara a Dios mismo, creador de Dina y de sus recursos vitales para generar más vida. Al tenor de Pikaza podemos afirmar que: “la madre es más que una estructura biológica: ella es sentido fundante de la vida, es hierofanía o manifestación del poder sagrado, principio y sentido de toda realidad para los hombres” (2005, p.4). Es así que se convierte en una afrenta directa contra la divinidad y contra lo divino que habita en Dina. “La dinámica patriarcal es clara, los hombres se adjudican el derecho de actuar como Dios, por esto el cuerpo femenino les pertenece” (Mena, 2012, p.10). Este acto ignominioso rompe además el equilibrio emocional de Dina, pues los dolores experimen-

tados son físicos como también emocionales y espirituales. Una violación desequilibra todo el ser de una mujer.

Venganza y negocio

Dina rompe con los comportamientos de las matriarcas que le preceden, ella se rebela frente a las normas socio-culturales de quedarse en casa y no salir sola. Sale para ver y termina siendo vista. No parece lista para quedarse y esperar que llegue su tiempo de casarse y convertirse en madre, para seguir las tradiciones de las mujeres de su momento. Pero el contexto no está listo para las libres decisiones de las mujeres. Unos, como Siquén la ven como oportunidad para satisfacer sus deseos y pulsiones sexuales, otros, sus hermanos, como quien trae amenazas y peligro a su casa, a la casa de Jacob, al honor de la familia, de sus “dueños”, los varones. Pero finalmente como propiedad suya podría llegar a ser un buen negocio.

Dina es la víctima pero no es vista así ni por su padre ni por sus hermanos; su madre no tiene voz. La joven permanece silenciada e invisibilizada en la casa de su agresor. Sus hermanos, Simeón y Judá, toman el control de la situación, aprovechando que Jamor, el padre de Siquén, como era la costumbre, viene a negociar con ellos para que su “propiedad”, Dina, cambie de dueños. Pagarían una gran dote y además la negociación incluiría a las demás mujeres casaderas de ambos pueblos. En muchos de los textos bíblicos, “el proceso de silenciamiento e invisibilización se produce porque el foco de atención de dichos relatos bíblicos está puesto en los varones: patriarcas, jueces, reyes, profetas, sacerdotes, guerreros, discípulos, apóstoles...” (Riba, 2019, p.5). Una vez más Dina es invisibilizada.

Dos verbos toman valor y protagonismo en el texto, verbos que dan razón de la negociación: *dar* y *tomar* (Génesis 34: 8-22). Lo primero que se intenta negociar es el destino de Dina. Jamor pide que se la *den* por esposa a su hijo Siquén, que después de haberla *tomado* por la fuerza y violado, se enamora de la joven, y como le agrada la quiere definitivamente para sí. Una vez más se impone su posición privilegiada de patriarca, y por supuesto no se cuenta con el consentimiento de Dina. Cínicamente el agresor pide que lo traten con bondad



(v 11) y que entonces pueden pedir lo que quieran, que él se los *dará*. Ésta es una “propiedad” muy valiosa, por eso Siquén ofrece a Jacob y sus hijos *tomar* lo que quieran en pago. Paradójicamente, Siquén *tomó* a Dina sin preguntar a nadie, menos a ella misma, pero ahora viene a pedirla a su padre. En nuestros contextos, muchas mujeres son *tomadas* por la fuerza por conocidos –familiares y amigos—y desconocidos; muchas más son botines de guerra, así como sucede posteriormente en el texto, y en algunos otros horizontes, otras muchas son *dadas* a cambio de dotes. La mayoría de las que son violentadas y usadas sexualmente son despreciadas y abandonadas a su suerte. Aparentemente la situación de Dina sería diferente, pero no podría serlo pues cada vez que su violador, “ahora su esposo y dueño”, se acercara a ella y la *tomara*, traería a la memoria cómo se inició el proceso. Esta situación perpetuaría su dolor y no le permitiría sanar sus heridas ni su memoria.

Durante esta negociación por Dina, se conviene también el destino de las otras mujeres doncellas de ambos pueblos: “Háganse parientes nuestros. Ustedes nos *darán* a sus hijas y *tomarán* para ustedes a las nuestras” (Gén. 34: 9).

En nuestro texto de estudio hay mucho movimiento; se monta toda una estrategia de venganza del honor de la familia y del pueblo; es el honor de los varones el que está en juego, pero ¿quién se preocupa por el honor, los sentimientos, el dolor y la indignación de Dina? Hay mucho diálogo, todo entre varones quienes son los que deciden por las mujeres y los niños y niñas; se piensan las estrategias, se dan los términos del contrato y finalmente se lleva a cabo una masacre que aniquila toda la fuerza y poder patriarcal de uno de los implicados, el pueblo de Siquén, cuando sus hombres atraviesan un momento de debilidad por razón de la circuncisión. Es esta última símbolo del pacto que Dios había hecho con su pueblo a través de Abraham y cuya incisión se hace en el pene del varón, órgano en reposo que no puede dañar a las mujeres pues no tiene la fuerza para violarlas (no es falo sino pene), y es precisamente el arma que usan los hijos de Jacob, Simeón y Leví, tomando el lugar de la divinidad, como condición para hacerse parientes suyos, pues “no podemos entregarle nuestra hermana a un hombre incircunciso. Entre nosotros, eso es algo vergonzoso”

(v 14). Esto sí es vergonzoso, pero ¿quién asumirá y consolará a Dina por la vergüenza que ese incircunciso le ha ocasionado?

La religión como sustento de la violencia

Es entonces cuando entra en juego el factor religioso. Dios ha llamado a un pueblo y para diferenciarlo de otros pueblos ha hecho un pacto santo y perpetuo con el pueblo de Israel a través de la circuncisión; por supuesto en el varón que representa a la mujer. La semilla de la vida del varón es depositada en *rehem*, útero, de la mujer, y por eso el miembro masculino es santificado por Dios a través del rito de la circuncisión. Este rito se practica en los cuerpos de todos los varones que hacen parte de este pueblo escogido, y otros varones de otros pueblos son circuncidados después de hacerse prosélitos, es decir conversos al judaísmo. En nuestro texto en mención, no se ve ningún asomo de conversión de parte de Jamor y su pueblo. El pacto que aquí se realiza no es con Dios; es más, el pacto hecho con Dios es corrompido y malversado por estos hijos de Jacob.

Simeón y Leví con su estrategia de venganza provocaron una violencia mucho más fuerte, generada y bendecida por el poder sagrado, poder que olvidó la misericordia y la justicia divinas. En medio de sus deseos y actos de venganza multiplicaron la toma por la fuerza de las mujeres, a quienes seguramente se llegaron de forma violenta y sin su consentimiento, pues ahora ellas eran sus esclavas, es decir doblemente oprimidas, mujeres y además esclavas. “La guerra santa encubre, legitima, justifica la violencia y genocidio. Así quedamos presos dentro del círculo vicioso de una violencia que se repite constantemente, solo que se legitima en nombre de Dios” (Mena, 2012, p.6). No olvidemos que se necesita mucha voluntad y apuesta pacifista y de no violencia para que la violencia no engendre más violencia.

Por la fuerza y aprovechando la condición de los varones recién circuncidados, les asesinan sin que tenga la oportunidad de defenderse. Esto lo hacen Simeón y Leví, y los otros hijos de Jacob saquean la ciudad so pretexto de que su hermana había sido deshonrada (Gén 34: 27) —es decir, finalmente la culpa la tiene Dina— y se llevaron todos los animales, los bienes de las casas, y a las mujeres y a los niños.



Tomaron a cambio de *dar* muerte. Tristemente, la voz del patriarca Jacob se oye solamente para lamentarse por las consecuencias que traería a su seguridad este hecho entre los vecinos. No se levantó su voz ni para defender a Dina, ni para consolarla ni para corregir a sus hijos y evitar semejante tragedia. Él, Jacob, debía haber levantado la voz en nombre de su Dios para cambiar el destino de la situación, pero no lo hizo.

Cómo acompañar y consolar a Dina

Las dinas de hoy están cercanas y aunque viven en una era y contexto distintos al de Dina, sufren muchas de las situaciones que vivió esta joven, hija de Jacob.

Para las mujeres de hoy no sólo la “calle” como para Dina, es un lugar inseguro, sino su casa, el seno de su hogar, el sitio donde se esperaría que ellas estuvieran protegidas, acompañadas y cuidadas. La mayoría de los abusos sexuales y violaciones los sufren las mujeres de todas las edades, pero principalmente las niñas, adolescentes y jóvenes por parte de los varones, que hoy como ayer siguen considerándolas de su propiedad y las ven, las toman con violencia, las abusan y violan.

Es necesario escuchar, defender, acompañar y ayudar a sanar a esas víctimas del poder patriarcal que las ve como su propiedad y las objetiviza, cosificándolas para su propio placer. Dina permaneció en la casa de su agresor hasta que éste murió. No podemos dejar a las mujeres violentadas en las casas de sus victimarios, ellas deben ser sacadas de inmediato y protegidas, lejos de su alcance. Los grupos de poder, representados por los hombres, entran en disputa como se ve claramente en el texto de Génesis, pues si los hijos de Jacob no hubieran engañado a Jamor y su pueblo, se hubiera presentado seguramente una guerra “entre iguales”. Sin embargo, en “las narrativas sobre mujeres, ellas serán individualizadas y el drama de la disputa restringido al campo de la condición o naturaleza femenina que disputa, eso sí, con la aprobación y la referencia de los hombres” (Cardoso, 2002, p.5). En el caso particular de las mujeres violentadas en el seno de su casa, la disputa es imposible con su agresor, de ahí la imperiosa necesidad de alejarla lo más posible del culpable.



A Dina, nadie le preguntó cómo se sentía, dónde le dolía, qué quería hacer después con su vida. No será así con las mujeres víctimas de violencia sexual. Ellas tienen derecho a decidir sobre su destino, deben poder expresar su rabia, su enojo, su indignación, y buscar los recursos jurídicos y legales que les ayuden a lograr justicia.

Dina salió a *ver* a las mujeres de Siquén y en lugar de ello *fue vista* por su abusador que no sólo le quitó su honra, la maltrató hasta violarla, sino que le quitó la posibilidad de encontrar amigas, mujeres cómplices con quienes reír y soñar. Las niñas, adolescentes, jóvenes y adultas maltratadas y violadas en nuestro contexto deben encontrar la sororidad de mujeres que les ayuden a trabajar por su recuperación, que construyan con ellas ambientes protectores, que les recuerden que ellas son mucho más que sus circunstancias y les acompañen a rehacer sus vidas. No deben encontrarse las “dinas” de hoy con la sentencia de ser responsables de lo que les sucedió. Las voces de juicio afirman que

Dina sabía muy bien los peligros a que se exponía al alejarse de la seguridad paterna. Había escuchado la historia de cómo su bisabuela Sara y su abuela Rebeca habían sido raptadas por gobernantes locales. Pero aun así, encontró la manera de salir de su círculo de protección para ir a Siquem y establecer contacto con la sociedad que se extendía a poca distancia de las tiendas de su padre Jacob. (Valdivia, 2009, p.1)

Voces que vienen del patriarcado y de la violencia sexista a partir de textos antiguos que legitiman el modelo.

Dina se relacionaba con Dios a través de los varones de su familia. Pero este Dios parecía muy ausente. Según Tamayo:

Las mujeres en las religiones *no son reconocidas como sujetos morales*: se las considera menores de edad que necesitan guías espirituales varones que les conduzcan por la senda de la moralidad, les digan lo que es bueno y lo que es malo, lo que pueden y no pueden hacer, sobre todo en materia de sexualidad, de relaciones de pareja y en la educación de sus hijos. (2013, p.2)

Su propia madre, Lea, marginada como ella, no tuvo la fuerza, ni el coraje, ni la oportunidad para defenderla pues, al igual que a Dina, quien la representaba ni siquiera dio la cara. Nuestras mujeres vícti-



mas deben encontrar en la divinidad su refugio, su defensa, su justicia, aquella con quien relacionarse, cercana y solidaria. Hoy pueden desde la propuesta de Jesús acercarnos libre y personalmente a Yahvé- Dios quien es “el viviente que nos ve” y no es ajeno al dolor de las mujeres ni a sus luchas emancipadoras. A esa divinidad que las acoge como Madre-Padre pueden reclamar, gritar, llorar y lamentar. Seguramente encontrarán el abrazo fortalecedor y el regazo acogedor para ser consoladas. ¡Dios, Madre-Padre siempre llora con las víctimas!

Para poder ayudar a la “Dina” de hoy, requerimos entender la dinámica de las violencias que sufren las mujeres y acompañarlas en la toma de sus opciones éticas que las lleven a su liberación. Todavía es necesario incomodarnos, como lo afirma Cardoso (2005):

Y quien dice que feminismos y liberaciones ya no son necesarias ni urgentes; quien reduce la lectura de la Biblia a ciencia y competencia... acepta la reinención del poder patriarcal, mira a la mujer a su lado y desconfía de ella, y pasa a suspirar por la aprobación y aceptación de dios/padre/profesor/marido/señor. Todavía es tiempo de incomodarnos y la hermenéutica feminista de la Biblia nunca fue tan necesaria ni tan urgente. (p.3)

Algunas palabras para concluir

Los textos sagrados han sido consignados no solamente como norma de vida para hombres y mujeres de fe, sino como ejemplo de lo que no se debe hacer, tal cual se lo advirtió otra víctima de violación, Tamar, a su hermano Amnón, “Pero ella le respondió: No, hermano mío, ¡no te aproveches de mí! ¡Eso no se hace en Israel! ¡No cometas tal vileza!” (2Samuel 13: 12). La divinidad ha permitido que textos como el de nuestro estudio queden allí para denunciar la vileza e injusticia cometidas por quienes usan su poder, fuerza y status para tomar como suyo aquello que no les pertenece. Es así que en textos como el de Génesis 34 vemos la presencia de Yahvé a través de la visibilización de este caso no solamente de agresión y violencia sexual de un hombre contra una doncella sino también del modelo patriarcal que venga su honor con hechos poco honoríficos, como son el asesinato de todos los varones de un pueblo y la posterior toma de sus mujeres, cuyas doncellas probablemente violarían, y harían de ellas y las

demás sus siervas, y además al esclavizar a niñas y niños, acabando con la esperanza de renovación generacional y cultural.

Hoy vemos también el ejercicio de ese poder patriarcal en centenares de víctimas de violencia sexual en nuestro contexto. Niñas, jóvenes y aún mujeres adultas son violadas en nuestros pueblos. Significativamente, a diferencia del caso de Dina, la mayoría de esa violencias sexuales ocurren en el seno de la casa, con parientes cercanos: abuelos, padres, padrastros, tíos, hermanos, primos; o por otros varones próximos como amigos de la familia o vecinos. Aunque no se comparta la forma vil como los hermanos de Dina vengaron el hecho, pues lo hacen solamente por razón de su honor por el daño causado a “su propiedad”, al menos podríamos señalar que no quedó “impune”. No es así en la mayoría de los casos ocurridos a las mujeres en nuestra sociedad, pues casi todos o son silenciados por temor al escándalo o a “sacrificar” a un varón importante en la familia, o si son denunciados muchas veces quedan en la impunidad y la víctima estará marcada no sólo por la agresión sufrida sino porque en la mayoría de los casos se les culpa por causar un daño como éste a la familia y poner en boca de todos su nombre.

Se requiere hoy de alimentar y fortalecer los movimientos que defienden los derechos de las mujeres y especialmente el derecho de “salir a ver” sin que ello implique riesgo para su integridad física, emocional y espiritual. Se necesita de una sociedad que se indigne por casos como el de Dina y que trabaje por el ejercicio de la justicia y la restauración hacia ellas, pues en el caso concreto de Dina, aparentemente se hizo justicia, pero no hubo, al menos que el texto nos revele, un proceso de acompañamiento y restauración de Dina que le permitiera hacer su duelo y sanar su memoria.

Es imperativo leer y releer estos textos denuncia, de los cuales hay un número significativo en la biblia, con una mirada crítica, desacralizando el poder patriarcal que toma decisiones, usurpando el lugar de la divinidad, sobre las vidas de las mujeres y cambiando el destino de los pueblos como si fueran sus dueños.



Referencias

- Artavia, A. (2011). La mujer silenciada. Dina en Génesis 34. Un acercamiento a los textos Génesis capítulos 12 al 35. Tesis. San José, Costa Rica: UBL.
- Cardoso, N. (2002). El cuerpo bajo sospecha – Violencia sexista en el libro de los Números. En RIBLA No 41 Quito, Ecuador: RIBLA.
- Cardoso, N. (2005). Hermenéutica feminista: ¿camino de enemistad o espacios sabrosos? En RIBLA No 50. Quito, Ecuador: RIBLA
- Mena, M. (2009). Crimen de honor, guerra y religión. Memoria de mujeres violadas en la Biblia Hebraica y en la actualidad. En RIBLA No 63, por un mundo sin muros. Biblia y Migración. Buenos Aires, Argentina: Revista de interpretación bíblica latinoamericana.
- Navia, C. (1994). *La mujer en la Biblia: opresión y liberación*. Bogotá, Colombia: Ediciones Dabar.
- Pikaza, X. (2005). Hombre y mujer en la religión y la cultura. Temática tomada de X. Pikaza, Hombre y mujer en las religiones, Verbo Divino, Estella 1996, para las conferencias de la Catedra Juan A. Mackay, San José, Costa Rica: UBL
- Tamayo, J.J. (2013). Reflexiones sobre las mujeres en las religiones y la teología feminista. Conferencia pronunciada en la inauguración de la Escuela de Teología Feminista, de la Asociación Católica por el Derecho a Decidir de El Salvador. El Salvador, San Salvador.
- Valdivia, O. (2009). Dina y la mujer profanada. Tomado de El Centinela, mayo de 2009. Recuperado el 14 de abril de 2019. www.elcentinela.com
- Von Rad, G. (1977). *El libro del Génesis*. Salamanca, España: Sígueme.

HABÍTAME

Habítame

Aunque madura

Soy todavía tierra fértil

Anhelante de tus lluvias

En tiempo de sazón

Recórreme

Aunque curvo

Soy todavía camino libre

Deseoso de tus huellas

En tiempo de avanzada

Coséchame

Aunque veraniego

Soy todavía cuerpo-árbol

Provocado de tus labios

En tiempo de mieles

Isorsa



Vías para la transformación de las experiencias de abuso sexual

MARÍA ISABEL BENITES

Recibido: 20.11.2020 / Aprobado: 06.12.2020

Dedicatoria

*Hay alguien que yo sé morándome
Arrastra sus alas de ángel sonámbulo
como quien busca una puerta
entre largos corredores
Triste de sí
Pulsando inútil las cuerdas más dulces
de mi alma
Quizás me existiera desde siempre
¿De qué ancho cielo habrá venido
este huésped que no conozco?
Hay alguien que yo sé morándome.*

Rómulo Bustos

A todas las mujeres abusadas, anhelando que la luz de la verdad divina les guíe a transformar su dolor.



Resumen

Motivada por una experiencia personal de abuso sexual, la autora aborda esta problemática que afecta a muchas personas, en su mayoría mujeres. Inicialmente expone las alarmantes cifras en Colombia y las consecuencias a nivel físico, psicológico y espiritual. Después plantea tres vías para la transformación de estas experiencias traumáticas mediante el acercamiento a la verdad de la Palabra de Dios escrita y una relación con Él, el cuidado psicoespiritual en la consejería, la terapia psicológica y las relaciones de ayuda no profesionales, y por último en el acercamiento a las expresiones simbólicas como el arte, el juego y la literatura.

Palabras clave

Transformación, abuso sexual, espiritualidad, terapia psicológica, relaciones terapéuticas, lenguajes lúdico-creativos.

Abstract

Motivated by a personal experience of sexual abuse, the author addresses the problem that affects many people, mostly women. Initially, it exposes the alarming figures in Colombia and the consequences on a physical, psychological and spiritual level. Then, she raises three ways for the transformation of these traumatic experiences through the approach to the truth of the word of God and a relationship with Him, psych-spiritual care in counseling, psychological therapy and non-professional helping relationships and finally in the approach to symbolic expressions such as art, games and literature.

Key Words

Transformation, sexual abuse, spirituality, psychological therapy, therapeutic relationships, and to symbolic expressions.

Introducción: Hacia mi transformación

El ser humano es arrojado al mundo sin consentimiento alguno, a un mundo lleno de amenazas y de experiencias de dolor. El objetivo de vivir, o al menos para mí, ha sido buscar una estrategia para aliviar

mi angustia humana y para llegar a un punto de equilibrio entre mi “yo ideal” y lo que las experiencias de vida han ido construyendo y moldeando en mi personalidad.

Como muchos niños colombianos fui víctima de abuso sexual por primera vez a la edad de los 3 años, y a lo largo de mi crecimiento tuve que enfrentarme nuevamente al mismo suceso una y otra vez, ya que en mi familia se encontraban los abusadores.

Sin duda alguna, estos sucesos de violencia sexual hacia mi ser condicionaron mi vida en su totalidad, no sólo en el aspecto físico, sino también a nivel psicológico y espiritual. Desde el primer momento en que ocurrió el abuso, y de allí en adelante, empezaron a encubarse dentro de mí todo tipo de pensamientos y concepciones erradas, muy diferentes al diseño con el que fui creada por Dios, sobre mi cuerpo y sobre lo que yo era.

El abuso sexual empezó a ser mi identidad; no asumí los sucesos como algo que me hubiera sucedido, sino como lo que yo era. El invasivo sentido de vergüenza, el miedo, la inseguridad, la culpabilidad, la rabia, las ganas de morir, el silencio, el rechazo hacia mi cuerpo herido y en general la forma en que veía mi ser, a los demás y a Dios fue atrapado por la hostilidad y por la distorsión que *causa un trauma*.

El ver la frustrante imposibilidad de relacionarme conmigo misma, con los demás y con Dios, de sentir amor y confianza, y al vivir todas las consecuencias que un abuso sexual trae a la vida de una persona, empezó mi largo viaje hacia la sanación¹, viaje que aún no termina, pero que se va transformado a medida que avanzo hacia mi meta de trascender.

Hay tres aspectos o vías hacia la sanación y la transformación en las que he caminado de forma individual.

La primera vía ha sido acercarme a Jesús y su evangelio a través de la biblia y de la búsqueda de una relación con él. Esto me ha permitido ver a Dios no como el causante de mi sufrimiento, sino como quien me ama inmensamente y puede convertir mi dolor y mi llanto

1 Uso la palabra sanación puesto que la palabra sanidad es un término más técnico utilizado por la Salud Pública y puede no significar lo que la palabra sanación reúne en cuanto a la curación integral del ser humano.



en paz y en crecimiento. En la búsqueda de un aliciente para mi dolor encontré que:

- A Dios le importa mi dolor;
- En Dios hay justicia y retribución;
- Hay un diseño original para mi identidad;
- Puedo ser reconfortada;
- Tengo un defensor, por primera vez me sentí protegida;
- Hay compasión y ternura en Jesús;
- Mi dignidad es devuelta y puedo ser libre.

La segunda vía ha sido el acompañamiento psicoespiritual mediante tres formas: la consejería con líderes espirituales en un entorno de iglesia, quienes han sido guías en mi proceso de aprender a relacionarme con Dios e igualmente en el camino de afrontar el dolor, siendo escuchas activos desde el amor y la empatía. Las terapias psicológica y psiquiátrica (cuando fue necesario) que me ayudaron a entender las consecuencias del abuso y a visibilizar los recursos en mí, para pasar de un estado de víctima a sobreviviente. Por último, pero no menos importante, han sido las relaciones de ayuda que he establecido a lo largo de mi vida: familia, amigos, pastores y algunas otras personas como profesores y líderes quienes juegan un papel decisivo en el proceso de sanar.

La tercera vía y la más creativa ha sido el arte, la literatura, la recreación, entre otras expresiones, puesto que son prácticas cargadas de símbolos, representaciones y metáforas que han posibilitado la expresión de todo lo que hay dentro de mí por medios diferentes a la palabra hablada, y que han potenciado en mí los recursos para afrontar el dolor y transformarlo. El juego, la literatura, el acercarme al teatro, la danza, la pintura y otras expresiones o lenguajes lúdicos han posibilitado espacios para la externalización de experiencias, emociones, sentimientos, pensamientos y toda aquello que subyace en el interior y que logra ser movilizado por estas actividades recreativas y artísticas; todo esto me ha permitido establecer de nuevo lazos con el mundo y ha jugado un gran papel en la resocialización y la reconexión con los que me rodean, permitiéndome entender que los sufrimientos y las diversas crisis de la vida son compartidos. Pero lo más importante es que me dieron la posibilidad de conectarme con esa niñez robada.

Panorama de la problemática

El Dr. Dan B Allender, en su libro *Corazón Herido* (1995, pp. 35-38), considera abuso sexual cuando el agresor está en una posición de control o de poder sobre el niño/adolescente/adulto víctima y se tiene cualquier contacto físico con la intención de producir excitación sexual (física o psicológica) en el agresor o la víctima, alcanzando un nivel muy grave: relación sexual propiamente dicha, sexo anal u oral, ya sea forzado o no, estimulación o penetración vaginal, caricias en los pechos o cualquier forma de relación sexual simulada; o en un nivel menos grave: besos eróticos, caricias por encima de la ropa, en los pechos, nalgas, caderas o genitales.

La interacción sexual también es considerada abuso, aunque es más difícil de reconocer porque no implica contacto físico. Estas interacciones pueden ser visuales, verbales y psicológicas, por ejemplo: forzar o invitar a un menor a observar actos o imágenes de excitación sexual, ser observado mientras está desnudo, comentarios degradantes, sugerentes, seductores, que violan la intimidad sexual de la víctima; borrar las fronteras fisicosexuales que existen entre un niño y un adulto, uso de un niño o niña como cónyuge sustituto, interés desmedido por el desarrollo corporal en la pubertad y en la actividad sexual de alguien, entre otras manifestaciones, son consideradas abuso sexual y por lo tanto acarrear consecuencias en quienes las reciben.

El abuso sexual en todas sus manifestaciones es, sin duda alguna, una realidad alarmante a nivel mundial; sólo en Colombia entre enero y diciembre del 2019 se realizaron 25.695 exámenes médico-legales por presunto delito sexual (Boletín estadístico mensual, 2019, p. 6), es decir, 25.695 personas que denunciaron el delito sumado a aquellos sucesos que no salen a la luz. Las cifras actuales son grandes, pero mirando hacia atrás no se puede dimensionar la magnitud de los daños, ni la cantidad de personas que, no sólo en Colombia, sino también a lo largo del mundo, han vivido experiencias de abuso sexual y que caminan diariamente sufriendo las profundas consecuencias del daño causado. Mirar estas cifras, más que preocupar, debería impulsar y motivar a quienes cuentan con herramientas que aportan a la transformación de estas experiencias.



Tal vez se pregunten por qué se da el abuso sexual. Se podrían dar explicaciones desde el ámbito sociológico, psicológico o cultural, entendiendo que muchos de los abusadores padecen psicopatologías, trastornos sexuales y compulsiones que les llevan a actuar violentamente contra otro ser, o también que un abusador creció o se formó en un ambiente violento, abusivo y que muy probablemente fue víctima de abuso sexual. Una respuesta más amplia a este tipo de cuestionamientos sobre la violencia y la crueldad que se vive en el mundo se puede ver en 2 Ti. 3: 2-4 (Reina-Valera 1960): “Porque habrá hombres amadores de sí mismos, avaros, vanagloriosos, soberbios, blasfemos, desobedientes a los padres, ingratos, impíos, sin afecto natural, implacables, calumniadores, intemperantes, crueles, aborrecedores de lo bueno, traidores, impetuosos, infatuados, amadores de los deleites más que de Dios...”.

El comportamiento violento y abusivo son las destructivas consecuencias de vivir en un mundo caído.

Daños y consecuencias del abuso sexual ¿Qué mina el abuso sexual?

Para comprender de mejor manera las consecuencias que tiene el abuso sexual en el ser humano es necesario entender primero que hablamos de un impacto multidimensional; las consecuencias abarcan no sólo el aspecto físico, sino también la parte psicológica, y restringe y obstruye la manifestación de la dimensión espiritual en una totalidad.

Según Etchebehere (2011) “la existencia humana posee como marca característica la coexistencia entre su unidad antropológica y sus diferencias ontológicas”. Es por eso que para nuestro autor el ser humano es “unidad a pesar de la diversidad”, donde esta diversidad no es un mero agregado de dimensiones, sino que se encuentran integradas: “aunque distingamos entre lo corporal, lo psíquico y lo espiritual, no se trata de diversas partes que compongan al ser humano, pues el ser hombre no es un ser aditivo, sino integral” (p. 22).

Teniendo en cuenta que la perspectiva de espiritualidad que la autora de este artículo aborda está influenciada desde la mirada de la



Logoterapia, se afirma que la dimensión espiritual del ser no se enferma, “el espíritu no se puede modificar, es decir, no se puede modificar sustancialmente –para utilizar un término aristotélico- puesto que de lo contrario nos convertiríamos en otra persona” (Etchebehere, 2011, p. 37). En otras palabras, el espíritu no sufre directamente las múltiples consecuencias del abuso sexual, sino que al afectar lo fáctico/biológico: todo aquello que involucre el cuerpo físico, la vida orgánica y reproductiva, lo genético; lo psicológico: los instintos, los condicionamientos, las sensaciones y los estados de ánimo y la dimensión de la espiritualidad: la inteligencia, el razonamiento, el pensamiento, la voluntad, la noética², las decisiones, las actitudes, la libertad, la responsabilidad, la conciencia y la búsqueda de sentido, se ven restringidas en su manifestación libre, su expresión y en el despliegue del espíritu, de forma tal que la persona no posee un camino libre de condicionamientos biológicos, psicológicos y sociales para orientar su vida hacia lo que le da sentido, para adoptar una actitud con relación al mundo y con relación a sí misma, y para responder ante las circunstancias con total responsabilidad, sino que por el contrario, la forma de direccionar su vida se ve afectada y permeada por las vivencias y empujada a actuar de forma que limita y obstruye sus posibilidades de reorientar su existencia (Palomares, Wilmer “Psicología y Espiritualidad”, 2020).

Según la Real Academia Española, espíritu significa principio generador, carácter íntimo, esencia o sustancia de algo. Entendemos que éste es el núcleo libre que contiene la identidad, la huella digital de cada ser humano que es capaz de sobreponerse al temperamento heredado (factores biológicos), al carácter aprendido (factores psicológicos) y que otorga al ser humano la libertad por encima de los instintos, de los condicionamientos y del medio ambiente o el entorno, asumiendo una postura, decidiendo frente a estos factores y reorientando la existencia. También es aquello que conecta al ser humano con un ser supremo o con aquello desconocido que trasciende. La espiritualidad “tiene cuatro aspectos principales que incluyen: una fuerza unificadora dentro de las personas, significado de vida, dar un vínculo común entre la gente y formar una perspectiva individual”

2 Referente a la noesis: Acto intencional de pensar



(Guerra, Ausberto “Ética del cuidado Psicoespiritual”, 2019)³

Cuando una persona ha enfrentado situaciones de trauma, su espíritu, su núcleo, se encuentra obstaculizado para expresarse y para desarrollarse libremente. Aquella persona actúa, siente, piensa y se relaciona consigo misma y con los demás, desde lo heredado y lo aprendido, con un carácter y un temperamento permeado por las experiencias de dolor que desencadenan una búsqueda de estrategias para aliviar la angustia, y que son usualmente más dañinas que el mismo trauma que originó la angustia. El uso de drogas, las compulsiones como la hipersexualidad, comportamientos auto lesivos, trastornos sexuales y de identidad de género, relaciones de dependencia, rechazo y otros trastornos de la personalidad son la respuesta ante la frustración existencial, el propio malestar corporal y una forma de enfrentar situaciones que hacen surgir estados problemáticos; consecuencias que surgen por el daño del abuso sexual.

Según las enseñanzas de Palomares, en el curso *Salud mental y cuidado psicoespiritual* (2019), una persona que ha desplegado su espiritualidad se responsabiliza y decide sobre aquello que le fue dado, tanto heredado como aprendido por el contexto en que se encontraba en su proceso de desarrollo; posee recursos inherentes de la existencia humana para abrirse camino entre los obstáculos en su psique, producto del trauma, mediante el uso de estrategias de orden espiritual como la auto trascendencia y el auto distanciamiento.

Desarrollar estas estrategias de orden espiritual es el objetivo de un proceso de acompañamiento psicoespiritual en conjunto con otras disciplinas pertinentes, tales como psicología, medicina, trabajo social, psiquiatría, y unido a las diversas expresiones de fe o religión de quien esté en proceso de acompañamiento. Se verá entonces cómo el abuso sexual invade la dimensión biológica mediante la expresión somática⁴ de los daños y la dimensión psicológica, mediante los fenómenos psicógenos⁵ e incluso las psicopatologías.

3 Notas de clase en el curso Ética y Espiritualidad con el profesor Ausberto Guerra, en el marco del primer semestre de la Especialización en Cuidado Psicoespiritual.

4 Relacionado con el cuerpo y lo biológico

5 Que es de origen psicológico

Si bien “no podemos pasar por alto el elemento espiritual, tampoco debemos supervalorar lo espiritual”. Es por eso que no podemos negar ninguna dignidad a todo lo somático, puesto que es “la condición para el despliegue de lo espiritual, aunque no lo originen ni lo produzcan”. (Etchebehere, 2011, p. 27)

Sabemos que el abuso sexual permea todas las esferas de la vida de una persona, estos daños no deben observarse o tratarse como factores aislados, sino como un cúmulo de cosas actuando al mismo tiempo, arrasando con el alma, obstruyendo al espíritu y arrebatando la esperanza, la fe y el amor.

Consecuencias biológicas

A continuación, un listado de sintomatología, tomada de Beltrán (2010) como consecuencias biológicas manifestadas en el cuerpo que se originan del abuso sexual:

- Dolores físicos.
- Fatiga crónica.
- Trastorno de somatización.
- Trastorno de conversión: crisis no epilépticas.
- Trastornos cardiovasculares.
- Trastornos ginecológicos: dolores pélvicos, alteraciones del ciclo menstrual e inicio precoz de la menopausia.
- Conductas auto lesivas.
- Trastornos de conducta alimentaria: obesidad, bulimia, anorexia nerviosa.
- Problemas de sueño.
- Abuso y dependencia de sustancias tóxicas: inicio precoz, mayor riesgo de recaídas, peor pronóstico.
- Problemas relacionados con el área sexual: precoz inicio de la sexualidad, mayor número de parejas, disfunciones sexuales, relaciones sexuales sin protección, riesgo de VIH⁶ y enfermedades de transmisión sexual, embarazo y aborto a edades tempranas, embarazos adolescentes, continuos sentimientos negativos y de rechazo al embarazo.

6 Virus de inmunodeficiencia humana



- Depresión posparto.

Es importante conocer las afectaciones de la víctima en su bienestar a nivel físico para brindar una detección temprana y lograr un abordaje y tratamiento apropiados.

Consecuencias a nivel psicológico

En el proceso personal de trascender hacia la originalidad espiritual, ser liberada del dolor y vergüenza adquirida debido al abuso, el acercamiento a este hermoso libro, *Corazón Herido* del doctor Dan B. Allender --destacado terapeuta cristiano, autor, profesor, y el altavoz contra el abuso sexual y la recuperación del trauma--, permitió entender con claridad y con un panorama más amplio las consecuencias psicológicas profundas que acarrea al alma.

Por tanto, a continuación, se cita de forma indirecta la luz y los aprendizajes adquiridos en su lectura.

Impotencia y dignidad agredida.

Desde el momento en que se negó la posibilidad de elegir sobre su cuerpo, sobre su sexualidad, sobre el tiempo indicado para iniciar una vida sexual activa, sobre los vínculos afectivos que se deseaban generar con el abusador cuando éste es un miembro de la familia, aparece la impotencia y la dignidad agredida. Este sentimiento de inconsolable dolor emocional que resulta de no poder remediar una situación o circunstancia desagradable, o de no poder llevar a cabo una idea, se origina por tres factores que experimenta la persona abusada. El primero es la incapacidad para cambiar el contexto donde se presenta el abuso; usualmente éste se presenta en contextos de familias disfuncionales con carencias afectivas, vacíos en el hogar, faltante de uno de los padres, severidad excesiva, frialdad, temor que genera problemas de comunicación, falta de intimidad, distorsión de los papeles o roles familiares, entre otros aspectos que convierten el hogar en un campo minado lleno de peligros, falta de confianza y de constante traición. La imposibilidad de contar con las herramientas, con los méritos o las capacidades suficientes para cambiar este contexto genera un gran dolor, característico del sentimiento de impotencia.

El segundo factor que genera impotencia es la incapacidad para detener el abuso, ya sea repentino (no planificado) o un suceso gestado con tiempo en la cabeza del abusador y ejecutado con recurrencia. Una vez se concreta el abuso, la víctima no puede hacer nada para impedirlo, ya sea por su condición de inferioridad jerárquica (una niña frente a un adulto), autoridad (esposo sobre esposa), fuerza física o por la reacción de miedo y parálisis que este sentimiento causa. La agresión le robó a la víctima la capacidad de elegir y una vez más provoca una aguda sensación de dolor, soledad y pequeñez, producto de la incompetencia.

El tercer factor y uno de los más dolorosos es la incapacidad para poner fin al sufrimiento causado por el abuso. “El corazón duele y no hay recurso alguno que dé alivio, a excepción de renunciar a sentirse vivo, adormeciendo el alma. ¡Que opción tan terrible! Si la víctima quiere liberarse del sufrimiento ¡tiene que optar por dejar de vivir!” (Allender, 1995, p. 107).

Borrar una sensación de sufrimiento tan fuerte no es algo fácil, ni mucho menos se encuentra en una receta farmacéutica; sin embargo, como seres humanos buscamos constantemente estrategias para aliviar el dolor; y éstas, si no son profundas e integrales, que abarquen lo físico y lo psicológico y que brinden herramientas y estrategias de afrontamiento para el desarrollo espiritual, serán solamente paños de agua tibia que adormecerán el alma para no sentir, pero que con el paso del tiempo aumentarán aún más el dolor.

La sensación de no tener control sobre nada, el hecho de no encontrar la salida o el alivio necesario, a pesar de los esfuerzos, abre la puerta a la duda; duda sobre sí misma, sobre su valor, sobre sus capacidades, sobre lo que representa y significa para las otras personas y sobre todos los temas trascendentales que la vida posee (la existencia y la relación con un ser supremo, el amor, la muerte, el sentido de la vida). Igualmente brinda como alternativa la impotencia y la anulación, prefiriendo perder el alma frente a la posibilidad de seguir sufriendo; convertirse en una persona frígida, autómatas, insensible; llevando el alma al exilio. No estar para nadie ni permitir que nadie entre a su vida. Trae además consigo la vergüenza, la posibilidad de



quedar aún más expuesta, más humillada si se habla o se denuncia el abuso, y esto incrementa la sensación de desesperación.

La autoincriminación, pensar que se podría haber evitado el suceso si hubiera actuado de una forma diferente, y como no se pudo actuar de forma diferente, se abre la puerta al sentimiento de fracaso, la duda radical sobre su capacidad, eficiencia e inteligencia. Ésta se convierte en una carga que se lleva toda la vida y que permea los contextos: educativo, relacional, familiar, laboral y profesional; generando que la persona, cada vez que se sienta incapacitada para realizar algo, su sentimiento de fracaso aumente y se tengan pensamientos incriminatorios y de culpa que forman un círculo vicioso de dolor y sufrimiento.

También trae consigo la inhabilidad de discernir y juzgar correctamente entre quién tiene “buenas intenciones” y quién no. O hay una renuncia de sí misma, dejando que las otras personas ejerzan un control absoluto sobre la relación, o por el contrario tienden a controlar y sofocar a la persona por miedo a una traición o por la duda de la propia valía.

“En definitiva, la impotencia engendra una perspectiva hacia uno mismo, hacia otros y hacia Dios, que está profundamente atrincherada y resulta muy difícil de modificar” (Allender, 1995, p. 116).

Desesperanza y traición.

“La desesperanza es pérdida de significado vital, es esa creencia peligrosa e irracional de llegar a pensar que absolutamente todo está perdido” (Valeria Sabater, 2018).

Las víctimas de abuso sexual experimentan una pérdida de la esperanza de intimidad, es decir, fue la intimidad la puerta por la cual se efectuó el abuso y, por tanto, el anhelo de establecer relaciones íntimas y correspondidas por el otro es un sueño hermoso pero irreal. Hay relaciones cercanas, aparentemente íntimas que satisfacen una parte de la necesidad de generar vínculos afectivos normales en cada ser humano: sustituyen la verdadera intimidad, pero el miedo, la duda, la traición y la desconfianza dan paso a generar relaciones que no impliquen el mayor esfuerzo de intimidad profunda.

“La reacción defensiva de renunciar a la esperanza es producto de la actitud del corazón que se niega a ser tentado otra vez a amar o a disfrutar” (Allender, 1995, p. 129).

La persona abusada renuncia a la esperanza de protección, ayuda y justicia. Normalmente, desde el primer momento en que se denuncia el abuso y si no hay una reacción de protección inmediata y se pasa por alto el suceso, la persona abusada tiende a no volver a mencionar el asunto y aprende que confiar en el otro sólo conduce a mayor sufrimiento. Nuevamente el sentimiento de traición se hace evidente, ya que los que se suponen deberían ayudarlo y protegerlo no lo hicieron.

La ambivalencia

Según el diccionario de la Real Academia Española ambivalencia es un estado de ánimo, transitorio o permanente, en el que coexisten dos emociones o sentimientos opuestos, como el amor y el odio.

La imagen despreciativa de uno mismo empieza con las dudas acerca de la inteligencia y la capacidad (sensación de impotencia), pasa luego a los interrogantes acerca de la atracción personal (inducidos por la traición) y llega al final a la conclusión de que uno es un ser sucio, vil, degradado. La imagen interna explica por qué tuvo lugar la excitación y la cooperación, por qué vuelven los recuerdos y por qué se repiten los esquemas en la vida presente. (Allender, 1995, p. 148)

Una de las consecuencias más devastadoras es el sentimiento de ambivalencia, el creer que se disfrutó y se cooperó en el momento del abuso y que de alguna manera la víctima es responsable, y al mismo tiempo sentir repudio y rechazo a la situación de abuso. La víctima debe lidiar dentro de sí con estos dos pensamientos tan opuestos que causan conflicto y dolor.

Hay aumento de la vergüenza y el desprecio por sí mismo, del odio hacia los propios anhelos que se relacionan constantemente con sospecha y peligro por ser experiencias placenteras debido a esta lucha mental.



El abuso sexual condiciona esquemas relacionales que se repiten una y otra vez con todas las relaciones interpersonales que la víctima construya.

Estas heridas psíquicas que condicionan la vida y el comportamiento de la víctima se manifiestan a través de psicopatologías, síntomas que sirven para alertar y dar luces sobre la raíz verdadera de ellos, la cual podría ser una situación de abuso sexual sin abordar/abordar correctamente. En *Comprender y abordar la violencia contra las mujeres, violencia sexual* de la Organización Mundial de la Salud (2013) observamos algunas:

- Depresión.
- Trastorno por estrés postraumático.
- Ansiedad.
- Dificultades del sueño.
- Síntomas somáticos.
- Comportamiento suicida.
- Trastorno de pánico.
- Comportamiento de alto riesgo (por ejemplo, relaciones sexuales sin protección, iniciación sexual consensual temprana, múltiples compañeros íntimos, abuso del alcohol y otras drogas).
- Riesgo mayor de perpetrar (los hombres) o de sufrir (las mujeres) violencia sexual, posteriormente.
- Suicidio.
- Complicaciones del embarazo.
- Aborto inseguro.
- Estilos de relaciones usualmente autodefensivas.

La imagen de Dios distorsionada

Si asumimos que el abuso sexual tiene un daño penetrante en todas las dimensiones del ser humano, es necesario esclarecer la forma



en que afecta a nivel espiritual este suceso en la vida de una persona superviviente del abuso.

Como se ha dicho antes, el espíritu no puede ser modificado, mas sus expresiones si pueden ser condicionadas, distorsionadas y restringidas en sus formas.

Una característica de la espiritualidad libre y consciente es ser la dimensión de la vida que se ocupa de la trascendencia, con el objetivo de encontrar sentido a través del ejercicio de sus valores, los cuales varían de persona a persona.

Esta búsqueda y voluntad de sentido lleva al ser humano a preguntarse, a experimentar y a conectar con la existencia de un Dios, un ser supremo, de un algo o alguien sagrado que da sentido a las preguntas que trascienden el control y el entendimiento humanos.

La religión por su parte es la forma en que cada persona se conecta con aquello que considera sagrado y con valor supremo, que le permea el pensamiento, la voluntad, el análisis y el deseo y que puede jugar un papel fundamental de forma positiva o negativa en el proceso de recuperación. Según Barco (2020) la religión es también la manifestación de una espiritualidad interna y es sin duda la forma de experimentar la fe.

Tener en cuenta la espiritualidad expresada en una religión o fe profesada, mediante sus formas de manifestaciones místicas como ritos, símbolos, prácticas, hierofanías, entre otras, es tan importante como abordar el cuerpo y la mente. Esta búsqueda espiritual no es accesoria, no es externa, no se quita ni se pone, en cambio es algo fundamental que se debe cuidar en el otro y que debe hacer parte de un proceso de cuidado psicoespiritual.

En este caso, sin la intención de desconocer las muchas y diversas formas de expresión de la espiritualidad en un sentido religioso, se aborda la concepción de lo sagrado y lo supremo desde la perspectiva judeo-cristiana, ya que ha sido la experiencia personal que ha inspirado este trabajo.

Las experiencias traumáticas frecuentemente sacuden los cimientos de nuestra fe. Estas experiencias desafían nuestras creencias con



respecto a la seguridad, la justicia, y la confianza. Muchas víctimas experimentan un profundo sentimiento de traición, y para algunos esto incluye los sentimientos de alejamiento de Dios y de traición por parte de Dios. Estos sentimientos son naturales y no una indicación inherente de su rectitud o corrupción. Una experiencia traumática hiere lo más profundo de nuestras almas. (*Texas Association against sexual assault*, 2014)

Las ideas sobre Dios, la forma de interpretar la Biblia, el sentido que se le da a las palabras de Jesús, sus promesas de transformación, de amor, de perdón, de vida nueva, de salvación y de comunión con el Espíritu Santo son influidas en gran manera por las experiencias de vida, los recuerdos, las relaciones interpersonales, las enseñanzas recibidas, lo aprendido, lo captado y los sentimientos sobre Dios. ¿Qué sucede cuando estas experiencias de vida, estas relaciones interpersonales y demás factores están permeados por el sufrimiento y el dolor de un trauma?

David Seadmands en su libro *La Curación de los Recuerdos* (1985) plantea que las Buenas Nuevas del evangelio son reveladas mediante Jesucristo quien propone la imagen de un Dios con algunas características como: Amoroso y cuidador, bueno y misericordioso, firme y de confianza, con gracia incondicional, presente y disponible, dador de buenas dadas, que nutre y corrobora, que acepta, santo, justo e imparcial. Estas verdades, que no se transforman ni se modifican puesto que son características de un Dios real y verdadero, llegan a la persona de forma clara y directa, pero se distorsionan o deforman una vez se encuentran o chocan con las relaciones interpersonales malsanas (especialmente aquellas que se desarrollan en los primeros años de vida y la adolescencia). Tras este encuentro, las Buenas Nuevas se deforman en Malas Nuevas y todas esas características de Dios pasan a ser distorsionadas; se le percibe como alguien aborrecedor e indiferente, mezquino y rencoroso, impredecible y de no fiar, quien da una aprobación condicional, ausente cuando se necesita, aguafiestas, que todo lo quita, crítico y siempre descontento, que rechaza, y es injusto y parcial.

Estas percepciones deformadas por las relaciones interpersonales no sanas, penosas y traumáticas, por experiencias de dolor, por un



contexto inseguro, por el ambiente geográfico y cultural, por una tragedia, un accidente y traumas de vida han *dañado los receptores de amor* que deforman la percepción de Dios como lo opuesto a lo que realmente es. “Lo que empezó desde fuentes externas se ha internalizado gradualmente. Ahora es la manera en que percibimos realmente a otras personas, a nosotros mismos y a Dios. Es una manera de vida” (Seadmands, 1985, p. 96).

Las experiencias traumáticas son factores sobre los cuales no se tiene control, es decir, aquello que se nos da. Hay otros factores que por el contrario son escogidos y que al igual que los anteriores deforman y distorsionan la imagen de Dios.

Hemos escogido dar respuestas equivocadas a Dios y al prójimo. Hemos albergado resentimientos y rencor, y a propósito hemos decidido desobedecer a Dios. Esto nos ha traído temor y culpa y ha reforzado nuestras percepciones y sentimientos torcidos hacia Dios. Así que, por más que hayamos sido víctimas del pecado y maldad de otros, nosotros también hemos pecado y hemos de aceptar nuestra parte de responsabilidad de los problemas. (Seadmands, 1985, p. 97)

Las consecuencias psicológicas del abuso con su gran lista de efectos, se encuentran obstaculizando el desarrollo y expresión libre de la espiritualidad, es por esto que todas estas actitudes de resentimiento, rabia, rebeldía, ambivalencia, sentimiento de traición, nuevas formas de relacionarse, psicopatologías, entre otras, obstaculizan que el espíritu humano se relacione con Dios, siendo esto una característica inmanente en él.

Según Seadmands (1985), algunos de los daños causados por la distorsión de la imagen de Dios son: la incapacidad para sentirse perdonado, la incapacidad para confiar en Dios y acercarse a Él, las dudas y el perfeccionismo neurótico⁷.

No se acepta el perdón, el consuelo, la ternura, la sanación, las promesas de transformación, la protección, la compasión y la dignidad que brinda Dios a través de su hijo Jesús. Es por esto que en las

7 Según el autor David Seadmands, este término se refiere al esfuerzo constante y compulsivo de hacerse aceptable a Dios y en medir su relación con Él en términos de ejecutoria y logros. Al tener la imagen de un Dios tirano difícil de contentar, tergiversan su verdad y consideran que su comportamiento ante Dios es aún más alto y más importante que su misma relación con Él.



iglesias podemos encontrar personas que su forma de acercarse a Dios es desde las reglas, las obligaciones, los sacrificios, el dolor, la culpa, el pecado, las rutinas preestablecidas, la negación de sus emociones y de su espiritualidad. Este abordaje religioso puede generar incluso conflictos psicológicos ya que su ser y su identidad original desean algo que no pueden encontrar.

¿Cómo podemos entonces encontrar una salida ante tan oscuro panorama, lleno de consecuencias profundas y difíciles de superar?

Vías para la transformación y sanidad de las experiencias de abuso sexual

Inspirada en el proceso de transformación personal, se propone desarrollar tres (3) vías interconectadas como aporte terapéutico, encaminado a la transformación multidimensional de una persona víctima de abuso sexual.

Aporte bíblico, restauración de la imagen de Dios y la relación con lo sagrado (experiencia personal)

Jesús, ven a mí y sana mi corazón. Ven a los lugares hechos añicos dentro de mí. Ven por la niña que fue herida. Ven y tómate en tus brazos, y sáname. Haz por mí lo que prometiste hacer: sanar mi quebrantado corazón y libértame. (Eldredge, 2010, p. 108)

En muchas ocasiones la iglesia se convertirá en el único lugar accesible y seguro para una víctima de abuso sexual; esto pone a sus líderes en una posición de responsabilidad ante el actuar y la forma de abordar a quienes se acerquen en busca de ayuda.

La biblia por su parte, inspirada por Dios, nos invita a tener compasión por aquellos que se encuentran en situaciones de sufrimiento y a ser empáticos con quienes soportan dolor. “Tampoco se olviden de los que sufren, trátenlos como si ustedes mismos pasaran por el mismo sufrimiento”, He.13:3 (Palabra de Dios para Todos).

En la Palabra de Dios se pueden identificar varias historias que son testimonio de sufrimiento, incluso la misma muerte de Jesús es una experiencia de dolor que permite ver que Él conoce el dolor de primera mano y por lo tanto sabe de qué se trata el nuestro.

Despreciado y desechado entre los hombres, varón de dolores, experimentado en quebranto; y como que escondimos de él el rostro, fue menospreciado, y no lo estimamos. Ciertamente llevó él nuestras enfermedades, y sufrió nuestros dolores; y nosotros le tuvimos por azotado, por herido de Dios y abatido. Mas él herido fue por nuestras rebeliones, molido por nuestros pecados; el castigo de nuestra paz fue sobre él, y por su llaga fuimos nosotros curados. (Is. 53:3-5, Reina Valera, 1960)

También está David, quien reflexiona y expresa su condición emocional y sus sentimientos en medio de las aflicciones que sufre después de un abuso, en este caso, una situación de persecución que atentaba contra su integridad:

Yo dije: «Seré cuidadoso con lo que haga, cuidaré mis palabras; mantendré mi boca cerrada cuando esté rodeado de perversos». Así que no dije nada. Ni siquiera dije cosas buenas. Pero me sentía aún peor. Estaba furioso, y entre más lo pensaba, más molesto estaba. Así que decidí hablar: SEÑOR, dime qué pasará ahora. Dime cuánto tiempo me queda de vida. Quiero saber qué tan corta será mi vida. (Sal. 39:1-4, Palabra de Dios para Todos)

En estos versículos se evidencia cómo la condición emocional de David empeoraba debido a la situación de persecución que sufría y cómo su primera opción fue *callar*. Usualmente el silencio se presenta como una salida fácil ante el dolor de un trauma y se cree que el hablar sobre lo sucedido es una forma de revivir nuevamente la situación traumática. Pero ante la presencia de Dios, como lo vemos en el pasaje citado, el hablar es la primera clave para iniciar con el proceso de sanación.

En Lm 3:59 (Palabra de Dios para Todos), Jeremías clama a Dios pidiendo justicia ante el sufrimiento que estaba experimentando: “Señor, mira el mal que se me ha hecho y hazme justicia en el tribunal”.



El clamor por justicia de Jeremías y el clamor por libertad de David en la Palabra, muestran cómo a través de la historia, en la biblia, muchos de estos personajes que sufrieron de abuso, maltrato o violencia, encontraron el consuelo, la justicia y la libertad en Dios.

El sufrimiento no es un tema poco abordado en la biblia, sino que, siendo tan humano e importante, es desarrollado en múltiples ocasiones y permite ver la forma en que Dios obró y cómo puede obrar en aquellas personas que han experimentado abuso sexual.

Consciente de que el caminar en una relación verdadera con Dios es diferente para cada uno, Él se manifiesta, habla, sana, perdona, bendice, y salva de forma individual y personalmente auténtica; por lo tanto, los puntos aquí desarrollados pueden servir como guía, mas no implicar ser la única y exclusiva forma de actuar de Dios.

Sinceridad.

Dios, en su omnisciencia, tiene conocimiento de todas las acciones, los pensamientos, los sentimientos, tanto expresados como no expresados. El salmista David expone en los siguientes versículos, de forma consciente, la capacidad de Dios para conocer aún las cosas más cotidianas del ser humano; acciones como sentarse, acostarse, su lugar de destino y también las cosas más profundas como sus pensamientos, sus sentimientos y aquello que le motiva a hablar.

SEÑOR, tú me has examinado y sabes todo de mí. Tú sabes cuándo me siento y cuándo me levanto; aunque me sienta lejos de ti, tú conoces cada uno de mis pensamientos. Sabes para dónde voy y en dónde me acuesto. Tú sabes todo lo que hago. SEÑOR, tú sabes lo que voy a decir aun antes de que las palabras salgan de mi boca. Tú siempre estás a mi alrededor, adelante y detrás de mí; siento tu mano sobre mí. Lo que tú sabes de mí es demasiado profundo; va más allá de lo que puedo entender. Tu Espíritu me acompaña a todas partes; no puedo escapar de tu presencia. (Sal. 139: 1-7, Palabra de Dios para Todos)

Al inicio de un proceso de restauración y sanación de un trauma, una de las partes que más se dificulta es la apertura hacia la sinceri-

dad, la honestidad sobre el dolor y la condición del alma. Exige compromiso, ver la realidad tal cual es, sin distorsionarla intencionalmente, sin minimizarla o negarla, otorgando la libertad de la necesidad de vivir una existencia de constante mentira.

Aunque Dios es conocedor del dolor de la experiencia de abuso, el momento de apertura y sinceridad referente a la o las experiencias traumáticas, no es simplemente un contarle a Dios lo que pasó, sino que este acto de franqueza implica tener el valor para reconocer el suceso, admitir el sufrimiento, aceptar aquellas actitudes y formas de percibir la vida que han sido respuestas al trauma y no son producto de su personalidad auténtica, e implica asumir el daño interno y externo del abuso, con disposición hacia la escucha, la reflexión, la rememoración de sucesos pasados, siendo conscientes de que es un proceso que requiere tiempo, que es guiado por el Espíritu Santo pero que de igual forma precisa un acompañamiento desde la comprensión y el respaldo. El hecho de haber sido sinceros no implica un cambio inmediato de los patrones que se han reproducido y alimentado por años, pero sí es el primer paso para iniciar en el camino hacia la meta.

Hablar frente a la presencia de Dios sobre el dolor causado por el pecado de otro sobre mi vida, genera multitud de emociones e incluso hay quienes dicen no querer hacerlo porque “recordar es avivar el dolor”, pero la verdad libera el alma y quita el terrible peso de cargar con todas las consecuencias del abuso a puerta cerrada, sin pedir ayuda y sin poder recibirla.

La sinceridad frente al abuso, aceptando las situaciones traumáticas del pasado y trayéndolas a la memoria, implica aceptar las consecuencias del mismo, pero a cambio pone a la persona en una situación de apertura ante Dios, aceptando que Él tiene todas las posibilidades de ayudarlo. No es fácil y requiere de disciplina, pues una vez abierta esa puerta no hay vuelta atrás, la opción adecuada es sanar, no volver a guardar.

Es importante acompañar esta apertura con el diálogo con Dios; la oración permite establecer un vínculo mediante la palabra hablada, contándole qué pensamos, qué ha pasado desde que recordamos y expresamos de forma franca la experiencia de abuso, y reconocer nuestra inmensa necesidad de Dios para continuar. La lectura de la



biblia nos acerca a la mente de Dios y permite conocer qué dice Él sobre: lo que se siente, piensa, lo que pasó, la condición actual, los anhelos para el futuro, su promesa, salvación y perdón.

La sinceridad es una de las primeras formas de darle paso a la expresión del espíritu que ha quedado silenciado; la dimensión existencial/óntica del ser humano lo dota de la capacidad para elegir libremente su forma de existencia; a diferencia de los animales, las personas pueden elegir entre reaccionar o responder; proyectándose sobre el plan psicológico y biológico, actuando desde las acciones instintivas o por el contrario, abordando este fenómeno humano desde la tridimensionalidad del ser humano.

Una de las capacidades de lo espiritual en el ser humano es la **libertad**, la posibilidad de actuar con total autonomía para elegir sobre sus motivaciones para decidir y sobre su actitud frente al mundo, los demás, sí misma y el dolor con que convive; identificar, desarrollar y fortalecer esta libertad humana es uno de los objetivos en un proceso de acompañamiento psicoespiritual.

Romper el silencio, escuchar lo que se siente y piensa en voz alta, leerlo en un cuaderno, orarlo a Dios, dibujarlo, expresarlo, representarlo y saberlo; reflexionar y meditar en su existencia y hablar con otros, es el primer paso de reconocimiento que abre las puertas al proceso de sanación en Dios.

Arrepentimiento.

Según Allender (1995), el arrepentimiento, aunque es difícil de definir, se puede decir que “implica responder con humildad expectante, acción valiente y celebración entusiasta, cuando nos enfrentamos a la realidad de nuestra naturaleza pecaminosa y a la gracia de Dios” (p.216).

Cuando se admite la impotencia de enmendar las cosas por cuenta propia y se actúa con humildad para admitir la verdad, se está echando sobre el piso una gran carga del pecado sobre la vida.

En oposición al arrepentimiento se encuentra la penitencia, una aparente actitud de humillación que guarda por dentro la arrogancia

y la ira y que implica creer que hay algo en mi comportamiento o en mi actuar que puede resolver esta situación de pecado justificado o enraizado en el abuso sexual.

Uno de los aspectos que con más dificultad se analiza, persigue y se enfrenta es el arrepentimiento; una víctima de abuso sexual se encuentra ante la impactante pero verdadera realidad de que su vida ha estado llena de decisiones que le han orientado hacia un estilo de vida pecaminoso delante de los ojos de Dios. Teniendo actitudes reactivas que le hacen daño e hieren a las personas que están a su alrededor.

¡Pero si el que tiene que pedir perdón es el abusador! Es el pensamiento que viene a la mente, ¡no tengo nada de que arrepentirme!

Se evita reconocer que muchas de las relaciones construidas eran una búsqueda de amor donde no se encontraría, la lujuria, la promiscuidad, los pensamientos dañinos, la prepotencia, el orgullo, la vanidad y la sensación de no ser valioso o bastante bonito, el pensar que el amor de Dios no es suficiente, la auto conmisericordia, la rebeldía y la imposibilidad de aceptar autoridades; la desobediencia, el consumo de sustancias alucinógenas ya sean drogas o licor, la promiscuidad del corazón (salir de una relación amorosa romántica para entrar en otra o buscar desesperadamente una pareja sentimental), la autoestima y auto concepto bajo, la falta de amor propio, los pensamientos de muerte que parecieran ser la única salida, el cargar con la culpa de un abuso, el creer que todo lo malo que sucede es castigo divino, la rabia contra Dios por el abandono, la rabia contra sí misma y los otros, la envidia a la vida de otras personas que no tienen las mismas condiciones de vida y que no cargan con ese gran peso de las situaciones difíciles, entre otra cantidad de actitudes frente a la vida, los demás y Dios que deben motivar una actitud de arrepentimiento.

El arrepentimiento recibe como respuesta la más plena restauración (Allender, 1995, p. 215). Ante una actitud de arrepentimiento, la respuesta de Dios es como la respuesta del padre del hijo pródigo, quien recibe con los brazos abiertos y con una gran celebración el regreso de su hijo quien pasaba por necesidades y sufrimiento.

David, en Sal. 103:10-13 (Palabra de Dios para Todos) dice: “No nos ha dado el castigo que merecen nuestros pecados; ni nos trata



conforme a nuestras maldades”. El fiel amor que Dios les tiene a los que lo respetan es tan inmenso como el cielo sobre la tierra. Dios se ha llevado nuestros pecados tan lejos de nosotros como lejos están el oriente y el occidente. El SEÑOR es tan bueno con los que lo respetan como un padre con sus hijos. “¿Cuán lejos está el oriente del occidente?”. El perdón de Dios fue, es y seguirá siendo tan grande que ya no hay justificación para continuar pecando. Conocer que el perdón que Dios tiene hacia mí no es condicional (como el perdón humano) sino que es genuino, es una invitación a perdonar.

Perdón.

De acuerdo a la investigación realizada por Serrano (2017) en el documento *El papel de la religiosidad/ espiritualidad en el perdón*, donde cita diversos autores que definen lo que se ha considerado como **perdonar**, nos acercamos un poco a la siguiente definición citada en el documento:

Para Enright el perdón es superar el resentimiento, el juicio negativo y la indiferencia hacia el ofensor, aun teniendo derecho a tenerlos; (Enright & Coyle, 1998; Enright, Freedman, & Rique, 1998) intentando ver al ofensor, con benevolencia, compasión e incluso con amor. En la definición de perdón de Enright, queda claro que:

- A. el que perdona ha sufrido un daño profundo, y por ello tiene resentimiento,
- B. el ofendido tiene el derecho moral al resentimiento, pero sin embargo lo supera,
- C. una nueva respuesta recae sobre el otro, incluyendo compasión y amor,
- D. esta respuesta amorosa sucede a pesar de darse cuenta de que no tiene ninguna obligación de sentir amor hacia el ofensor. (Serrano, 2017, p. 21)

El experimentar el perdón de Dios invita a ofrecer ese mismo tipo de acción a otras personas. “No se enojen unos con otros, más bien perdónense unos a otros. Cuando alguien haga algo malo, perdónenlo, así como también el Señor los perdonó a ustedes” Col. 3:13 (Palabra de Dios para Todos).



El perdón no es algo que sucede tras una imposición de un líder, un terapeuta o el entorno próximo a la situación de abuso, es algo que se elige, en autonomía existencial y libertad, es un proceso gradual que permite abandonar esos sentimientos negativos que pesan sobre el ofendido, abriendo la puerta al futuro, esta vez no guiado por el instinto, la herencia o el entorno, sino, dando una orientación voluntaria hacia la búsqueda del sentido de la vida, decidiendo quién se quiere ser ante la situación, seguir albergando el rencor o soltar tras el perdón. “Somos hijos de nuestro pasado, pero padres de nuestro futuro” (Palomares, 2020).

Vale la pena diferenciar el perdón de otros conceptos que suelen confundirse con éste, tales como absolver, condonar, excusar, olvidar y negar. Ninguna de estas acciones significa la profundidad del perdón y suelen convertirse en escudos que no permiten darle continuidad al proceso de sanidad. Esta confusión puede identificarse con algunas acciones que significan el **no perdón**, mencionadas en el documento de Serrano (2017, p. 22)

...dejar que el tiempo cure las heridas, ya que el tiempo por sí mismo no tiene la capacidad de conseguir esa cura, y además sitúa al ofendido en una posición pasiva, mientras que en terapia el ofendido debe dar pasos activos y acercarse a sus propias emociones negativas; el tener sentimientos positivos hacia los otros, que no significaría lo mismo que perdonar, incluso algunos teóricos consideran que se puede perdonar simplemente abandonando el rencor y los demás sentimientos negativos; el hecho de decir “te perdono”, simplemente de palabra, que no quiere decir que efectivamente se haya de hecho perdonado; aceptar lo que ocurrió, o aceptarlo porque Dios se encargará de castigar al ofensor, tampoco equivale a perdonar, ya que si bien el perdón es una forma de aceptación, no todas las formas de aceptación se corresponden con el perdón.

Valentía y esfuerzo es lo que requiere el perdón y más en una herida profunda con múltiples consecuencias como el abuso sexual.

El perdón como muestra del valor de amar que nace del agredido y que se desarrolla como muestra de madurez ante las elecciones de vida que se presentan en su andar, como obstáculos que dificultan el crecimiento y avance hacia la meta de sanar.



El deseo de venganza se interpone en el camino del perdón y suele ser confundido con el anhelo de justicia, el cual no está del todo mal, pero puede convertirse en esa necesidad continua de que el agresor pague por los errores y los pecados cometidos.

La venganza no da cabida a la retribución, sino que el deseo de que Dios haga pagar con una sentencia irrevocable a quien se señala y juzga con el dedo no va de la mano con la oportunidad que Dios en su amor ha extendido a todos de ser restaurados. ¿Y si Dios me castigara a mí como mis actos lo merecieran, así de la misma forma que yo quiero que actúe con mi agresor? Observar esta situación en contraposición permite entender el porqué del perdón y el regalo de la gracia.

Perdonar no implica, en todos los casos, volver a restaurar la relación con el agresor, mucho menos olvidar, hacer como si nada pasara o negar lo ocurrido, exponiéndose nuevamente a situaciones potencialmente peligrosas que no brindan el entorno seguro para un proceso de restauración. De acuerdo con Allender (1985) perdonar implica una serie de acciones que pueden variar dependiendo del agresor y que no necesariamente incluye la reanudación del vínculo con quien cometió el abuso.

Perdonar puede significar fijar límites coherentes, profundizar las relaciones cuando sea apropiado, sonreír y soportar, avanzar constantemente para desarrollar cualidades acordes a una personalidad que tienda al perdón, aprender a llorar, perseverar en que Dios puede redimir al agresor, enfrentar al ofensor con su falta, negarse a considerar como normal una relación perversa, decidir alejarse del agresor y del contexto de agresión si éste no muestra una actitud de arrepentimiento verdadero.

El proceso de perdonar es un camino que debe recorrerse con la mirada puesta no solo en la retribución personal por el daño, el deseo de justicia y de pago por el daño cometido, sino que, a la luz de la palabra de Dios, es necesario que se realicen acciones de perdón desde el amor. ¿Cómo se sentirá mi agresor por las cosas malas que hizo? ¡Ojalá pueda encontrar la paz! Personalmente, cuando estos pensamientos llegaron a mi mente, entendí que ya no estaba mirando a mi agresor con sed de venganza, sino que el amor que Dios había

puesto en mi corazón estaba haciendo mella aún en las situaciones más difíciles.

Cuando Pedro se acerca a Jesús con una pregunta muy humana sobre el perdón de las ofensas y la cantidad de veces que se debe hacer, la respuesta del Señor Jesús implica un proceso. No es algo que ocurre de la noche a la mañana, es una decisión constante y reiterada, siempre que el ofensor esté en disposición de ser perdonado. “Entonces se acercó Pedro y le dijo: Señor ¿Cuántas veces perdonaré a mi hermano que peque contra mí? ¿Hasta siete? Jesús le dijo: No te digo hasta siete, sino aun hasta setenta veces siete” Mt. 18: 21-22 (Reina Valera 1960), “Entonces, la medida del perdón es el perdón sin medida, setenta veces siete, es decir perdón sin fin, sin medida; porque de la misma manera Dios les ha tratado” (Matta, Celis, & Payares, 2018).

Si el objetivo de enfrentar la difícil situación del abuso sexual es la transformación de la vida en abundancia, el perdonar a mi ofensor no debe ser un obstáculo para lograr la libertad y la tan anhelada transformación del dolor en gozo, paz y crecimiento. “El ladrón no viene sino para hurtar y matar y destruir; yo he venido para que tengan vida y para que la tengan en abundancia” Jn. 10:10 (Reina Valera 1960).

El mayor ejemplo de perdón es el que ocurrió en la cruz. “Jesús dijo: «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen» Y los soldados sortearon su ropa, tirando los dados” Lc. 23:34 (Reina Valera 1960).

Una de las capacidades del espíritu humano es la del autoconocimiento, esa capacidad de monitorearse, de hacerse seguimiento y de encontrarse consigo mismo; esto se convierte en el motor de cambio que permite identificar lo que hay que modificar, de lo que hay que tomar distancia y que actitud asumir. Ante el perdón, es necesario el desarrollo y el despliegue de esta capacidad humana para entender que, aunque duele y pareciese injusto e ilógico el liberar a quien me hirió, asumo una postura de autoconocimiento y autocomprensión, en el proceso de sanidad, para reconocer e identificar la necesidad de perdonar y poder tomar acción al respecto para así poder darle el sentido que deseamos a nuestra vida, eligiendo con libertad y respon-



sabilidad por mí misma. Recordando claramente que “*Todo lo puedo en Cristo que me fortalece*” Fil. 4:13 (Reina Valera 1960).

La auto trascendencia, por su lado, denota el hecho de que el ser humano siempre apunta y se dirige a algo o alguien distinto a sí mismo para realizar un sentido o para lograr un encuentro amoroso en su relación con los otros seres humanos (Palomares, Wilmer “Psicología y Espiritualidad”, 2020).⁸

El amor es lo que moviliza a quienes creemos en el amor de Dios, la vida es diferente, es buena y quisiera que mi ofensor pudiera experimentar y vivir la alegría de la restauración en Dios, lo que me lleva a mí a trascender el dolor de las circunstancias dadas y las reacciones aprendidas para llegar a lo que es significativo y da sentido a mi vida.

A Dios le importa mi dolor

Jesús pone atención a los que sufren:

Un poco después, Jesús fue a un pueblo llamado Naín. Sus seguidores y una gran multitud lo acompañaban. Cuando él llegó cerca de la entrada del pueblo, llevaban a enterrar al hijo único de una viuda. La viuda iba acompañada de mucha gente. Al verla, el Señor tuvo compasión de ella y le dijo: -No llores. Se acercó y tocó el ataúd. Los que lo llevaban se detuvieron y Jesús dijo: - Joven yo te digo ¡levántate! El joven se sentó y empezó a hablar y Jesús se lo entregó a su mamá. (Lc. 7:11-15, Palabra de Dios para Todos)

Jesús se preocupaba tanto por el dolor de la gente que dejó de hacer lo que estaba realizando para resucitar al hijo de la viuda y sanar su dolor. Se aprecia que Jesús se enfoca en la persona que sufría, se acercaba, tocaba, miraba, hablaba; esta actitud de Jesús ante la persona herida debe ser un referente para los acompañantes psicoespirituales.

Una verdad antes distorsionada sobre Dios se puede restituir en el proceso de acercarse al evangelio de Jesús mediante una relación con Él; entender que a Dios sí le importa nuestro dolor; no está ciego ante

8 Apuntes de clase



las heridas causadas por el abuso sexual e incluso ha estado dispuesto a brindar consuelo, un abrazo y a proteger la vida de cosas peores.

La biblia expresa en muchos versículos la promesa de consuelo de Dios, que a través de su hijo amado trae a la vida de quienes han sido heridos, evidenciando cuán atento y pendiente está Él de nuestro dolor. Sal. 147: 3 (Reina Valera, 1960) dice que “El sana a los quebrantados de corazón, y venda sus heridas”.

El consuelo, el abrazo y la paz suficiente para enfrentar las situaciones difíciles o los momentos de tristeza absoluta es lo que brinda la presencia de Dios en una relación viva con Él y además de eso, nos capacita y llama a consolar a quienes viven momentos de tribulación. 2 Co. 1:4 (Reina Valera 1960) afirma:

Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, Padre de misericordias y Dios de toda consolación, el cual nos consuela en todas nuestras tribulaciones, para que podamos también nosotros consolar a los que están en cualquier tribulación, por medio de la consolación con que nosotros somos consolados por Dios.

Tengo un defensor

David expresa en uno de sus salmos el agradecimiento y el amor que siente por Dios, su ayudador; manifiesta la percepción simbólica de la presencia de Dios en su vida, haciendo las veces de escudo, roca, castillo y alto refugio, como en tiempos de guerra.

Te amo, oh Jehová, fortaleza mía. Jehová, roca mía y castillo mío, y mi libertador; Dios mío, fortaleza mía, en él confiaré; mi escudo, y la fuerza de mi salvación, mi alto refugio. Invocaré a Jehová, quien es digno de ser alabado, y seré salvo de mis enemigos. Me rodearon ligaduras de muerte, y torrentes de perversidad me atemorizaron. Ligaduras del Seol me rodearon, me tendieron lazos de muerte. En mi angustia invoqué a Jehová, Y clamé a mi Dios. El oyó mi voz desde su templo, Y mi clamor llegó delante de él, a sus oídos. La tierra fue conmovida y tembló; Se conmovieron los cimientos de los montes, y se estremecieron, porque se indignó él. (Sal. 18:1-7, Reina Valera, 1960)



El sentimiento de desamparo, acompañado de una sensación de vulnerabilidad, de soledad, de tristeza e incluso de miedo; no tener un refugio donde esconderse de lo malo, un escudo que le proteja de las agresiones externas, una roca para subir y resguardarse en medio de la tempestad o un castillo con torres y muros altos dónde sentirse seguro, es una constante en las personas víctimas de abuso sexual; este sentimiento de no tener quién le defienda es más fuerte cuando la agresión sexual ocurrió en el seno familiar y en la infancia. Quienes se suponían debían velar por su seguridad y su bienestar, han sido los causantes de su dolor más grande o han ignorado, pasado por alto y restado importancia a la situación de abuso.

Se crece y se camina por la vida con la convicción de soledad, de ser tan poca cosa que nadie fue capaz de pararse frente al peligro como escudo protector y defender su vida y dignidad como un tesoro preciado que debe ser cuidado. Se experimenta una sensación de orfandad que crece, se desarrolla y se ramifica a todas las áreas de la vida.

Cuando la situación de abuso viene acompañada de la ausencia significativa de un padre o figura protectora humana, hay una tendencia a la búsqueda compulsiva de sustitutos protectores que a largo plazo pueden causar más daño o que empujará, mas no motivará la unión con una pareja, un grupo de amigos, un grupo religioso, un grupo armado, una pandilla, etc. La construcción de vínculos desde la necesidad de no sentirse desamparada no permite la vinculación auténtica desde el amor, sino que perpetúa las relaciones potencialmente peligrosas y posibilita la re-victimización.

Una de las distorsiones de la imagen y la identidad de Dios suele ser la del Dios ausente, esto sucede porque en muchas ocasiones humanizamos a Dios y proyectamos la constante de nuestras relaciones humanas en Él, creyendo que actúa de la misma manera en que actuaron nuestros familiares o autoridades encargadas de nuestro cuidado.

El estar lejos del consuelo y la compasión de Dios, la desconfianza a sus promesas planteadas en la Palabra y el desconocimiento de su plan de amor por la humanidad acrecienta el sentimiento de desamparo. “Cuando Jesús veía a todos los que lo seguían, sentía compasión

por ellos, pues estaban agobiados e indefensos. Eran como ovejas que no tienen pastor” (Mt. 9:36, Palabra de Dios para Todos).

La lectura de la Palabra, la meditación y el estudio de la misma, en complemento con tiempos de oración, discipulado y consejería con líderes cristianos, es una herramienta maravillosa para conocer en primera medida el plan de Dios para la vida de aquellos que están sufriendo; así como las vivencias de aquellos que a lo largo de la historia hallaron en Dios refugio y protección que sirven de ejemplo para la propia vida, la restauración de la verdadera identidad de Dios mediante las verdades divinas y la eliminación progresiva del sentimiento de orfandad, soledad, desprotección, vulnerabilidad e indefensión.

Escribirlas, dibujarlas, repetirlas en la mente y pedirle al Espíritu Santo que esas verdades se vuelvan vida en el espíritu, fortalece en gran manera el proceso de restauración y sanidad del abuso sexual.

Siempre escuchaba en la iglesia la frase de “Dios es mi protector”, pero mi experiencia de vida me había mostrado algo completamente distinto; entonces, esta verdad de Dios distorsionada no me permitía otorgarle a Dios su lugar en mi vida, ese protector que tanto me hacía falta, y en cambio levanté murallas de agresividad y violencia en contra de quienes estaban a mi alrededor con el fin de protegerme de los posibles daños de los que pudiera ser víctima. Irónicamente me ponía a mí misma una y otra vez en manos de quienes podían hacerme daño y en situaciones de alta vulnerabilidad; creyendo confiadamente que tenía la capacidad de evitarlo.

Tiempo después, tras acercarme a la presencia de Dios y decirle que estaba cansada de sentirme desprotegida, que quería que Él supliera ese rol en mi vida, que me ayudara a entender mi valor como su hija y la importancia que tenía delante de sus ojos, empecé a interiorizar mediante la lectura de la biblia esas verdades de lo que Él es y lo que me ofrece; pasado el tiempo me hallaba ante las circunstancias de vulnerabilidad y tenía la capacidad de retirarme de allí creyendo que merecía más de lo que se me ofrecía y en muchas ocasiones caminé firme a través del valle de la muerte confiando en que Dios es Mi escudo, Mi alto refugio y la fuerza de mi salvación. (Benites, M.I., comunicación personal, agosto, 2020)



Hay un diseño original para mi identidad.

Como se expuso anteriormente, el abuso sexual invade profundamente las dimensiones del ser humano. El auto-concepto de la persona abusada sexualmente se distorsiona; la verdad sobre lo que el ser humano es y que está plasmado en la biblia le es imposible de creer...

Tú hiciste todo mi ser, tanto mis sentimientos como mi cuerpo, desde que me hiciste tomar forma en el vientre de mi madre. Te agradezco porque me hiciste de una manera maravillosa; sé muy bien que tus obras son maravillosas. (Sal. 139:13,14, Palabra de Dios para Todos)

Creemos la mentira de que nuestra identidad construida delicadamente por el Dios creador es la causante del daño y el dolor -- Si no fuera tan alegre, tal vez mi abusador no hubiera entrado en confianza y me hubiera violado, si no fuera tan inocente, habladora, confiada, espontánea, amigüera, callada, etc. Al creer esa mentira que busca justificar o explicar el porqué de lo ocurrido, se esconde como tortuga en su caparazón, poniendo una máscara o sustituto que no permitirá que el daño penetre tan hondo, porque realmente no soy yo quien vive; pero, ¿qué vida sería auténtica caminando diariamente siendo otra? ¿Viviría en algún momento lo que realmente su espíritu es y anhela ser?

Las personas de afuera pueden ver todas las potencialidades, las cuales son nulas al punto de vista de quien ha sido afectado por el abuso, la constante lucha interna por ser auténtico, por fingir, por ser quien no se quiere ser.

“A veces me da miedo expresarme, siento que hay una María Isabel dentro de mí que siempre ha estado allí pero que no le he dejado salir. ¿Qué será? ¿Se han sentido así?” (Benites, M.I., comunicación personal, 5 septiembre, 2019).

Hace tiempo ustedes estaban espiritualmente muertos a causa de sus pecados y sus ofensas contra Dios. Antes vivían pecando, igual que todo el mundo, y se dejaban guiar por el que gobierna las fuerzas de maldad que están en el aire y que todavía actúa por medio de los que desobedecen a Dios. Todos nosotros vivíamos así antes. Nuestra



forma de vida era complacer los deseos perversos de nuestra naturaleza carnal. Hacíamos cualquier cosa que la naturaleza carnal deseara o que la mente pudiera imaginar. Tal como los demás, merecíamos que Dios nos castigara con su enojo. Pero la compasión de Dios es muy grande, y él nos amó con un inmenso amor. Estábamos muertos espiritualmente a causa de nuestras ofensas contra Dios, pero él nos dio vida al unírnos con Jesucristo. Fijense, ustedes fueron salvos sólo gracias a la generosidad de Dios. (Ef. 2:1-5, Palabra de Dios para Todos).

Y yo,

era tímida, callada, infeliz, parca, poco creativa, introvertida, apartada del grupo; me daba miedo dar mi opinión, no miraba a los ojos, sentía que mis ideas eran malas y otro montón de aspectos de una personalidad inauténtica que manifestaban lo aprendido y lo heredado y que eran ejercidas desde las amenazas percibidas por el dolor como estrategia de afrontamiento; poco a poco, gracias al amor infinito de Dios por mí, fui describiendo la personalidad auténtica que desde mi libertad manifestaba y que me permitían vivir mi espiritualidad. Feliz, conversadora, creativa, sociable, amigable, tierna, amorosa, segura de mí misma y de mis ideas (sigue en construcción), inteligente, talentosa, cuidadosa, etc. (Benites, M.I., comunicación personal, agosto, 2020)

La nueva vida en abundancia prometida por Jesús, y vida en abundancia, es ahora una realidad para disfrutar; “y a revestirse del nuevo ser que Dios creó a su imagen para que practique la justicia y la santidad por saber la verdad” (Ef. 4:24, Palabra de Dios para Todos). Confiar en la promesa que Dios hace a la vida de sus hijos en Ez. 36:26 (Palabra de Dios para Todos), es un aliciente para quien busca activamente trascender y vivir en abundancia: “les daré un corazón nuevo y les infundiré un nuevo espíritu. Les quitaré ese corazón de piedra y pondré uno de carne”.

Mi dignidad es devuelta.

La historia de la mujer adúltera es un pasaje de la biblia donde se ve reflejado el amor, la ternura, el trato digno, el perdón y la sanidad



que recibe el acercarse a Jesús aún en medio del pecado sexual. Muy probablemente la mujer adúltera fue puesta en el escarnio público desnuda, ya que fue sorprendida en adulterio, pero Jesús pone su mirada en el suelo, devolviéndole su dignidad, es capaz de distraer la atención de quienes estaban allí y una vez todos se fueron se acerca con ternura, le habla con sinceridad, le invita a arrepentirse y la perdona.

Los maestros de la ley y los fariseos le llevaron una mujer que había sido sorprendida cometiendo adulterio. La pusieron en medio de ellos y le dijeron a Jesús: —Maestro, esta mujer fue sorprendida cometiendo adulterio. Moisés nos ordenó en su ley que matemos a pedradas a la mujer que haga esto. ¿Tú qué dices? Ellos le decían esto para ponerlo a prueba. Buscaban algo de qué acusarlo. Él se agachó y empezó a escribir en el suelo con el dedo. Ellos seguían preguntándole lo mismo. Así que se puso de pie y les dijo: —El que nunca haya pecado que tire la primera piedra. Se volvió a agachar y siguió escribiendo en el suelo. Al escuchar esto, se empezaron a ir de uno en uno y los más viejos se fueron primero. Jesús se quedó solo con la mujer que todavía estaba allí parada. Jesús se puso de pie y le dijo: —Mujer, ¿dónde están ellos? ¿Alguien te condenó? Ella dijo: —Nadie, Señor. Jesús le dijo: —Tampoco yo te condeno. Vete y de ahora en adelante no peques más. (Jn. 8:1-1, Palabra de Dios para Todos)

Ser merecedora de algo, ese es el significado de digna. Jesús, en el proceso de restauración de una experiencia de abuso sexual, agacha la mirada ante la desnudez y la vulnerabilidad, se acerca con la verdad de su palabra, cubre la multitud de pecados, consuela, abraza y devuelve el lugar de hija, de hijo, haciéndote merecedor por su gracia de las promesas que tiene en su palabra.

Recuerdo que hablando con una líder de jóvenes en mi iglesia le decía que nunca iba a ser virgen, que desde los tres años había dejado de serlo y que cuando me fuera a casar ya no había nada que hacer. También recuerdo sentirme sucia y pervertida, que no merecía estar sirviendo en un grupo de alabanza o enseñándole a los niños, e incluso me sentía llena de experiencia de vida dañina y pensaba no ser digna de tener amigas más puras en un aspecto sexual. Estos pensamientos y sentimientos referentes a mi sexualidad y mi perso-

nalidad me llevaron a hacer un montón de cosas justificadas por mi pasado y por lo que yo ya era: 'si ya estoy así de podrida un poco más de podredumbre no hará la diferencia'; me sentía imposibilitada para acercarme a Dios por mi condición indigna. Indigna de amar, indigna de cuidar, indigna para ser feliz, indigna para todo. (Benites, M.I, comunicación personal, agosto, 2020)

Aunque las condiciones externas e internas del hombre le alejen de Dios, aunque el pecado propio o del prójimo le convenza de no ser merecedor de nada más que cosas malas, la misericordia de Dios abraza y retribuye el merecimiento de su amor y nos une nuevamente a ÉL. “¿Podrá algo separarnos del amor de Cristo? Ni las dificultades, ni los problemas, ni las persecuciones, ni el hambre, *ni la desnudez*, ni el peligro ni tampoco la muerte” (Ro. 8:35, Palabra de Dios para Todos).

Sin Dios el sufrimiento sería eterno, infinito, duradero. El sufrimiento, a pesar de que no sea el camino deseado por Dios, mantiene abiertas las puertas de la esperanza, lo que sólo es posible cuando el sufrimiento interioriza las relaciones con Dios. (De Freitas Faria, s.f, p. 8)

La palabra de Dios nos brinda testimonios y herramientas para abordar el dolor y la espiritualidad del trauma. JESÚS como principal ejemplo de acompañamiento espiritual nos dota de medios para el abordaje de esta problemática, siendo el amor, la ternura, la compasión, la escucha y por supuesto el mensaje de perdón los pilares para la sanación.

Cuidado psicoespiritual: consejería, terapia psicológica y relaciones de ayuda no profesional

Una segunda vía para la sanación y la restauración de las heridas por abuso sexual es el cuidado psicoespiritual, en el cual se conjugan tres elementos que juegan un papel importante en el proceso de transformación y que deben ir de la mano, siendo ejecutados de forma paralela o también en diferentes tiempos del ciclo vital. La consejería u orientación en un contexto eclesial, la terapia psicológica en un contexto clínico y las relaciones de ayuda no profesional, es decir



las relaciones interpersonales sanas y significativas que producen *milagros terapéuticos cotidianos*. Estos tres elementos del cuidado psicoespiritual tienen como objetivo, en palabras de Soriano (2014) “*Ayudar a que el ayudado aprenda a ayudarse a sí mismo*”; siendo consciente de las limitaciones y del rol secundario que se ocupa en el proceso, puesto que quien tiene todo el poder para ejercer cambios sobre su vida es el dueño de la misma.

Consejería u Orientación

En primera instancia se encuentra la **consejería**, un proceso de acompañamiento psicoespiritual que requiere bases teológicas y que consiste en una serie de conversaciones para guiar en la búsqueda, identificación y exploración de alternativas ante la crisis centrada en el desarrollo de una espiritualidad cristiana que tiene como sistema de apoyo la biblia y la oración. El objetivo de ésta es conseguir que los sujetos logren superar los obstáculos que interfieren en la expresión y experiencia de su espiritualidad.

La consejería, en muchas ocasiones, será la única herramienta con la que cuente una víctima de abuso sexual, puesto que, en algunas realidades como la colombiana, la iglesia rompe fronteras y llega a lugares donde muchas instituciones de salud, con ofertas para la atención de la salud mental, no llegan; esto implica que es más fácil acceder a los servicios de pastorado y consejería en una iglesia que a los servicios psicológicos que necesita una víctima de abuso sexual. No se le resta valor a ninguno de los dos abordajes para el cuidado psicoespiritual, pero se hace énfasis en esta realidad ya que pone en la iglesia, como comunidad sanadora y terapéutica, la gran responsabilidad de educarse sobre el tema del abuso sexual y preparar a aquellos consejeros que intervienen con las personas en crisis.

Esta actividad de cuidado es ejecutada por personal pastoral o por personas con empatía, genuinidad, afecto no posesivo, autenticidad y escucha activa; estas características que plantea Hightower (2003) le habilitan para brindar un espacio de cuidado y apoyo en la búsqueda de soluciones a los conflictos que se presentan en las víctimas de abuso sexual.

Empatía para conectarse con el dolor del otro y poder identificar factores de comportamiento o rasgos que le puedan comunicar el estado de la persona. Tono de voz, aspecto del rostro, comportamientos diferentes a los usuales, miradas, entre otras señales que hablan sin palabras.

Genuinidad y autenticidad para entablar la relación con quien busca ayuda desde la sinceridad y la honestidad, sin pretensiones ni duplicidades.

La primera habilidad que traemos al cuidar a otros es nuestro yo. Esto, es más que traernos a nosotros mismos; es traer a nuestro ser verdadero, con el gozo, dolor, placer y sufrimiento que sentimos. Es traer el yo que está deseoso de dejar que otra gente venga a mi vida. Es, como Henri Nouwen dijo: ser un “curador herido”. (Hightower, 2003, p. 145)

El afecto no posesivo que permite establecer un límite claro entre “ser capaz de responder con afecto a la necesidad de la otra persona, en vez de usar a la otra persona para satisfacer las necesidades de uno” (Hightower, 2003, p. 144). Este afecto no posesivo es la capacidad de cuidar a quien necesita ayuda, sin condiciones para poder recibir el cuidado. Aceptar a la otra persona como es.

La escucha es una de las claves que abre la puerta a un proceso de consejería equilibrado y sano para quien sufre. Pensar en qué responder cuando apenas la persona está contando su experiencia, tornar la consejería en un testimonio de experiencias personales del consejero, invalidar la historia, cuestionar con tono de juicio lo que cuenta la persona, entre otras acciones, demuestran una actitud que no tiende hacia la escucha.

El primer servicio que uno debe a otros en el compañerismo consiste en escucharlos. Así como el amor de Dios comienza con escuchar su Palabra, el comienzo del amor para los hermanos es aprender a escucharlos. Es como el amor de Dios para nosotros. El no sólo nos da su Palabra, también nos escucha. Así es el trabajo que hacemos con nuestro hermano cuando aprendemos a escucharlo. (Hightower, 2003, p. 148)



Usualmente la consejería está minada por ciertos mitos que impiden a quien busca ayuda en la iglesia acercarse con libertad, pues se suele creer erróneamente que:

- El creyente en Cristo no tiene crisis, Jesús llevó nuestras cargas.
- Todo problema emocional es producto del pecado.
- Dios me está castigando por un pecado oculto.
- Falta más consagración al Señor.
- Falta de oración.
- La consejería cristiana es un estudio bíblico.
- La consejería es decirle a la gente lo que debe hacer.
- La consejería es un tratamiento.
- La consejería es desconfiar del poder del Señor.

La intervención de la iglesia debe ser para educar, no para condenar. Estos deben ser lugares de apoyo, con ambientes seguros y con una atmosfera de sanidad. Es deber de los miembros de la iglesia ayudarse, protegerse y confrontarse los unos a los otros y otras desde el amor. “No reprendas al anciano, sino exhortale como a padre; a los más jóvenes, como a hermanos, a las ancianas, como madres, a las jovencitas, como hermanas, con toda pureza” (1 Ti. 5:1-2, Reina Valera 1960).

La consejería no es sinónimo de confrontación; ésta es una parte importante del proceso de cuidado, pero no es la única habilidad que puede usarse para ayudar a la gente. Más bien es un espacio para atender, escuchar, dirigir, reflejar, preguntar, confrontar, informar, interpretar, alentar, enseñar y filtrar (Collins, 1988).

La consejería no debe ser parte de la **cultura del silencio**, debe ser un refugio para la víctima, no para el victimario, estableciendo una clara diferencia entre inmoralidad sexual y criminalidad sexual; ambas son pecados, ambas necesitan corrección, pero una de ellas necesita la policía. ¿Debe la iglesia denunciar o encubrir el abuso?

No participen en los actos sin fruto que se hacen en la oscuridad, más bien desenmáscárenlos, pues hasta da vergüenza hablar de lo que esa gente hace a escondidas. Todo lo que se expone a la luz, se puede

ver con claridad, pues todo lo que se saca a la luz, se convierte en luz. (Ef. 5:11-14, Palabra de Dios para Todos)

No se está invitando a los consejeros que se enteran de actos ilegales como el abuso sexual que denuncien inmediatamente, aunque en algunos casos es necesario, como por ejemplo en el abuso sexual infantil; pero sí se está invitando a reconocer la importancia de ayudar al abusado a hacer uso de las rutas y las herramientas legales con que cuenta para actuar ante este delito cometido contra sí misma.

Terapia psicológica

Equivocadamente en muchas ocasiones se ha demeritado la necesidad de asistir a terapia, “no quiero ir al loquero”, “no lo necesito”, etc. Son excusas que se presentan para no acceder a los servicios de cuidado de la salud mental, que resultan tan vitales en el proceso de sanidad y transformación de la experiencia de abuso sexual. Tal vez esta resistencia surja desde la idea equivocada de lo que se hace en terapia. Según Durrant (1990) el proceso terapéutico ayuda a los pacientes a situar su experiencia de abuso para recuperar la imagen relacionada con su propia capacidad de encontrar y desarrollar nuevas posibilidades de vida.

Michael Durrant en su libro *Terapia del abuso*, establece como objetivos del proceso de terapia lo siguiente:

Ayudar a los pacientes a ponerse en contacto con la emoción reprimida; trabajar con los sentimientos; ocuparse de los recuerdos reprimidos; y trabajar con las experiencias dolorosas y la culpa y la vergüenza que las acompañan, a fin de descubrir los conflictos, listos, entenderlos y resolverlos...Ayudar a los pacientes a comprender la significación de los conflictos reprimidos produce cambios. (1990, p. 18)

Las personas víctimas de abuso sexual necesitan entrar en contacto nuevamente con sus capacidades propias para enfrentar las dificultades, no sólo las que son producto directo del abuso, sino también las que surgen en el transcurrir normal de la vida.



Las imágenes distorsionadas y dominantes sobre el pasado, presente y futuro se convierten en todo un sistema que apoya un estilo de vida; este sistema (el cual se debe debilitar y re direccionar) direcciona la vida de quien lo ha construido y le conduce a un estado limitado de posibilidades para acceder a sus propios recursos. Por lo tanto, puede que una víctima no acuda directamente buscando ayuda por la situación del abuso puntual, sino que busque apoyo por situaciones problemáticas como dificultades para establecer vínculos estables y sanos de pareja, laboral, de amistad e incluso con la familia, inconvenientes para comunicarse, para hablar de sus emociones, conflictos con su imagen, identidad, valor, pesadillas, una vida en constante conflicto consigo misma, la vida y los demás, etc.

Se estima que las personas que acuden al terapeuta con sus problemas están intensamente concentradas en las descripciones “saturadas de problemas” de su propia situación y al mismo tiempo, impedidas de tomar contacto con la capacidad que tienen para afrontar con éxito sus dificultades. (Durrant, 1990, p. 29)

Estas situaciones que se presentan motivan la búsqueda de apoyo terapéutico por parte de quien sufre y se convierte en el principal objetivo de la terapia, el romper con ese sistema que obstaculiza la expresión del espíritu y transformar la imagen predominante sobre sí misma y la vida.

El contexto terapéutico debe ser apto para desafiar los modos que han dominado la vida de la víctima, mediante la generación de preguntas que inciten a la elaboración de una nueva imagen emergente, a generar un estado de conciencia que le permita abordar las situaciones pasadas y los comportamientos presentes de una forma diferente, con el objetivo de dar sentido a la construcción de un futuro.

Desde el **cuidado psicoespiritual** el objetivo de la terapia es que la persona logre ser consciente de las capacidades innatas de su ser y ponerlas en práctica.

Hay errores muy comunes que impiden que de un proceso terapéutico se obtengan resultados que verdaderamente motiven al cambio. Por un lado, se encuentra el abordaje de las patologías, es decir, de los síntomas, como una individualidad y no como una unidad total,

ejemplo: si la víctima acude con un trastorno depresivo y el terapeuta sólo aborda ese síntoma sin tener en cuenta el origen y el contexto del paciente, únicamente se pondrán pañitos de agua tibia sobre una herida que debe ser curada a fondo. Por otro lado, ignorar el contexto social, cultural y familiar de la víctima es un gran obstáculo a la hora de abordar una situación de abuso sexual e igualmente no tener en cuenta la espiritualidad y la religión de quien acude a terapia, obstruye enormemente la posibilidad de un cambio de perspectiva.

Después de varias citas con la terapeuta sexual asignada a mi caso, me dijo que íbamos a hacer una sesión de relajación con el objetivo de posibilitar una reconexión de mi mente con mi cuerpo y sanar mi relación con el mismo. Cuando entramos a la habitación, me acosté en la camilla, puso velas y música relajante, después inició con una sesión de reiki⁹ y acto seguido empezó a invocar, posando sus manos cerca a mis genitales, la hechicera, la mujer sensual, seductora, sin miedo al sexo que había dentro de mí y que debía despertar como muestra de la recuperación con mi área sexual afectada. Esa fue la penúltima cita, mi espiritualidad expresada mediante mi fe cristiana, mi estilo de vida y la construcción que deseaba darle a la misma no iban acorde con las palabras y prácticas que la terapeuta estaba usando; yo no quería despertar mi hechicera sensual, es más, la hechicería para mí era una práctica que no agradaba a Dios, mi objetivo era sanar mi área sexual de una forma que tuviera sentido para mí y que se adaptara a mi forma de percibirme y de relacionarme con Dios. (Benites, M.I., comunicación personal, agosto, 2020)

Este testimonio personal refleja el por qué es importante conectar y trabajar como un todo la terapia y la espiritualidad de quien busca apoyo.

Relaciones de ayuda no profesionales

Cuántas veces hemos sentido un alivio inmenso después de hablar con una amiga, llorar en el hombro de un consejero de la iglesia, sentir el acompañamiento de tus vecinos en una situación difícil, las

9 El *Reiki* es una práctica espiritual japonesa que asegura el alivio de muchas enfermedades transmitiendo energía a través de las manos.



palabras comprensivas de un maestro que te anima e invita a seguir esforzándote en algo que haces bien, el abrazo de alguien amado que sin palabras te ayuda a drenar tus emociones, entre otras muchas relaciones cotidianas e interpersonales que juegan un papel sumamente importante en la recuperación y transformación de las experiencias de abuso sexual. En muchas ocasiones, cuando no hay posibilidades de consejería o terapia psicológica, la mano amiga de quienes están alrededor son una inyección de vida, consuelo, amor, comprensión y motivación al cambio, que invitan a quien sufre a un desarrollo constructivo de su vida; igualmente forman parte importante en el proceso terapéutico, ya que éstas ayudan a progresar hacia los fines últimos de la consejería y la psicoterapia.

Abraham Maslow en su libro “Motivación y personalidad” citado por (Soriano, 2014) expresa lo siguiente:

...nos hemos visto obligados a derribar los muros que aislaban la psicoterapia de otras relaciones humanas y acontecimientos de la vida. Dichos acontecimientos y relaciones en la vida de los individuos corrientes, que les ayudan a progresar hacia los fines últimos de la Psicoterapia profesional, se les puede llamar justamente psicoterapéuticos, aunque ocurran fuera de un despacho y sin el concurso de un terapeuta profesional. Se deduce que una parte, totalmente propia del estudio de la psicoterapia, es el examen de los milagros cotidianos de los buenos casamientos, las buenas amistades, los buenos padres, los buenos empleos, los buenos profesores. (Soriano, 2014, p. 60)

Rodearse de personas, escenarios y relaciones significativas que aporten al crecimiento y el desarrollo de una personalidad auténtica son fundamentales en un proceso de sanación.

En muchas ocasiones las relaciones interpersonales se ven minadas por la desconfianza, la traición y el temor, y la capacidad de relacionarse con otras personas puede estar distorsionada por las experiencias traumáticas anteriores, pero siempre habrá un compañero, una amiga, un familiar que puede ser un vehículo del amor que motive al cambio. “El *conseling*¹⁰ y la terapia efectivos pueden ser llevados a efectos por las personas que son más «humanas» que «te-

10 Consejería u orientación.



rapeutas»” (Soriano, 2014, p. 64). Estar atentas a estas relaciones, nutrir las y desarrollar las dará un giro a la calidad de vínculos que se venían construyendo desde el dolor del trauma.

Tuve mi primer novio a los 19 años, tenía un miedo inmenso de vincularme en una relación romántica con él, el temor a un posible daño o sufrimiento me llevaron a terminar la relación incluso antes de que creciera; yendo por encima de mis anhelos de compartir a su lado. Este chico, sin saberlo, cambió mi vida de ahí en adelante, con su amor, su paciencia, comprensión, escucha, apoyo y acompañamiento me motivó a desarrollar aspectos de mi personalidad que habían sido modificados por el trauma; la ternura, el contacto físico, las expresiones de cariño en palabras, la solución de conflictos de forma adecuada y oportuna, dejar de huirle a relacionarme con los demás, aprender a aceptar los cumplidos, las palabras lindas de cariño, las percepciones positivas externas sobre mí misma, el disfrutar de un paseo, el descubrir talentos y pasiones por actividades como la fotografía, entre otras muchas cosas, fue lo que esta relación terapéutica para mí, logró hacer. Crecí y cambié. (Benites, M.I., comunicación personal, agosto, 2020)

“En todo tiempo ama al amigo, y es como un hermano en tiempos de angustia” Pr.17:17 Reina Valera 1960).

Capacidades y herramientas que se desarrollan en un proceso de acompañamiento psicoespiritual

El objetivo de las relaciones de ayuda en el contexto del cuidado psicoespiritual, mediante cualquiera de sus manifestaciones, es el desarrollo de las capacidades propias de la persona en proceso de transformación y sanidad de una experiencia de abuso sexual; por lo tanto, en un proceso de acompañamiento con un especialista en cuidado psicoespiritual, las capacidades y características específicamente del espíritu humano; los recursos noéticos deben llevarse a un proceso de reconocimiento, identificación, maduración y desarrollo.

¿Qué son entonces los recursos noéticos?, pues son características antropológicas básicas de la existencia humana, potencialidades



inherentes que constituyen al ser humano en persona y que Frankl consideraba como «las dos características antropológicas fundamentales de la existencia humana, que se dan en esa dimensión: autotrascendencia, en primer lugar y, en segundo lugar, la capacidad para distanciarse de sí mismo». (1992) (Ortiz, 2014, p. 111)

Estos recursos que poseemos todos los seres humanos son características inexorables, pero sí restringibles, por lo tanto el objetivo del proceso de cuidado psicoespiritual es posibilitar el despliegue de la espiritualidad humana de una forma consciente y sin obstáculos psicofísicos que impidan el desarrollo de la misma.

A continuación, se mencionan aquellos recursos, trabajados en la clase con el profesor Wilmer Palomares (Psicología y espiritualidad, 2020).

El autodistanciamiento es la capacidad humana de tomar distancia de sí misma, de ejercer control y monitoreo sobre la propia actividad cognitiva y emocional. Esta capacidad implica regular las sensaciones y sentimientos y los propios procesos en oposición o antagonismo a la dimensión psicofísica. “Para Frankl, el autodistanciamiento es «la capacidad de poner a distancia las situaciones exteriores, de ponernos firmes en relación con ellas; pero somos capaces no solamente de poner distancia del mundo, también de nosotros mismos»” (Ortiz, 2014, p. 112).

Fruto de esta herramienta noética surgen las capacidades de auto-comprensión/autoconocimiento, como motor de cambio que identifica lo que hay que modificar, tomar distancia y ver qué actitud asumir. Esta capacidad posibilita encontrarse consigo misma, darse cuenta qué se siente, qué sucede, qué se piensa, descubrir y asumir una posición referente a las circunstancias y a sí misma. Tenemos la capacidad de vernos como en un espejo gracias al autodistanciamiento.

En oposición a esta capacidad humana se encuentra la hiperreflexión, actitud que no permite aceptar lo captado, algo así como negarse a aceptar la imagen que percibimos en el espejo, esforzándose por no aceptar ni autoconocerse.

La autorregulación es la capacidad humana de distanciarse no sólo de sí misma, sino también de lo externo, asumiendo una posición fir-



me referente a las circunstancias, para regular los procesos cognitivos y emotivos. Este distanciamiento nos permite detenernos, pensar, responder y no reaccionar ante los impulsos. Esta capacidad da pie a la autodisciplina y a la aceptación del malestar producto de las situaciones.

La autorregulación es la expresión de la capacidad espiritual del autodistanciamiento, no es una represión, pues la misma se da de forma consciente, incluyendo la aceptación de aquello a lo que se opone, así como las pérdidas que trae cualquier elección. Es diferente manejarse a sí mismo que reprimirse. La autorregulación es una expresión auténtica de la espiritualidad humana y no una expresión de la psicopatología, pues si bien en muchos casos las personas parecen regularse bastante, la autorregulación no es lo mismo que la “regulación”. (Ortiz, 2014, p. 116)

Si en el momento de mirarte al espejo encuentras que hay situaciones, actitudes, comportamientos, creencias, distorsiones, etc. de afuera o en ti misma que generan malestar, que no agradan, que deben ser modificadas, que duelen; la autorregulación permite hacer un pare y aceptar, asumir y experimentar aquello que no se siente bien o que no está bien, para darle un manejo y para proyectarse a un cambio. Si no se acepta, si no se autorregula la experiencia del malestar, la puerta al cambio no se puede abrir.

La autoproyección es la capacidad de imaginarse, de verse, de proyectarse a sí misma de otra manera, esta capacidad reflexiva permite dirigir la mirada hacia sí misma, haciendo uso de la libertad que se posee para concebirse de forma diferente. Esta capacidad es el centro de la motivación para cambiar y transformarse de acuerdo a la versión de sí misma que se desea construir.

El segundo recurso noético que posee nuestra espiritualidad humana es la Autotrascendencia, la capacidad intencional de la consciencia para dirigirse hacia algo o alguien significativo, “denota el hecho de que el ser humano siempre apunta y se dirige a algo, a alguien distinto a sí mismo para realizar un sentido o para lograr un encuentro amoroso en su relación con los otros seres humanos” (Ortiz, 2014, p. 119). Como efecto de esta autotrascendencia se produce la felicidad y el amor.



Fruto de este recurso se encuentra la capacidad de diferenciación, la cual le permite al ser humano encontrarse con otros seres humanos desde su espiritualidad, manteniendo la diferencia entre el tú y el yo, reconociendo a la otra persona como un ser singular, respetando las emociones de los demás sin sentirse atacado y permitiéndoles ser, con identidad y originalidad, sin que el contexto absorba, generando vínculos auténticos para convivir de forma adecuada.

Tal vez el fenómeno del amor permite apreciar con mayor fidelidad este concepto de diferenciación, pues el amor para que sea verdadero, debe ser siempre amor de persona a persona y por lo tanto de espíritu a espíritu. No de organismo a organismo, sino entre un yo y un tú, en su singularidad y unicidad, de allí que sobrevive a la destrucción o el deterioro de cualquier organismo y trasciende el tiempo y el espacio. (Ortiz, 2014, p. 120)

La **Afectación** es la capacidad de resonar emocionalmente con lo que se valora, ya sea un valor sagrado, ético, intelectual, estético, vital o sensible. La afectación permite que la persona que está en posición de ver la falta o la presencia de lo que para sí misma es valioso, ejerza los cambios necesarios para acceder a aquello que es precioso y que le dará sentido a su vida.

Y en última instancia se encuentra la **Entrega**, esta capacidad se ejerce cuando aquello que genera un impacto emocional, se traduce en una acción concreta. Entregarse a otro ser humano, vivir por una tarea, por una causa, servir, etc.; esta entrega varía de acuerdo a lo que es valioso para cada ser y poder realizarlo da sentido a la vida.

La identificación, la maduración y el desarrollo de los recursos mencionados es el resultado de una espiritualidad bien expresada y es el sentido de un proceso de abordaje mediante el cuidado psicoespiritual en las personas con experiencias de abuso sexual.

Las expresiones simbólicas, la recreación, el arte, la literatura, la expresión corporal, las danzas sagradas

La tercera vía para la transformación de las experiencias de abuso sexual es la de la realización de actividades artísticas, recreativas,



literarias, culturales, etc. Esta vía no puede ir, en ningún momento, desvinculada de las dos anteriores, ya que ésta, por sí misma no puede generar los procesos de cuidado psicoespiritual, pero sí fortalece, acompaña, facilita y posibilita la consecución de los objetivos para la evolución de un estado de víctima del abuso sexual a uno de sobreviviente.

¿Por qué se plantean estas actividades como vía de sanación? En primera medida por su carga semiótica, esta carga de significado no verbal que posibilita la expresión; segundo, por ser elementos auto-distanciantes que causan efecto de comprender algo de sí misma y tiene la función de espejo; ayudando a poner en palabras y expresar aquello que está mal e invitando a vincularse con otras personas para ver en ellas las experiencias de dolor que pueden brindar herramientas o ayudar a identificar los propios recursos para la curación y la transformación.

La simbolización tiene un papel crucial en los tiempos de crisis, ya que desde pequeño el juego brinda, a través de la simbolización, la posibilidad de representar y decir lo que por medio de la palabra no se puede decir y también brinda esas sugerencias simbólicas para la resolución de los problemas de infancia (Benites, 2016, p. 31).

Inicialmente el juego se convierte en una forma de representar lo que sucede en el mundo externo e interno y ponerlo en una posición intermedia, no sólo para entenderlo, sino también para tomar de esas experiencias aquellos elementos que sirven para crecer y darle solución a los conflictos propios de la infancia. Cuando el niño o la niña crece deja de jugar y pasa a reemplazar estas actividades con otras que tienen el mismo objetivo, conectarse con su ser, entender lo que sucede internamente y externamente, buscar refugio de las circunstancias difíciles o por el contrario usar estos espacios para procesar, darle nombre e interiorizar la vida. El arte, la lectura y la escritura de literatura, el juego y la cultura colectiva como carnavales, fiestas, expresiones corporales, danzas sagradas, celebraciones religiosas son actividades que por su carga simbólica posibilitan el movimiento entre el mundo interno y el externo.

Cuando hay crisis, en este caso, las crisis generadas por la experiencia del abuso sexual, la zona intermedia, en palabras de Graciela



Montes, la frontera indómita entre el afuera y el adentro tiende a estrecharse y puede desaparecer, dejando dos posibilidades: la locura, la pura subjetividad o la adaptación al mundo externo, una realidad objetivo, sin fantasía, sin imaginación.

Debido a las crisis o problemáticas que se presentan a lo largo de la vida, el ser humano puede perder la capacidad de disfrutar con vitalidad de ese territorio liberado del mundo y sus condiciones, de vivir experiencias gratuitas alejadas de las exigencias del yo, de fantasear, imaginar, soñar, jugar, leer, ya que esto pierde importancia y sentido. Para Winnicott, el proceso terapéutico restablece la capacidad de jugar y así sana al sujeto. (Benites, 2016, p. 38)

Las prácticas mencionadas pueden contribuir al ensanchamiento o recuperación de este territorio y es allí cuando estas adquieren un sentido reparador y pueden ser una vía para la sanación y la transformación. Soñar, jugar, crear, imaginar, danzar, fantasear es necesario y brinda un equilibrio para establecer relaciones consigo misma y con el mundo.

La poesía es un medio para expresar sentimientos y emociones, está muy ligada con la etapa juvenil, el enamoramiento y el amor. A causa de diversas crisis, los seres humanos suelen enterrar y olvidar regiones de sí mismos para evitar sentir dolor o sufrimiento, una de estas regiones enterradas son los sentimientos y las emociones. La lectura de poesía abre el camino hacia el interior y ayuda a despertar la afectividad, los sentimientos y emociones enterradas y dejadas en el olvido. La tristeza, la pena, el desamor, felicidad, miedo, entre otros empiezan a ser nombrados, a estar cada vez más presentes, a ser compartidos y transmitidos permitiendo la recuperación de lazos afectivos tal vez rotos u olvidados. El poeta presta su voz a quienes apenas están descubriendo la suya para expresar lo que hasta el momento no se había podido decir; de tal forma que leemos para poner palabras a los deseos, heridas o miedos; para transfigurar las penas, para construir un poco de sentido, para salvar el pellejo. (Benites, 2016, p. 40 citando a Petit, M. (2009))

La poesía está ligada a la vida, y en la etapa de la madurez puede llegar a convertirse en una expresión de espiritualidad y mística.

Por otro lado, los lenguajes ludico-creativos, tales como la danza, la música, el juego, el arte, la narrativa oral y todas aquellas prácticas que permiten la expresión metafórica de la vida, las tradiciones, la identidad, la ideología y todo lo que conforma y hace particular a una persona, permiten la construcción de espacios de sociabilidad donde es posible salir de la soledad del trauma y compartir sufrimientos con otros seres humanos; crear nuevos significados que devuelvan al campo del lenguaje lo que hasta el momento no se había podido expresar.

Siempre invitaré a las mujeres o las personas que tuvieron experiencias de abuso sexual a reconectarse con aquello que les apasiona. Tomar fotos, cantar, tocar un instrumento, bailar, leer, escribir, pintar, esculpir, dibujar, diseñar, decorar, tejer, colorear, etc., cualquiera de estas actividades permite poner en un lenguaje toda la carga de sufrimiento interna, para autodistanciarse de ella, observarla con calma, conocerla, desarmarla y recrearla de una forma que trascienda en amor hacia sí misma y los demás.

Hasta aquí llega esta experiencia de autoconocimiento, autodistanciamiento, autorregulación y autotrascendencia que significó para mí escribir este artículo. No fue fácil, en muchas ocasiones dudé, me detuve, lo evadí, lloré, sentí enojo con todos y conmigo misma, pero siempre recordé la frase de Víctor Frankl que dice: *mi sufrimiento añadirá una contribución esencial a mi capacidad para entender y ayudar a las otras personas.*

Conclusiones

No quise dejar el tema de mi abuso sexual sin un cierre que contribuyera de alguna manera no sólo a mí misma, sino a quien lo necesite, ya sea un cuidador o una persona que haya pasado por las mismas experiencias de dolor que yo pasé. Es una gran motivación y le hallo gran valor a la justicia, la libertad y la honestidad; es por ello que desde mi reducido saber como profesional, como especialista en cuidado psicoespiritual y como hija de Dios deseo que todas las mujeres y hombres que hayan experimentado el abuso sexual en sus vidas puedan experimentar de la misma manera la sanación, la restauración y la transformación que surge de enfrentar con ahínco, determinación



y proyección aquello que no está bien, que obstaculiza la libre expresión del espíritu y de la auténtica personalidad con que Dios nos dotó y que el dolor y el sufrimiento quiso robar. Que de esa experiencia de transformación salgamos diferentes, más originales, más nosotras y más dispuestos a ayudar a otros y otras con amor, compasión y con la certeza de que hay un plan diferente al sufrimiento para cada persona.

Referencias

- Allender, D. D. (1995). *Corazón Herido*. Miami, Florida , Estados Unidos : Betania.
- Barco, J. (07 de marzo de 2020). “Teología, religión y espiritualidad”. Santiago de Cali, Colombia: Institución Universitaria Unibau-tista.
- Beltran, N. P. (2010). Actualización de las consecuencias físicas del abuso sexual infantil: an update. *Pediatría Atención Primaria*, 12(46), 273-285. Recuperado el 21 de 06 de 2020, de http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1139-76322010000300010&lng=es&tlng=es.
- Benites, M. I. (2016). *Trabajo de grado: Lectura reparadora y re-creación*. Universidad del Valle, Instituto de Educación y Pedagogía. Santiago de Cali, Colombia: Universidad del Valle.
- Collins, G. R. (1988). *Christian Counseling: técnicas de consejería*.
- De Freitas Faria, J. (s.f). *Salmos de sufrimiento: ¡expresión de interiorización de las relaciones con Dios!*
- Durrant, M. &. (1990). *Terapia del Abuso Sexual*. (A. Bixio, Trad.) Barcelona, España: Gedisa, S.A.
- Eldredge, J. &. (2010). *Cautivante: Revelemos el misterio del alma de una mujer*. Miami, Estados Unidos: Unilit.
- Etchebehere, P. R. (2011). *El espíritu desde Viktor Frakl, Una lectura en perspectiva filosófica* (Segunda ed.). Buenos Aires, Argentina: Agape Libros.

- Guerra, A. (5 de octubre de 2019) “Ética del cuidado Psicoespiritual”. Santiago de Cali, Colombia: Institución Universitaria Unibautista.
- Hightower, J. E. (2003). *El cuidado pastoral desde la cuna hasta la tumba*. Mundo Hispano.
- Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses. (Junio de 2019). <http://www.medicinalegal.gov.co/>. (N. L. Moreno, Ed.) Obtenido de <http://www.medicinalegal.gov.co/cifras-estadisticas/forensis>
- Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses. (2019). *Boletín estadístico mensual*. Informe estadístico . Recuperado el 27 de Febrero de 2020, de <https://www.medicinalegal.gov.co/cifras-estadisticas/boletines-estadisticos-mensuales>
- Matta, A., Celis, M., & Payares, O. &. (2018). *El perdón como camino de liberación*. Pontificia Universidad Javeriana Facultad de Teología.
- Organización Mundial de la Salud. (2013). *Comprender y abordar la violencia contra las mujeres*. Recuperado el 21 de junio de 2020, de https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwi9v_yltZbqAhXFTDABHVapBmIQFjAGegQIBRAB&url=https%3A%2F%2Fcepal.org%2Fsites%2Fdefault%2Ffiles%2F20184_violencia-sexual.pdf&usg=AOvVaw001IPXTNgSDtAJE6CDmKoh
- Ortiz, E. M. (2014). Los recursos noéticos en la psicoterapia centrada en el sentido. En E. M. Ortiz, *Manual de psicoterapia con enfoque logoterapéutico* (p. 292). Mexico: Manual Moderno.
- Palomares, W. (11 de abril de 2020). “Psicología y Espiritualidad”. Santiago de Cali, Colombia: Institución Universitaria Unibautista..
- Palomares, W. (10 de agosto de 2019). “Salud mental y cuidado Psicoespiritual”. Santiago de Cali, Colombia: Institución Universitaria Unibautista.



- Seadmands, D. (1985). *La Curación de los Recuerdos*. Barcelona, España: Clie.
- Serrano, I. (2017). *El papel de la espiritualidad/religiosidad en el perdón*. Madrid, España: Universidad Pontificia Comillas.
- Soriano, J. M. (2014). Manual de Relación de ayuda integrativa. En J. M. Soriano, *Manual de Relación de ayuda integrativa*. Sevilla, España: Punto Rojo Libros, S.L.
- Texas Association against sexual assault. (2014). *El Abuso Sexual y la Espiritualidad. Una perspectiva Judeo Cristiana*. Recuperado el 21 de junio de 2020, de www.taasa.org: http://taasa.org/wp-content/uploads/2015/06/BR_Spirituality_SPAN_2014.pdf
- Valeria Sabater. (5 de Dic de 2018). *lamenteesmaravillosa.com*. Obtenido de <https://lamenteesmaravillosa.com/la-desesperanza-cuando-lo-damos-todo-por-perdido/>

INTIMIDAD

Al contemplar la inmensidad de tu creación

Me siento pequeña, ínfima

Entre tanta grandeza

Más, al recordar que tú eres el eterno

El infinito, el santo

Mi corazón siente alivio

Pues mi vida está segura en ti.

Más alta que los cielos es tu misericordia

Más profundo que el mar es tu perdón

Más brillante que el sol es tu presencia

Más permanente que el horizonte es tu amor.

Quiero quedarme en la intimidad contigo

Anhele salir impregnada de tu suave fragancia

Y abrirme como flor para dejar salir tu olor.

Quiero que me abracés fuerte, mi Señor

Y salir cálida para abrigar y contagiar

A los de frío corazón

Quiero que me susurres tus buenos deseos

Y salir en libertad y obediencia

A ponerlos en práctica

Quiero volar contigo;

Mis alas guiadas por el viento de tu Espíritu

Bajar hasta la tierra

Y enseñar a muchos a volar hacia ti



Quiero ser santa como tú
Límpiame, renuévame, restáurame
Transfórmame, moldéame, púleme
Para que cuando otros me vean
Contemplan parte de tu belleza,
Señor

Isorsa



Escribiendo sobre la arena

La perícopa de la Mujer Adúltera (PMA) desde la memoria

ROBERTO CAICEDO

Recibido: 08.10.2020 / Aprobado: 09.12.2020

Resumen

En este artículo se retoman algunos de los aportes de la memoria social y colectiva al estudio del texto del Nuevo Testamento (NT) y específicamente al de la perícopa de la mujer sorprendida en adulterio (PMA), la cual va a ser agregada a la redacción final del evangelio de Juan (EJ), en el capítulo 8, por lo que se plantea como un texto tardío desde la Crítica Textual. En este sentido, el texto recobra una nueva importancia a la luz de los aportes de la memoria al estudio del NT; algunos de estos aportes ya se presentaron en un pasado artículo (Caicedo, 2019). Se propone, una vez se han retomado estos aportes de la memoria social, aplicarlos más específicamente al estudio de la perícopa mencionada. Lo anterior implicará darle una mirada en el contexto de los primeros siglos del cristianismo y no sólo en el contexto del Evangelio de Juan (EJ), donde se ubica como parte del Discurso de los Tabernáculos (DT), y en el contexto de la confrontación de Jesús con algunos judíos. Finalmente, se presentan algunas de las implicaciones para una lectura contextual de la perícopa, a partir de la perspectiva de la memoria social y colectiva.



Palabras claves: memoria social y colectiva, Nuevo Testamento, Evangelio de Juan, Jesús y la mujer sorprendida en adulterio.

Abstract

This article takes up some of the contributions of social and collective memory to the study of the text of the New Testament (NT) and specifically to that of the pericope of the woman caught in adultery, which will be added to the final redaction of the Gospel of John (JG), in chapter 8, and that therefore is posed as a late text from the Textual Criticism. In this sense, the text regains a new importance in light of the contributions of memory in the study of the NT, some of these contributions were already presented in a past article (Caicedo, 2019). Now, it is proposed, once these contributions of social memory have been taken up, to apply them more specifically to the study of the aforementioned pericope. This will imply giving a seeing in the context of the first centuries of Christianity and not only in the context of the JG, where it is located as part of the Discourse of the Tabernacles (TD) and in the context of Jesus' confrontation with some Jews. Finally, some implications for a contextual reading of the pericope are presented, from the perspective of social and collective memory.

Key words: social and collective memory, New Testament, Gospel of John, Jesus and the woman caught in adultery.

Introducción

Uno de los aportes fundamentales de la memoria social y colectiva al estudio del NT tiene que ver con la relación entre la tradición oral y la escrita, en su conformación. Para el análisis de esta relación, a partir de la memoria, se parte de la constatación de que en el proceso de formación del NT existe una cierta “ruptura de tradición” (Assmann, 2008) que es necesario “salvar” a partir de una posible relectura de los hechos fundantes del Cristianismo realizada por las primeras comunidades de discípulos y discípulas de Jesús. En dicho proceso, estas comunidades van a mostrar, conforme a lo que se constata en el NT, una confrontación con otros grupos sociales, con los cuales se va a



tomar distancia. La identidad del “nosotros” se contrapone a la de “ellos”, los que no pertenecen a la comunidad. Así, en la memoria social y colectiva de las comunidades se intensifica esa búsqueda y recuperación del pasado para poder mantener una identidad colectiva con el paso del tiempo.

La perícopa de la mujer sorprendida en adulterio (PMA), por ser un texto tardíamente añadido al EJ, permite un ejercicio importante desde la perspectiva de la memoria, para entender un poco mejor la relación entre la tradición oral y escrita que está detrás de la conformación del NT. Esto va a requerir una búsqueda en otras expresiones del texto y poder así evaluarla como parte de una tradición enraizada en las primeras comunidades judeocristianas y luego asumidas por las comunidades cristianas dentro de la tradición juanina. Este sería uno entre los posibles aportes de la memoria social y colectiva al estudio del NT y específicamente al de la PMA; el cual se pretende desarrollar en el presente artículo.

Con esta perspectiva en mente, se asume una relectura del texto, en primer lugar pensando el lugar de la memoria en el EJ y proponiendo así algunas de las razones para posibilitar la inserción de la PMA en dicho Evangelio en siglos posteriores al siglo I. Luego, la mirada se centra en la perícopa propiamente, en su contexto narrativo-discursivo cercano, el llamado Discurso de los Tabernáculos. La mujer, como sujeto presente en la narrativa, se muestra como un alterego de Jesús, primeramente, y de las comunidades creyentes, en segunda instancia; de tal forma que la narración se inserta en el EJ como una recuperación de una tradición, ahora escrita, que conecta a Jesús con las comunidades que la lean o la escuchen.

Finalmente, se proponen algunas implicaciones de ese camino de la PAM desde la memoria social y colectiva de los primeros siglos, sin pretender ser exhaustivos en el tema pues rebasa el espacio de este artículo; a la vez que algunas implicaciones de esa lectura anamnética del texto para nuestro contexto. Estamos conscientes que aquí sólo damos unas pinceladas y que de lo que decimos se desprenden varios temas y desafíos para seguir profundizando; esperamos de todos modos contribuir en una nueva mirada a la PMA, la cual se podría llamar anamnética, tanto ayer como hoy.



Memoria colectiva y el estudio del Nuevo Testamento (NT)

Se plantea también que frente a una perspectiva más bien “repetitiva”¹, pasiva, de la memoria hay otra más “recolectiva”, dinámica, que reconstruye el pasado en perspectiva de las necesidades e identidad de la comunidad que memoriza; un modelo más constructivista de la memoria. En ese sentido, “muy a menudo, la memoria existe en una tensión paradójica entre dos aspiraciones: resucitar las imágenes del pasado para trasportarlas dentro del presente, y la reconstrucción de las imágenes del pasado para ser integradas dentro del contexto presente” (Kelber W., 2005, p.234).

Lo que se concluye, en primer término, es que las tradiciones oral y escrita se mantienen simultáneamente en un proceso hacia una conformación más definitiva de la última; la primera no desaparece una vez surge la segunda. “En el mundo mediterráneo los escritos se entendían como la representación del discurso oral” (Aguirre, 2015, p.203). Al principio, hay una “continuidad” entre la tradición oral y la escrita, la cual supone la representación (*performance*)² oral del texto, y que los textos escritos no se percibían como “copias exactas” de otro texto anterior y único, pues “no hubo aún un texto autoritativo de los evangelios” sino tal vez a fines del siglo cuarto³.

1 “Este paradigma ve la “memoria” como un archivero de la experiencia pasada, y el acto de “recordar” como un proceso de recuperación y recuperación de pequeños datos “como chequeando un equipaje ya almacenado”. “Desde la perspectiva de la función de archivo, el EJ es simplemente una versión permanente de la predicación oral y enseñanza del Cuarto Evangelista, y la lectura del libro no es muy diferente de un sermón que los creyentes podrían haber oído en una de las iglesias de Juan (cf. Jn. 19.31-35; 21.20-25)” (Thatcher, 2006, p.11, 16. Traducción nuestra).

2 “La crítica de la performance es una forma de abordar la literatura bíblica, que trata de descubrir el significado del texto a partir de su representación para una audiencia, entendiendo que ser representado era su propósito original... Su propuesta consiste en recrear la situación en la que la literatura “representada” tuvo lugar originalmente” (Bosqued, 2019, p.63). “Entendemos “performance” como un evento de comunicación que re-expresa tradiciones ante un audiencia. Performance se refiere más que a representaciones dramáticas en un escenario; también se refiere a lectores leyendo, cantando coros, profesores enseñando, escritores escribiendo, etc., o cualquier momento en que una tradición se vuelve a presentar. Leer un texto en voz alta es una especie de performance. “Performance” es inherentemente un término controvertido, pero apropiado porque la comunicación de las tradiciones suele ser controversial entre significado (meaning) y significancia (significance)” (Perry, 2019, p.4).

3 “El supuesto cierre del canon en el siglo cuarto, ni cambió su estatus ni aumentó su autoridad, era

Igualmente hay un proceso constante de “reinterpretación”, una cierta discontinuidad, en donde fidelidad se une con creatividad en la tradición escrita, o quizás a través de ella. En general, la crítica clásica planteó una perspectiva dualista entre memoria “auténtica”, relacionada con el Jesús histórico, y la tradición “fabricada” de las comunidades cristianas. En una nueva perspectiva, desarrollada inicialmente en el marco del *Jesus Seminar*⁴, se revalora, en forma más favorable, el papel de la memoria de (sobre) Jesús dentro de la “cáscara” de la tradición escrita transmitida por las comunidades de los primeros siglos.

Esta nueva perspectiva, al reconsiderar el papel de la memoria colectiva, toma en cuenta la realidad social de las comunidades como un factor decisivo en la apropiación y construcción del pasado, y se aparta, del anterior acercamiento, al plantear que el cultivo de la memoria toma lugar dentro de una serie de ajustes propios de la “vida comunitaria” y un amplio rango de prácticas. Desde la memoria colectiva se traza que el ejercicio de conmemoración del pasado ejerce una poderosa influencia en la vida e identidad de la comunidad, que recuerda la comunidad anamnética. Entonces, “«Tradición» es así una abreviación para las incontables transacciones entre el pasado sacralizado y el presente vital actualizado de la vida de una comunidad” (Kirk y Thatcher, 2005, p.33). Así, la cuestión no es intentar separar, sino entender su interconexión.

Resaltemos tres elementos, o premisas, que se consideran en esta nueva perspectiva:

(1) Una comunidad (que) está preocupada suficientemente como para ejercer cierto control sobre sus tradiciones; (2) el grado de control ejercido variará tanto en relación con la forma como con la relativa importancia de la tradición para su propia identidad; y (3) el elemento en la historia (tradición) considerado como su núcleo o cla-

ya tan alto como podría ser. Con respecto a la función de estos libros, se podría decir con razón que ya existía un canon, o al menos la categoría de un canon, mucho antes del siglo IV... (sin embargo) Si el “cierre” del canon se refiere a un acto oficial de la Iglesia del Nuevo Testamento, entonces nos cuesta mucho encontrar tal acto antes el Concilio de Trento en el siglo XVI” (Kruger, 2012, p.37).

4 Robert W. Funk et al. (1993). *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus. New Translation and Commentary by Robert W. Funk, Roy W. Hoover, and the Jesus Seminar.* New York: Macmillan.



ve para su significado sería su elemento más firmemente fijo. (Dunn, 2003, p.209; añadidos nuestros)

En este sentido, se propone que...

...los grupos sociales crearán 'historias de vida' o narraciones compartidas por el grupo que vinculan el pasado, presente y el futuro predicho en una representación coherente...los miembros del grupo estarán motivados para volver a interpretar y reconstruir posibles identidades sociales pasadas, presentes y orientadas hacia el futuro, de modo que se perciba que existe un sentido de continuidad temporal. (Cinnirela, 1998, pp.235-236)

Posiblemente, las comunidades alrededor de la conformación del NT sostuvieron una tensión entre la creatividad autoral, la "historia inventada", en un lado, y en el otro, entre la disciplina autoral, la "historia auténtica" (*dual representation*). En todo caso, la memoria colectiva es dinámica, un interminable flujo, creación imaginativa, variable, abierta aunque a veces también se cierra en una determinada tradición o línea (Barry Schwartz, 2005).

Por eso, muy seguramente,...

...la asimilación de Jesús en una figura "memorialmente" accesible es realizada recurriendo no solo a las memorias recientes, de o acerca de Jesús, sino a la memoria distante del grupo. Encontramos aquí lo que podemos llamar **una arqueología de la memoria**, la cual opera no solo selectivamente, para considerar a Jesús y su subsecuente tradición, sino temporalmente, usando un pasado venerable y profundo para la presente identificación y mitificación. (Kelber W., 2005, p.242; negrillas nuestras)

Complementando lo anterior, se plantea que...

... La memoria social descansa no tan solo en los eventos históricos sino en la narrativa que hace que éstos tengan significado para una comunidad. Hay un relato o narrativa anamnética. Pero hay que tener en cuenta que: "sin puntos de referencia históricos, podemos decir solamente que la memoria social varía, no podemos conocer cuánto y en qué dirección". (Schawartz, 2005, p.259)

Holly Hearon (2005) presentó, a partir de los aportes de la memoria, un posible acercamiento aplicable en el análisis de textos narrativos, y que retomaremos para nuestro subsiguiente análisis de la llamada Perícopa de la Mujer Adúltera (PMA).

- En primer lugar, la identificación de aquellos elementos que parecen ser más estables con respecto a la memoria e identidad de la comunidad anamnética.
- Luego la identificación de los elementos que parecen ser inestables y que pueden indicar puntos en los cuales la memoria es sujeto de disputa y reinterpretación para la comunidad.
- Y, finalmente, un examen de cómo estos elementos que son inestables reorientan la memoria en términos de la imagen o identidad de la comunidad que se proyecta.

Antes de entrar al análisis propiamente de la perícopa, haremos una discusión en el contexto del Evangelio de Juan (EJ), en cuanto a la tradición que está detrás de este evangelio. **La memoria de Jesús en el Evangelio de Juan (EJ)**

A diferencia de los sinópticos, “(El Evangelio de) Juan pinta a Jesús embarcado en largas discusiones que van y vienen, en varios escenarios. Sin embargo,..., hay dichos o partes de dichos que hacen eco al material sinóptico o forman diversas versiones de la tradición sinóptica” (Dunn, 2014, p.95). Esta “dependencia” se explica mejor si el EJ⁵ conoció una tradición oral sobre Jesús, una similar a la empleada en los sinópticos, que sólo la dependencia de una tradición escrita sinóptica.

Así, pues, el cuarto evangelista y su (s) comunidad (es) conocieron la tradición (oral-escrita) de Jesús muy aparte (o por aparte) de los primeros evangelios escritos como tales. Más aún, el hecho de que podamos reconocer esta tradición en el evangelio de Juan, precisamente por los paralelos con los dichos de los evangelios sinópticos, es una indicación más de que la sustancia de gran parte de la tradición

5 Preferimos referirnos al Evangelio de Juan (EJ) más que a Juan, en singular, para tener en cuenta el proceso complejo de formación de este evangelio en donde participaron más de una persona y/o comunidades.



de Jesús permaneció constante en el proceso de trasmisión y uso oral. (Dunn, 2014, p.96)

La tarea de la comunidad, guiada por el Espíritu (14.26; 16.12-13), para el EJ es la de “*recordar (ὑπομνήσει) a los discípulos lo que Jesús dijo y guiarlos a una más completa comprensión de la verdad*” (Dunn, 2014, p.99). Concluye, el autor,

La clave, para nosotros, es que reconozcamos la importancia que Juan dio al presentar a Jesús como alguien que, más que todos los otros, trajo una revelación de parte de Dios, como alguien que siempre reveló a Dios más claramente. Es decir, probablemente podemos ver en este tema la materia central del debate/disputa entre los cristianos judíos y sus contemporáneos judíos. (Dunn, 2014, p.103)

Tom Thatcher (2006) habla de una “memoria pneumática” que podríamos percibir en el EJ. “Para Juan, recordar es un trabajo del Paráclito (παράκλητος) la memoria es un producto de la fe, la ortodoxia es un don del Espíritu, y la “historia” es la suma de estos valores” (2006, pp.35-36). Entonces en el EJ encontramos una visión más amplia de la memoria de Jesús de la que encontramos en los sinópticos, una visión más dinámica y compleja, así...

... Juan retrata su “testimonio” de Jesús, o al menos la “memoria” de los discípulos de Jesús, como una compleja interacción cognitiva... Juan usa el mismo verbo griego (μνημονευω) para describir tanto la recolección hecha por los discípulos de los eventos ocurridos y la subsecuente interpretación de la Escritura para clarificar su experiencia. (Thatcher, 2006, p.27)

El EJ usa dos verbos para hacer referencia al acto de recordar, *mnhēmoneuō (μνημονευω)*⁶ y *mimnēskō (μιμνήσκω)*⁷. El primero lo

6 “Μνημονεύω aparece 21 veces en el NT. El vb. en la mayoría de los casos tiene el significado simple memorizar/recordar, donde lo recordado está en el gen. (generalmente) o el acc. (sin diferencia de significado). Con un obj. personal, puede tener la sensación de recordar con cuidado o preocupación. El uso en Heb 11:15, 22 es único... donde debe ser traducido como pensar” (Balz & Schneider, 1990).

7 “Μιμνήσκομαι (forma pasiva) se encuentra 23 veces en el NT, incluidas 6 veces en Lucas, 2 en Hechos y 4 en hebreos; en Pablo, aparece solo en 1 Corintios 11: 2. El vb. se usa solo en el pasivo (con significado reflexivo; en verbos compuestos también en activo); por lo general, las formas simples y compuestas se usan sin distinción. Μνημονεύω y construcciones con μνήμια, μνήμη, μνημόσυνον y ἀνάμνησις se usan como sinónimos” (Balz & Schneider, 1990).

encontramos en 15.20; 16.4, 21 y se usa en boca de Jesús en tiempo presente. El segundo lo encontramos en 2.17, 22; 12.16 y se usa para hacer referencia a la memoria de los discípulos, en tiempo aoristo voz pasiva⁸. Ambos verbos son de uso amplio en el Nuevo Testamento como en la literatura de la época⁹. Sin embargo, el EJ hace un uso diferenciado de los mismos. Podríamos decir que el uso del segundo verbo está más en relación con la labor posterior de la memorización y el primero está más en relación con la invitación de Jesús a sus discípulos a la memoria.

Según Jn. 2 y 12, la memoria de Jesús tiene una importancia decisiva para la fe y la vida de la comunidad creyente posterior a la primera generación de discípulos (as), en el EJ...

... las Escrituras, la historia y las palabras de Jesús se interpretan entre sí (cf. el “recordatorio” del Espíritu Santo en Juan 14:26; 16: 12-15). Este motivo es especialmente prominente en Juan, aunque se usa generalmente. Hechos 11:16 da un ejemplo concreto: cuando el Espíritu cayó sobre Cornelio, Pedro recordó lo que el Señor había dicho: “Juan bautizó con agua, pero tú serás bautizado con el Espíritu Santo” (cf. 10: 44-48)... **Es el recuerdo de una revelación histórica lo que es fundamental para la Iglesia.** Están escritos para despertar “su mente sincera a modo de recordatorio [*ἐν ὑπομνήσει*]; que debe recordar [*μνησθῆναι*] las predicciones de los santos profetas y el mandamiento del Señor y Salvador a través de sus apóstoles” (2 Pedro 3:1-2 RSV)... Esta fórmula se aplica especialmente a escritos tardíos; Sin embargo, sus comienzos ya están presentes en Pablo, quien les recuerda (*ἀναμνησκω*) a los corintios sus “camino en Cristo” (1 Cor 4:16f.), que abarcan tanto su enseñanza como su estilo de vida ejemplar. (Nalz & Schneiderr, 1990, pp.34-35; resaltado nuestro)

En Jn. 2.17 se dice que, ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι γεγραμμένον ἐστίν (GNT), “se recordaron sus discípulos que lo que se había escrito es...”. En el v. 22, ὅτε οὖν ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν, ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι τοῦτο ἔλεγεν (GNT), “Cuando en-

8 El tiempo aoristo es el equivalente al pasado puntual en el español, aunque no siempre. La voz pasiva tiene en este verbo la connotación de voz media, reflexiva.

9 Ver μνησθημαι y μνημονεω en Arndt, W. y F.W. Gingrich, 1979. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. Chicago: Universidad de Chicago.



tonces fue levantado de los muertos, se recordaron sus discípulos que esto lo había dicho”¹⁰. Y en (12.16), τότε ἐμνήσθησαν ὅτι ταῦτα ἦν ἐπ’ αὐτῷ γεγραμμένα (GNT), “entonces se recordaron que estas cosas estaban sobre él escritas”. En estos tres versículos vemos cómo la memoria se refiere tanto a las Escrituras hebreas como a las palabras de Jesús. Esta perspectiva del EJ es fundamental pues coloca el ejercicio de la memoria en una perspectiva amplia de un proceso en movimiento, en la comunidad de discípulos¹¹.

Pero la peculiaridad de la perspectiva juanina, sobre la memoria de Jesús, es la apertura que plantea del proceso al mantener tan viva la tradición oral como la escrita, con el paso de los años, en las comunidades cristianas de finales del siglo I y posteriores¹². Para el EJ la memoria de Jesús es una compleja combinación de testimonio, recuerdo, fe y tradición. Después de la experiencia pascual y de su resurrección, los (as) discípulos (as) se recordaron lo que había dicho y creyeron tanto en sus palabras como en las Escrituras, *καὶ ἐπίστευσαν τῇ γραφῇ καὶ τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν ὁ Ἰησοῦς* (Jn. 2.22, GNT). Estos discípulos y discípulas dieron testimonio de dichas palabras y de la experiencia a las siguientes generaciones, y éstas a su vez testificaron a nuevas generaciones, con el fin de que creyeran en Jesús y su mensaje, como se le señala al final del EJ (Jn. 21.24-25). Notemos el giro que encontramos en Jn. 21.24, *Οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ ὁ γράψας ταῦτα, καὶ οἶδαμεν ὅτι ἀληθὴς αὐτοῦ ἡ μαρτυρία ἐστίν* (GNT), “este es el discípulo que **testifica** sobre estas (cosas) y las que fueron escritas, y **conocemos** que su testimonio es verdad”; de la expresión en singular a la expresión en plural. Además se resalta que hay dos pasos iniciales, el testimonio, de forma oral inicialmente¹³, y luego la

10 En este sentido también en Lucas 24.8. *καὶ ἐμνήσθησαν τῶν ῥημάτων αὐτοῦ* (GNT).

11 “Aunque uno puede imaginar una similar funcional necesidad en los orígenes de los Evangelios (y sus hipotéticas fuentes literarias): textos escritos ayudaron a los primeros cristianos a recordar información tradicional acerca de Jesús, de este modo preservar su memoria contra las vicisitudes de la amnesia y la oralidad salvaguardando los datos que eran críticos a su existencia comunitaria en formación” (Thatcher, 2006, p.15).

12 Por lo menos hasta el siglo IV, cuando encontramos que se inserta la PMA (Caicedo, 2019, pp. 64-65).

13 Cf. Jn. 3.11, 32; 4.39; 15.27; 19.35.

tradición escrita, ambas son parte de la memoria de las comunidades posteriores.

Para el EJ la memoria no es un simple acto de recordar datos sobre Jesús, sino una compleja “reconfiguración” de las experiencias vividas con Jesús a la luz de la fe de las comunidades futuras, y el legado del pasado en las fuentes de la Escritura hebrea. El texto refleja una narración “presente”, releída en el futuro y releyendo su pasado. Pero con la tradición escrita no pretende haber cerrado dicha labor, pues es labor del Paráclito, en y con la comunidad, hacer presente constantemente la memoria de Jesús. Para el EJ es una labor sinérgica entre el Paráclito y la comunidad creyente (15.26-27). La función del Paráclito será la de enseñar y recordar a la comunidad, *ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάσκει πάντα καὶ ὑπομνήσει¹⁴ ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν [ἐγώ]* (Jn. 14.26 GNT), y esa función no se agota con la tradición escrita. “Entonces, en la perspectiva de Juan, el contenido, la continuidad, y la veracidad de la tradición ortodoxa son todas garantizadas por la labor del Paráclito, ..., porque la tradición es la labor permanente del Espíritu” (Thatcher, 2006, p.33)¹⁵.

Tabla No. 1. Perspectiva de la memoria en el EJ.

Adaptado de Thatcher (2006, p.35)

PRINCIPIO	IMPLICACIÓN
1. La memoria es una reconfiguración compleja de la experiencia pasada a la luz de la fe y la Escritura.	Repensar la relación entre “memoria” y “tradición” como categorías analíticas
2. Recordar e interpretar el pasado son guiados por el Paráclito, una especial unción dada a los verdaderos creyentes.	La comunidad creyente juega un papel determinante en la memoria de Jesús y la reconfiguración de la tradición

14 El verbo usado es el verbo compuesto ὑπομνήσκω que implica la acción intencional de traer a la memoria algo, de refrescarla (cf. 2 Pe 1.13; 3.1)

15 Esto también se ve reflejado en la tradición juanina posterior (Cf. 1 Jn. 2.20-27).



<p>3. Los textos escritos no son lo único necesario para preservar para la posteridad la memoria de Jesús.</p>	<p>El EJ no fue escrito como un simple archivo de información acerca de Jesús para un futuro sino como el resultado del testimonio de las comunidades y la labor del Paráclito en ella.</p>
--	---

La perspectiva de la memoria en el EJ tendría algunas implicaciones importantes para su propia interpretación hoy, una de ellas sería la apertura a la tradición oral, tanto como a la escrita, sin desmeritar la una frente a la otra. Esto nos ayudaría a entender cómo puede entrar una perícopa, como la de la mujer adúltera, tardíamente al EJ sin que eso perturbe su perspectiva y el legado transmitido a las comunidades creyentes posteriores al siglo I, y sin que entre a reñir con la mirada propia del EJ sobre Jesús y su memoria. La función del texto escrito queda así incluida dentro de un proceso mayor de memoria colectiva, y viene a cumplir una función más de tipo retórica¹⁶, de realización (*performance*)¹⁷ y de interacción mutua, que una función clausurante de la tradición oral¹⁸.

16 La función retórica busca reforzar la tradición y de impacto en la comunidad creyente. “Por retórica se puede entender una aproximación específica a los textos (1), por retórica se puede entender también la estrategia misma usada en un texto para convencer al lector o a la lectora (2)... Todos los textos literarios quieren convencer, quieren que el lector o la lectora se convierta y comparta el punto de vista ofrecido en el texto... La retórica analiza, entonces, las estrategias de persuasión que, consciente o inconscientemente, fueron usadas en la obra literaria” (De Wit, 2010, p. 362ss).

17 “En respuesta a las performances orales de Jesús y las re-performances, la tradición experimentó tres cambios significativos. Primero, cada vez más la tradición llegó a desarrollarse post eventum, marcando una distancia temporal creciente desde el momento del (Jesús) itinerante carismático. Segundo, la tradición ya no fue llevada por Jesús mismo sino por otros, durante y cada vez más después de su tiempo de vida. Tercero, partes de la proclamación oral de Jesús mutaron en el medio escrito” (Kelber w., 2006, p.19). “Mientras se atribuye el modo de memoria “repetitivo” a una parte de la actividad verbal de Jesús, preferimos el término re-performance al de “repetición”. La Memoria, incluida la forma “repetitiva” de la memoria en la tradición de Jesús, no puede concebirse como memoria fría con poco interés en y casi sin acomodación a las audiencias en vivo. Las estructuras cuasi-inmóviles de aforismos particulares están destinados a facilitar el recuerdo, no para escapar de la temporalidad por congelación de la tradición” (Kelber w., 2006, p.18).

18 “la narrativa del Ev. de Juan es un lugar literario de memoria histórica incrustada en él”... En su narración de la historia de Jesús, el evangelio da muchas indicaciones narrativas de la historia y las preocupaciones de la comunidad juanina en la cual la memoria de la misión de Jesús fue conformada” (Callahan, 2005, p.162).

También la perspectiva de la memoria nos puede ser de mucha ayuda para comprender el proceso de composición del EJ y sus posibles lecturas. La memoria social, como ya se ha señalado (Caicedo, 2019, p.47), provee “identidad, cohesión, legitimidad y sentido de pertenencia a quienes la comparten, incluso en relación a los antepasados, pues la actividad anamnética establece un nexo de unión entre el pasado y el presente” (Bernabé, 2015, p.297). Las relecturas del EJ implican un proceso de recordar el pasado y hacerlo coherente en el presente. El tema de la memoria está planteado en el EJ a través de esas “notas redaccionales”; se da a conocer a los nuevos lectores, a las nuevas generaciones de discípulos y discípulas, la importancia y la labor de recordar las palabras y acciones de Jesús. El EJ plantea la memoria como una interacción cognitiva compleja de varios aspectos:

- La recolección de los eventos en que estaban envueltos los primeros seguidores (as) de Jesús.
- La nueva conciencia del destino de Jesús.
- La interpretación mesiánica de la Biblia Hebrea (p.e. Zac. 9.9 cf. 12.15).

Ya vimos cómo el EJ usa el mismo verbo para describir tanto la recolección de los discípulos de los eventos fundantes así como de la posterior interpretación mesiánica de las Escrituras que “clarifican” su experiencia. En este sentido, se pueden plantear tres conclusiones desde la concepción de la memoria por parte de la tradición juanina (Thatcher, 2005, pp. 84-85):

La memoria no es reductible a lo neurológico, al mero acto de recordar sino más bien a una reconfiguración compleja de la experiencia del pasado. La memoria no es estática.

La memoria es un don espiritual visible en la comunidad. La memoria de Jesús en la comunidad es preservada y enriquecida por el Paracleto. Si bien la memoria comienza con el testimonio y la vivencia, termina con el relato, el Espíritu y la fe de las comunidades.

La memoria no es un “archivo mental” de información, pero sí una compleja experiencia comunitaria; la “memoria neumática” sostiene y enriquece la tradición sobre Jesús.



Así, “los motivos de Juan para escribir un libro acerca de Jesús, por lo tanto, deben buscarse en un modelo alternativo para entender la relación entre memoria viviente y documentos históricos como el Cuarto Evangélico” (Kirk y Thatcher, 2005, p.85). ¿Por qué se escribió el EJ? Si sólo el texto escrito fuera visto como “un archivo”, el EJ sería como una ayuda a la memoria, “una cesta de almacenaje de la tradición juanina de Jesús” que buscaría preservar el testimonio de las primeras comunidades juaninas.

Sin embargo, el EJ no hace una diferencia esencial entre la primera tradición oral de Jesús y el posterior texto escrito; hay una superposición entre los dos niveles del discurso, en el pasado y el presente de la comunidad juanina. Aunque un texto escrito podría ir en contra de la idea de mantener una memoria más “viva” de la tradición oral, y no fijada en una tradición escrita, se ve como parte de esa primera tradición bajo la guía del Parácleto en la comunidad. Entonces, ¿cómo compaginar estas dos perspectivas presentes en el EJ? El EJ quiere, seguramente, capitalizar el valor “retórico” del texto escrito y busca preservar “su particular visión de Jesús, congelar esta visión en un medio no negociable perpetuamente y asentar la autoridad especial de esta visión en contra de perspectivas en competencia” (Kirk y Thatcher, 2005, p.94).¹⁹

19 Para Tom Thatcher (Kirk y Thatcher, 2005, págs. 95-97), habría cinco facetas relacionadas con este proceso:

- (a) Un Jesús público. “La memoria trata el pasado como experiencias privadas mientras que el texto histórico trata con el pasado como eventos públicos”. Postura a Jesús como figura pública haciendo a su actividad como algo potencialmente sujeto de investigación (Cf. Jn 19.35; 21.24), una imagen que trasciende la experiencia de fe privada. “Texto y memoria trabajarían juntos para afirmar el testimonio de Juan sobre Jesús”. (b) Unos marcos congelados, tiempo atrapado. “La memoria social es una entidad plástica. Porque la imagen de la memoria del pasado es siempre formada por las categorías ideológicas del presente del grupo, las memorias cambian como las categorías cambian”. Al producirse un texto escrito se “congela” una particular imagen de Jesús en la trama o límites de una narrativa histórica. (c) Un grupo de datos superficiales. Una vez escrito el EJ cualquier otra búsqueda de nuevos hechos acerca de Jesús sería aplazada, el texto escrito plantea la existencia de otros hechos, parte de la tradición oral, que quedan por fuera de la narración escrita (Jn. 20.30; 21.25). “En este sentido, el EvJn representa un intento temprano para canonizar un corpus particular del material Cristiano como únicamente autoritativo en la discusión teológica”. (d) Una línea divisoria en el Evangelio. “Dentro de la cultura oral de Juan, la publicación de una memoria escrita de Jesús podrá ser usada como una línea divisoria entre el período antiguo del debate sobre lo que Jesús dijo y el nuevo período de debate sobre lo que el texto dice”. (e) Fe sin leer. “El hecho que la mayor parte de los Cristianos no podrían leer haría del contenido del EvJn aún menos negociable, como pocos estarían en posición de refutar el texto y retar su visión”.

Sin embargo,...

... hoy se insiste que «en el mundo mediterráneo los escritos se entendían como la representación del discurso oral»...y, por eso, nunca insistiremos bastante en que estamos hablando de textos para ser leídos oralmente y en grupo, es decir para ser comunicados oralmente. No hay ruptura, sino una continuidad muy notable entre la tradición oral y la escrita. (Aguirre, 2015, p.203)

Igualmente,...

... Hemos observado que la memoria está inscrita en la tradición desde sus inicios. La dicción de muchos de los aforismos de Jesús fue moldeada por la *ars memoriae* que genera un lenguaje mnemónica-mente utilizable. Además, la *re-performance* de Jesús de algunos de sus propios dichos y parábolas implicaba ya un mínimo de recuerdo. Pero, ¿qué pasa con las primeras tradiciones orales y escritas llevadas por otros y, cada vez más, *post eventum*? (Kelber W., 2006, p. 21)

Esto plantea que aún el texto escrito sufre cambios a través de diferentes relecturas, memoria y relectura estarían estrechamente relacionadas en las comunidades en donde se recibe el texto. Estas relecturas pueden incluir elementos que vienen de otras tradiciones orales o escritas, como es el caso del EJ y la PMA que nos ocupa en el presente artículo.

Interpretando la PMA desde la memoria de Jesús.

Seguidamente, se ahondará en la perícopa de la mujer sorprendida en adulterio (PMA) teniendo en mente este marco del EJ y su perspectiva de la memoria, la cual pudo facilitar la inserción de la perícopa en el siglo IV, en algunos manuscritos (Caicedo, 2019). La evidencia de los manuscritos antiguos pone en duda que la historia de Jesús ofreciendo absolución a la mujer sorprendida en adulterio (PMA) (7.53-8.11) “fue una genuina parte del Evangelio desde el comienzo, la asociación de la historia con este evangelio debe reflejar una conciencia temprana del rol importante jugado por la mujer en lo contado por Juan” (Callahan, 2005, p.175). En la mayor parte de los documentos, testigos, en que se encuentra la PMA, a partir del



siglo IV, ésta se introduce después de Jn. 7.52²⁰, y por lo tanto, se encuentra formando parte de un discurso más amplio conocido como el “Discurso de los Tabernáculos” (DT) (*σκηνοπηγία*) (Jn. 7.1-8.59). Sin embargo, hay una mirada diferente en cuanto a esta conclusión por parte de algunos investigadores, por ejemplo James Snapp (2014) planteó, en el contexto del Simposio del Southeastern Baptist Theological Seminary, que...

... la evidencia presentada por Wasserman prácticamente requiere la existencia de un manuscrito de John con la PMA a principios de los años 200, contemporáneo del P66 (el manuscrito griego más antiguo que no incluye la PMA). Como Keith (creo) bromeó en un momento durante la conferencia, no vemos el fuego, es decir, los manuscritos no han sobrevivido, pero vemos mucho humo, es decir, vemos evidencia de que había manuscritos griegos en el 200 que incluía la PMA. (p.4)

La perícopa, aunque no necesariamente igual, se encontraría en el Evangelio de los Hebreos (EH) (# 102) (Hispano, 2003)²¹. El EH es retocado en el año 300, donde se incluyen elementos de otros apócrifi-

20 “Others placed it after 7.36 (ms. 225) or after 7.44 (several Georgian mss.) or after 21.25 (1 565 1076 1570 1582 arm^{mss}) or after Lk 21.38 (*f*¹³). Significantly enough, in many of the witnesses that contain the passage it is marked with asterisks or obeli, indicating that, though the scribes included the account, they were aware that it lacked satisfactory credentials” (Metzger, 2002, pp.188-189). A partir de la crítica textual se puede concluir que el texto es insertado en el EJ tardíamente, finales siglo IV o comienzos del siglo V; se va a encontrar en el códice Bezae Cantabrigensis (D) (c. 400) que es el principal representante griego del texto Occidental (Western text type). Si bien el texto no es citado por los teólogos griegos orientales si lo es por los latinos de Occidente, por ejemplo es citado por Jerónimo, Ambrosio (siglo IV), Paciano (s. IV) y por Agustín, en el s. V, quien menciona unas nueve veces la perícopa en sus escritos.

21 El Evangelio de los Hebreos es parte de los evangelios judeo-cristianos, junto con el Evangelio de los Nazarenos y el de los Ebionitas. Sin embargo, “Tenemos que asumir la existencia de una corriente más amplia de transmisión, con tradiciones orales y un número de fuentes literarias mayor que dos o tres textos —o que una variedad de redacciones de esos dos o tres textos. Estos textos evangélicos se datan normalmente en la primera mitad del siglo II” (Klauck, 2006, p.64). En su carta a Macario, Jerónimo plantea lo siguiente con respecto al EvHeb: “La intención manifiesta de su autor ha sido recopilar en un solo volumen todos los dichos y todos los milagros de Jesús narrados por los Evangelistas... mi opinión actual es que debió ser compuesto privadamente por algún escriba cristiano de los que regresaron a Jerusalén tras el exilio a Pella... parece que el evangelio hebraico representa el último grado o fase en ese desarrollo (antes de la redacción completa de los Evangelios), pues con razón ha sido calificado de “completísimo” por Epifanio. Reúne otra vez todas las fuentes, como hizo S. Lucas, pero ya después de este Evangelio y de S. Juan, y las vuelve a poner en su lengua madre, para delicia de los que la hablaban” (Hispano, 2003, pp.20-21).

fos, y luego traducido al latín en el 400 por Jerónimo, ¿Pseudo-gerónimo?, así lo atestiguó Papías (c. 125) citado en Eusebio de Cesarea († 339) en Historia Eclesiástica III, 39,17. Forma parte de un grupo de textos que representan un judeocristianismo más radical que no se incorporó a la corriente principal de la “Gran Iglesia”, así sucedió también con el Evangelio de Tomás de carácter menos narrativo que los otros. Esta tradición apócrifa nos muestra, en general, un Jesús como maestro o profeta de la “sabiduría de la vida en el presente”, como parece mostrar también el DT y la PMA, que se asemeja a una “historia o relato de sabiduría” (Aguirre, 2015, p.253). Teniendo en mente esta discusión (Caicedo, 2019) (Klauck, 2006), se podría plantear las siguientes posibilidades para que la PMA haya llegado al EJ en el siglo IV:

- Era parte de un proto-Mateo y desaparece en el Mateo canónico, pero se recoge en el EvHeb y luego en la redacción posterior del EJ.
- Proviene de otra fuente diferente al proto-Mateo, propia del EvHeb y luego en la redacción posterior del EJ.
- Proviene de un contexto más helenizado a mediados del siglo II y recogida en la redacción posterior del EJ tanto como del EvHeb.

Es lo más probable, teniendo en cuenta lo anterior, que la perícopa perteneció a una tradición oral de comunidades judeo-cristianas, y luego transmitida en un texto escrito cercano al Evangelio de Mateo, conocido como Proto-Mateo, pero que no es incluido en la versión posterior del evangelio canónico. La perícopa luego es conocida principalmente por teólogos alejandrinos y luego transmitida y conocida en la tradición Occidental y Latina. Recoge la memoria de estas comunidades judeo-cristianas, que luego es asumida en una forma más amplia por comunidades cristianas posteriores e insertada en el texto juanino²². La ausencia de la PMA en algunos manuscritos griegos

22 “De este modo, se implican dos etapas dentro de la producción de la PMA: la primera etapa, en la que se produce la historia básica (y los elementos no joánicos son dominantes), y la segunda etapa, en la que la historia es revisada por un copista (mimic) (que deliberadamente agrega elementos joánicos) y se coloca dentro del texto del Evangelio de Juan. Uno podría preguntarse, ¿qué motivó esta mimesis (mimic)? Keith responde que “la mimesis era parte de una comunidad cristiana en la que la autoridad de Jesús fue desafiada con el argumento de que Jesús nunca escribió nada, y el



puede ser explicada por un “silencio” frente a la historia por parte de los copistas del EJ.

Los manuscritos griegos – P66, P75, N, L y Δ - constituyen cinco de los primeros diez manuscritos griegos que normalmente se enumeran como evidencia contra Juan 7:53-8:11; sin embargo, sobre la cuestión de si conservaron o no el pasaje después de Juan 21:25, parecen estar en silencio. Del mismo modo, no podemos discernir con certeza que los espacios en blanco después del fin de Juan en el Codex Sinaiticus, el Codex A y el Codex W son simplemente ejemplos de espacio de relleno, o de espacio reservado, para la *pericope adulterae*, por copistas en cuyos ejemplares faltaba el pasaje pero que, sin embargo, lo recordaron. (Snapp, 2014, p.12)

¿Por qué fue importante para algunas de las comunidades cristianas retomar la historia de Jesús y la mujer adúltera, y ser incluida en la redacción del texto juanino en el siglo IV?²³ Retomemos el análisis de la PMA, dentro del contexto discursivo-narrativo del DT, para ver qué más aporta sobre el tema planteado. Para Catherine Cory (1997), el DT se presenta como una historia o relato, y no sólo un discurso, que busca principalmente “sacar en limpio” a Jesús, el “rescate de la Sabiduría”, de manos de sus enemigos²⁴. Es la historia de Jesús, Sa-

objetivo de la mimesis era crear una versión del Evangelio de Juan que contuviera evidencia clara de que Jesús podía escribir” (Snapp. 2014, p. 6. Traducción y énfasis nuestros).

23 “En tal contexto, si la perícopa hubiera aparecido repentinamente en escena, una reacción y protesta vigorosas parecerían casi inevitables. Aunque, vemos a obispos como Ambrosio y Agustín defendiendo la PMA. (Pero) en una época en la que las penitencias y penas por adulterio eran severas, esta historia en la que Jesús perdona a una adúltera - una adúltera que no ha expresado claramente su arrepentimiento- que se supone que apareció por primera vez en el texto de Juan alrededor del año 250 y que fue acogida dondequiera que circularon, sin una nota de protesta de nadie. En un período en el que los cristianos corrían el riesgo de ser encarcelados o morir por negarse a entregar sus copias de los Evangelios, ¿es plausible que acepten de manera ligera y silenciosa la aparición repentina de una nueva historia en nuevas copias del Evangelio de Juan, donde tal historia no había existido previamente?” (Snapp. 2014, p. 6).

24 George Nickelsburg provee una lista de características de una “historia de sabiduría” (wisdom tale): una descripción de la conspiración contra el protagonista, una declaración sobre las motivaciones para las acciones de la oposición, una acusación en contra del protagonista, el juicio, un ayudador que le asiste, la condenación, una prueba a favor del condenado, una protesta de inocencia, una declaración de confianza en Dios y su poder, el rescate, la exaltación/vindicación, una expresión de asombro de los oponentes, una confesión de los oponentes, la condenación y culpabilidad de los mismos. “Las principales características son conspiración, acusación, juicio y pruebas en contra, rescate, exaltación o vindicación, y cambio de los destinos del protagonista y sus oponentes. La más importante diferencia entre una historia de sabiduría y una historia de

biduría de Dios, a quien su propia gente no aceptaría (ver Juan 1.11), pero a quien Dios ciertamente rescataría y vindicaría en la cara de sus enemigos... el Discurso de los Tabernáculos viene a ser una apolo-gética para una comunidad que intenta encontrar sentido a la muerte de Jesús, Sabiduría de Dios, mientras lucha con el significado de sus propias persecuciones (p.95).

La más antigua literatura del temprano movimiento de Jesús refleja una interpretación de la muerte de Jesús como un Hijo Obediente y refleja un **Profeta de Sabiduría**. Compuesta como una compleja “Leyenda de Sabiduría” similar a las encontradas en la literatura antigua de Israel. Las leyendas de sabiduría incluyen historias de una injusta muerte de una persona justa, un “hijo de la sabiduría”. La Sabiduría de Salomón describe esta inocencia y la ira y la violencia que provoca” (Cf. Sab. de Sal. 2.12-13, 17-20). (Callahan, 2005, pp.172-173, resaltado nuestro)

En este sentido el DT refleja un antagonismo entre Jesús, como Profeta de Sabiduría, y sus potenciales “enemigos”, presente en general en el EJ...

... el antagonismo entre Jesús y la elite de Jerusalem [sic] es mordaz y mutuo... (Aunque) los Fariseos de Jerusalem son secundarios frente a la conspiración contra Jesús. Ellos brindan su influencia hostil para influir en las deliberaciones de los líderes de Jerusalem, colocando presión en quienes podrían efectivamente estar en contra Jesús. (Callahan, 2005, pp.169, 171)

La expresión “los judíos”, *Ιουδαῖοι*, aparece en el contexto amplio del DT, y se relaciona con la aparición de los escribas, *γραμματεῖς*, y fariseos, *Φαρισαῖοι*²⁵, en la PMA²⁶ (18.3, 12), contrario al término *ὄχλου* para referirse al pueblo en general. En el DT la expresión

martirio está en el hecho de que ésta última no termina felizmente para el protagonista dentro de su tiempo de vida” (Cory, 1997, pp.96-98).

25 El término “Fariseos” aparece siete veces en DT (Jn. 7.32, 45, 47, 48; 8.3, 13) de las 20 veces que aparece en el EJ.

26 Llama la atención, entonces, que en la PA no se mencione a los judíos, como quienes se enfrentan a Jesús, sino específicamente a los escribas y fariseos. Además de mostrarnos una diferencia narrativa, con el contexto, también puede mostrarnos una diferencia “ideológica” interesante a tener en cuenta en la interpretación del texto.



“judíos” aparece ocho veces (7.1, 11, 15, 35; 8.22, 48, 52, 57), pero también se hace referencia explícita de los fariseos y a los principales sacerdotes, *ἀρχιερεῖς*, (7.32, 45) y a los escribas, sólo en 8.3. Luego, en este contexto,

La **paternidad divina** es el foco de la discusión crítica entre Jesús y sus interlocutores judíos en el cap. 8... Así, en la primera parte de la narración del Evangelio de Juan se centra en un conflicto agudo sobre la Ley y la proclama de su divina paternidad. Jesús basa su defensa en la relación proverbial de padre e hijo: el padre develó sus “obras” al hijo, y el hijo, en imitación al padre, realiza estas obras. Jesús invita a sus interlocutores a poner su confianza en él exclusivamente con base en sus acciones. Como Sabiduría de Salomón lo expresa, “el hombre de rectitud es el hijo de Dios” (2.12-24). Este es el núcleo del argumento del Evangelio de Juan—**No es que Jesús fuese el hijo de Dios y entonces justo, si no que Jesús fue justo y entonces hijo de Dios.** (Callahan, 2005, pp.173-174; traducción y resaltado nuestros)

En general la narrativa del EJ se mueve alrededor del conflicto entre Jesús y las autoridades judías. Jesús, que procede de Nazareth de Galilea, se mueve a Judea, donde se presenta principalmente el conflicto. Sin embargo, son algunos de los de Judea quienes dieron el testimonio sobre el cual la narrativa escrita del evangelio de Juan depende, del círculo íntimo de Jesús. Principalmente “el (discípulo) amado de Jesús”, *ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς*, (13.23) y/o el “otro discípulo”, *τὸν ἄλλον μαθητὴν ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς*, (20.2)²⁷.

Ya se ha notado cómo la tradición sapiencial (TS) ha moldeado la imagen de Jesús en el EJ como “Sabiduría de Dios”, desde el prólogo (1.1-18) con la mención del Logos (Ringe, 1999) (Tragan & Perroni, 2017). La confluencia de la TS y la historia de sabiduría en el DT hacen de éste un escenario propicio para tratar con el problema de las amenazas y posterior muerte de Jesús. “Entonces el discurso de los Tabernáculos no es simplemente una historia sobre el rescate de un hombre sabio sino una historia acerca del rescate de Jesús, la encarnación de la Sabiduría de Dios” (Cory, 1997, p.100), el Logos encarnado o hecho carne, *ὁ λόγος σὰρξ*, (1:14). Lo interesante es que

27 No necesariamente se trataría de dos discípulos diferentes sino mejor de estratos diferentes de la composición del texto.

la PMA se enmarque en este “discurso”²⁸, o narrativa, de una historia de sabiduría²⁹, pues de alguna forma se constituye en una **narración paralela** a la de Jesús. Así como Jesús, la mujer es amenazada de ser apedreada, *λιθάζειν*, (8:5) pero es rescatada por él de sus detractores; igualmente, Jesús sale ileso de la confrontación, por el momento, pues también iba a ser apedreado por las autoridades judías, según el final del relato, *Ἦσαν οὖν λίθους ἵνα βάλωσιν ἐπ’ αὐτόν*, (8:59).

El esquema narrativo, en el cual se haya el DT, contiene primero una descripción de la **conspiración** contra Jesús. Al inicio el narrador indica que “algunos de los judíos” estaban buscándolo para matarlo, *ἀποκτεῖναι*, (7.1). Luego se sugiere la **motivación** para el deseo de las autoridades judías de arrestar a Jesús; piensan que Jesús se presenta como el Mesías, *ὁ χριστός*, (7.26). La narración contiene una amplia descripción de las acusaciones contra Jesús, así como de sus respuestas a las mismas (7.1, 15, 8.13, 7.21-23, cf. 5.16, 7.28-29, 5.18) (Cory, 1997, pp.103-104). El relato refleja entonces una situación de **enjuiciamiento** abierto, no dentro del contexto de una audiencia como tal, como característica de una historia de sabiduría³⁰.

28 “El tradicionalmente identificado como “El discurso de los Tabernáculos” (Juan 7.1-8.59) posee un cierto número de dificultades para sus lectores debido a sus muchas disyunciones e incongruencias, pero éste no es, propiamente hablando, un discurso... R. Schnackenburg lo describe como una sucesión de escenas agrupadas alrededor de la fiesta de los Tabernáculos, no contiene un gran discurso sino una serie de discusiones en las cuales Jesús es el tema de conversación. Este, agrega, es “único en Juan, y chocante (llamativo, extraño)”... El discurso de los Tabernáculos no es, propiamente hablando, un discurso sino una narrativa intercalada con diálogo,... es una historia o relato (story) porque tiene un narrador consistente, una trama coherente, un escenario que contribuye al desarrollo de la trama y personajes que son consistentes de una escena a la siguiente.” (Cory, 1997, pp.102-103).

29 “Tomando en cuenta la innovación juanina, el relato de sabiduría es más apropiado como una descripción formal del discurso de los Tabernáculos, por dos razones. Primera, el discurso de los Tabernáculos emplea la tradición sapiencial y de sabiduría para conformar su retrato de Jesús como la Sabiduría de Dios... Segunda, el discurso de los Tabernáculos incorpora una línea de relato que corresponde con las características de un relato de sabiduría, de nuevo con ciertas innovaciones juaninas” (Cory, 1997, p.103).

30 Pero también hay algunas diferencias del DT con un relato de sabiduría, mientras el relato de sabiduría cuenta la historia del juicio, la exaltación y vindicación del protagonista, y lo hace desde la perspectiva de una “completa secuencia de eventos”; el DT refiere al juicio y la exaltación y vindicación que sólo estarían en el futuro, éste rescate del protagonista toma lugar en el “levantamiento” del Hijo del Hombre de los muertos, *ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι*, (20.9). En un relato de sabiduría, el protagonista es rescatado antes de la muerte, en el DT se sugiere que el rescate de Jesús tomará lugar en el momento de su muerte (Cf. Sab. Sal. 1.16-5.23).



Jesús expresa que ellos quieren matarlo porque él testifica contra ellos y sus “obras de maldad”, *τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρὰ ἐστίν*, (7:7) (cf. 8.41, 44). Se pone en cuestión el testimonio de Jesús, *μαρτυρία*, (7.7; 8.13-14, 17-18, 22-24); aquí Jesús se refiere a sus contradictores como el mundo, *κόσμος*, los fariseos, *Φαρισαῖοι*, y los judíos, *Ἰουδαῖοι*. La ocasión de un juicio es sugerida también por la exhortación de Jesús a los judíos: “No juzguéis por las apariencias”, *μὴ κρίνετε κατ’ ὄψιν*, (7.24); mientras Jesús mismo se niega a juzgar a otros (8.15), como hizo con la mujer sorprendida en adulterio.

Otra característica de un relato de sabiduría es la **condenación** del protagonista basado en cargos falsos y la dificultad para validar el reclamo del protagonista, que en este caso sólo se da al final del Evangelio, “la vindicación y exaltación de Jesús no sigue simplemente a su muerte, más que eso coincide con el momento de su muerte, de modo que su exaltación es su *rescate* de la muerte” (Cory, 1997, p.106). En el relato de sabiduría hay una inversión de los destinos para el acusado y quienes le acusan, pero no de los roles; en contraste, en el DT se describe a Jesús como el “juez” de sus acusadores, (8.21-30, 31-58), les juzga, *κρίνειν*, (8:26)³¹. La respuesta de Jesús a sus contradictores se centra en sus acciones y no en la apariencia o lo superficial. Si bien se niega a fungir como juez de la mujer sorprendida en adulterio, asume esta posición frente a los judíos que le condenan y buscan matarle. La razón para ello se centra en la acción perversa de acallar su testimonio³².

Este es el contexto narrativo-discursivo en el cual se enmarca la PMA, una confrontación de Jesús con sus principales detractores, una

31 “En este sentido, el discurso de los Tabernáculos funcionaría como una teodicea para la comunidad juanina, apelando a la situación difícil en la cual su héroe, Jesús, se encuentra, y en orden también de proveer una explicación para la situación difícil en la cual ella (la comunidad) también se encuentra” (Cory, 1997,p. 111, resaltado nuestro).

32 Es importante resaltar que el DT plantea el problema de la muerte de Jesús; más que cualquier otra sesión del EJ, excepto por la narrativa de la Pasión, el DT toca directamente la condena a muerte de Jesús en las manos de sus contradictores o enemigos. El EJ incorpora dentro del DT algunas preguntas y cuestiones que explícitamente se refieren a la muerte de Jesús (7.2, 19, 20, 25; 8.37, 40), “el resultado es una narrativa apologética dedicada a interpretar el significado y significancia de la muerte de Jesús” (Cory, 1997,p. 114), pero en un contexto de reivindicación de su mensaje y ministerio, “esta fiesta fue (la de los Tabernáculos), después de todo, una conmemoración de la liberación del Pueblo y la celebración de la protección durante su viaje en el desierto (Lev 23.33-34)” (Cory, 1997,p. 114).

lucha por la vida en contra de sus acciones y discursos de muerte y odio. En este contexto se presenta a Jesús como “Sabiduría de Dios”³³ (hokmah, sophia), Palabra (logos) y revelación de Dios (1.1; 12.45; 14.9), una teodicea, presencia y gloria (Shekinah) (1.14; 12.41); de allí que se pueda entender, en ese contexto, la acusación de “hacerse igual a Dios”, ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ, (5.18; 10.33) que esgrimieron sus contradictores (Dunn, 2014, p. 107) y que se cristaliza en sus acciones. Pero si bien Jesús asume el rol de juez de sus acusadores, no lo hace con la mujer sorprendida en adulterio, al final del relato la expresión de Jesús es tremendamente reveladora e inesperada, “ni yo te condeno”. Veamos cómo se relacionan estos dos relatos, la del DT y la de PMA, como narraciones de juicio y defensa, de vida y muerte, de odio y perdón³⁴.

En la siguiente tabla se puede ver la relación entre el relato más amplio conocido como DT y el de la PMA. Se hace la comparación desde las fases narrativas de cada uno de los dos. Se compara también las fases con un bosquejo descriptivo propio de la PMA.

33 El término sophia (σοφία) no aparece en el EJ, pero hay una relación de esta tradición de la sophia con la incorporación de la expresión griega del logos en el EJ. Los paralelos se plantean en cuanto a que la Sabiduría existía, junto con Dios, desde un comienzo de la creación y forma parte activa de dicha creación (Prov. 3,19; 8.22-31; Sab. 9.4, 9; Eclo. 24.1-12). Ahora, esa Sabiduría se “hace carne” en medio de la humanidad, para reflejar la luz de Dios en medio de las tinieblas (Jn. 1.5; Eclo. 24.32; Sab. 6.12; 7.10.26; 24.8). En este sentido, “La sabiduría es co-creadora con Dios y por ende cuidadora de su creación (v.4). Lo que el logos-Jesús trae es la vida en plenitud (Jn 10,10) y la plenitud de la vida del hombre es la luz” (Mena, 2013, p. 27) y “cómo la Sabiduría, Jesús/o λογος (ahora hecho carne) une al trabajo de Dios como creador con la pasión de Dios por una relación restaurada con la humanidad” (Ringe, 1999, p.93).

34 El tema de la muerte aparece explícitamente siete veces en el DT (7.1, 19-20, 25; 8.22, 37, 40).



Tabla No. 2. Comparación entre DT y PMA.

Fuente: elaboración propia.

DT	PMA (7.53-8.11)	FASES ³⁵ NARRATIVAS	BOSQUEJO NARRATIVO ³⁶
<p>INTRODUCCIÓN NARRATIVA (7.1-13)</p> <p>¹Algún tiempo después, Jesús andaba por Galilea.... ² Faltaba poco tiempo para la fiesta judía de los Tabernáculos,</p> <p>³ así que los hermanos de Jesús le dijeron: — Deberías salir de aquí e ir a Judea,...</p>	<p>⁵³ Entonces todos se fueron a casa.</p> <p>¹ Pero Jesús se fue al monte de los Olivos.</p> <p>² Al amanecer se presentó de nuevo en el templo.</p> <p>Toda la gente se le acercó, y él se sentó a enseñarles.</p> <p>³ Los maestros de la ley y los fariseos llevaron entonces a una mujer sorprendida en adulterio, y poniéndola en medio del grupo.</p>	<p>FASE DE INFLUJO</p> <p>- En el contexto del DT, Jesús se enfrenta a diversos contradictores, prefiere ir de incógnito a la Fiesta de los Tabernáculos. Se presentan diversas posiciones frente a Jesús.</p>	<p>A. Juan 7:53-8:2. Marco de la narrativa</p> <ul style="list-style-type: none"> • Todos los líderes judíos se van a casa (53) • Jesús fue al Monte de los Olivos (1) • Toda la gente se reúne en el templo alrededor de Jesús para escucharlo, y él se sienta con ellos (2) <p>B. Juan 8: 3-6a. La trampa</p>

35 “A partir de la realización principal habrá que preguntarse qué es lo que mueve a obrar al sujeto agente: es la cuestión del hacer-hacer. Se describirá entonces cierto número de acciones narrativas efectuadas sobre el mismo sujeto agente con el fin de hacerle efectuar la realización principal del programa narrativo; se trata en la mayoría de los casos de acciones de persuasión, que ponen en escena, al lado del sujeto agente; otro papel actancial llamado mitente...En la fase de capacidad, presupuesta por la realización, la acción o el hacer mismo es lo que está afectado por las calificaciones: La acción será realizada según el querer-hacer, el deber-hacer, etc... El programa narrativo se organiza en torno a la realización principal, que funciona como un centro; en ese punto, las acciones (hacer) cambian los estados (ser). Efectuar una realización es hacer ser...Una vez que los estados han sido cambiados por la actuación del sujeto agente, queda por evaluar el estado final consiguiente a dicha actuación, queda por reconocer que el cambio ha tenido lugar y por evaluar la actuación del sujeto ” Fuente especificada no válida..

36 Tomado de Fuente especificada no válida..

<p>⁷ El mundo no tiene motivos para aborrecerlos; a mí, sin embargo, me aborrece porque yo testifico que sus obras son malas.</p> <p>⁸ Suban ustedes a la fiesta... ⁹ Dicho esto, se quedó en Galilea.</p> <p>¹⁰ Sin embargo, después de que sus hermanos se fueron a la fiesta, fue también él, no públicamente sino en secreto.</p> <p>¹¹ Por eso las autoridades judías lo buscaban durante la fiesta, y decían: «¿Dónde se habrá metido?»</p> <p>² Entre la multitud corrían muchos rumores acerca de él... ¹³ Sin embargo, por temor a los judíos nadie hablaba de él abiertamente.</p> <p style="text-align: center;">LA CONSPIRACIÓN / ACUSACIÓN (7.14-36)</p> <p>¹⁴ Jesús esperó hasta la mitad de la fiesta para subir al templo y comenzar a enseñar... ¹⁹ ¿No les ha dado Moisés la ley a ustedes? Sin embargo, ninguno de ustedes la cumple. ¿Por qué tratan entonces de matarme?</p>	<p>⁴ le dijeron a Jesús: —Maestro, a esta mujer se le ha sorprendido en el acto mismo de adulterio.</p> <p>⁵ En la ley Moisés nos ordenó apedrear a tales mujeres. ¿Tú qué dices?</p> <p>⁶ Con esta pregunta le estaban tendiendo una trampa, para tener de qué acusarlo.</p>	<p>- En la PMA estos versículos introducen el escenario del encuentro y el conflicto entre Jesús y sus contradictores, quienes acusan a la mujer, le colocan en medio del conflicto y gestan una trampa a Jesús. La mujer se ve enfrentada a sus acusadores y es acusada delante de Jesús.</p>	<ul style="list-style-type: none"> • El comienzo del Conflicto. Los escribas y fariseos llevan a la mujer al templo (3) • Presentaron su caso ante Jesús (4) • La Ley ordena la lapidación, ¿qué dices Jesús? (5) • La Ley o la Justicia. No es la preocupación de los escribas y fariseos (v. 6a)
--	--	---	--



²⁰ —Estás endemoniado —contestó la multitud—. ¿Quién quiere matarte?

²¹ —**Hice un milagro y todos ustedes han quedado asombrados...**

²³ Ahora bien, si para cumplir **la ley de Moisés** circuncidan a un varón incluso en sábado, **¿por qué se enfurecen conmigo si en sábado lo sano por completo?**

²⁴ No juzguen por las apariencias; juzguen con justicia.

²⁵ Algunos de los que vivían en Jerusalén comentaban: « **¿No es éste al que quieren matar?...**

³⁰ **Entonces quisieron arrestarlo**, pero nadie le echó mano porque aún no había llegado su hora...

³² Los fariseos..., y junto con los jefes de los sacerdotes **mandaron unos guardias del templo para arrestarlo...**

³⁶... **¿Qué quiso decir con eso de que “me buscarán, pero no me encontrarán”, y “adonde yo esté no podrán ustedes llegar”?**»

<p style="text-align: center;">LA DEFENSA</p> <p>(7.37-52)</p> <p>37 En el último día, el más solemne de la fiesta, Jesús se puso de pie y exclamó: — ¡Si alguno tiene sed, que venga a mí y beba!</p> <p>38 De aquel que cree en mí, como dice la Escritura, brotarán ríos de agua viva...</p> <p>40... Al oír sus palabras, algunos de entre la multitud decían: «Verdaderamente éste es el profeta.»</p> <p>41 Otros afirmaban: «¡Es el Cristo!» Pero otros objetaban: «¿Cómo puede el Cristo venir de Galilea?...</p> <p>46 — ¡Nunca nadie ha hablado como ese hombre! —declararon los guardias...</p> <p>50 ... Nicodemo, que era uno de ellos y que antes había ido a ver a Jesús, les interpeló:</p> <p>51 — ¿Acaso nuestra ley condena a un hombre sin antes escucharlo y averiguar lo que hace?</p> <p>52 — ¿No eres tú también de Galilea?</p>	<p>Pero Jesús se inclinó y con el dedo comenzó a escribir en el suelo</p>	<p style="text-align: center;">FASE DE CAPACIDAD</p> <p>- En el contexto del DT Jesús se presenta como un maestro y sabio, algunos le llaman Profeta y se admiran de su enseñanza.</p> <p>- En el gesto de inclinarse y escribir, Jesús le presenta como un maestro de Sabiduría, al no dejarse llevar por la intensión de los acusadores y esquivar la invitación a juzgar a la mujer.</p>	<p style="text-align: center;">C. Juan 8: 6b-8 La defensa</p> <ul style="list-style-type: none"> • Jesús se inclina y escribe en el suelo con su dedo (6b) • Los acusadores de Jesús entienden la acción de Jesús, pero continúan haciéndole preguntas (7a) • Jesús se pone de pie y se dirige a sus interlocutores directamente (7b) • Una vez más, Jesús se inclina y escribe en el suelo con los dedos (8).
--	---	---	--



<p>JUICIO Y TESTIMONIO (8.13-29)</p> <p>13 —Tú te presentas como tu propio testigo —alegaron los fariseos—, así que tu testimonio no es válido.</p> <p>14 —Aunque yo sea mi propio testigo —repuso Jesús—, mi testimonio es válido, porque sé de dónde he venido y a dónde voy...</p> <p>15... Ustedes juzgan según criterios humanos; yo, en cambio, no juzgo a nadie.</p> <p>16 Y si lo hago, mis juicios son válidos..</p> <p>17 En la ley de ustedes está escrito que el testimonio de dos personas es válido.</p> <p>18 Uno de mis testigos soy yo mismo, y el Padre que me envió también da testimonio de mí...</p> <p>20...Pero nadie le echó mano porque aún no había llegado su tiempo.</p> <p>21 De nuevo Jesús les dijo: —Yo me voy, y ustedes me buscarán, pero en su pecado morirán...</p> <p>26...Son muchas las cosas que tengo que decir y juzgar de ustedes...</p> <p>29... El que me envió está conmigo; no me ha dejado solo, porque siempre hago lo que le agrada.</p>	<p>7 Y como ellos lo acosaban a preguntas, Jesús se incorporó y les dijo: —Aquel de ustedes que esté libre de pecado, que tire la primera piedra.</p> <p>8 E inclinándose de nuevo, siguió escribiendo en el suelo.</p>	<p>FASE DE REALIZACIÓN</p> <p>- Se evalúa el testimonio de Jesús por sus contradictores. Jesús cuestiona el juicio de ellos. Jesús habla de la aprobación y defensa del Padre de su testimonio y actuación.</p> <p>- Jesús defiende a la mujer y a la vez desafía a sus acusadores. Se presenta nuevamente como un maestro sabio y justo.</p>	
--	---	--	--

<p>VALORACIONES (8.30-47)</p> <p>30 Mientras aún hablaba, muchos creyeron en él...</p> <p>40 —... Ustedes, en cambio, quieren matarme, ¡a mí,...</p> <p>46...! ¿Quién de ustedes me puede probar que soy culpable de pecado? Si digo la verdad, ¿por qué no me creen?</p> <p>47... Pero ustedes no escuchan, porque no son de Dios.</p> <p style="text-align: center;">CONDENACIÓN (8.48-59)</p> <p>48 — ¿No tenemos razón al decir que eres un samaritano, y que estás endemoniado? —replicaron los judíos.</p> <p>52...— ¡Ahora estamos convencidos de que estás endemoniado! —Exclamaron los judíos—...</p> <p>...¿Quién te crees tú?...</p> <p>58...—Ciertamente les aseguro que, antes de que Abraham naciera, ¡yo soy!</p> <p>59 Entonces los judíos tomaron piedras para arrojárselas, pero Jesús se escondió y salió inadvertido del templo.</p>	<p>9 Al oír esto, se fueron retirando uno tras otro, comenzando por los más viejos, hasta dejar a Jesús solo con la mujer, que aún seguía allí</p> <p>10 Entonces él se incorporó y le preguntó: —Mujer, ¿dónde están? ¿Ya nadie te condena?</p> <p>11 —Nadie, Señor. —Tampoco yo te condeno. Ahora vete, y no vuelvas a pecar.</p>	<p style="text-align: center;">FASE DE VALORACIÓN</p> <p>- Algunos judíos creen en Jesús y su enseñanza, otros le condenan, pero no atentan aún contra su vida ni le pueden tomar preso; Jesús puede salir por ahora del conflicto.</p> <p>- Los acusadores de la mujer se retiran. Jesús habla con la mujer y le expresa su solidaridad y le exhorta como maestro de sabiduría.</p>	<p>D. Juan 8: 9-10 La salida</p> <ul style="list-style-type: none"> • Los acusadores se van y la mujer queda sola con Jesús (9). • La mujer evalúa e interpreta su propia situación (10). <p>E. Juan 8:11. Jesús responde a la mujer</p> <ul style="list-style-type: none"> • La mujer habla por primera vez (11a). • Jesús responde a la mujer (11b). • Se da misericordia, pero se espera pureza. Jesús finalmente da la respuesta planteada en el v. 5, “¿Qué dices?” (11c).
---	--	---	---

La vindicación de Jesús como un maestro o profeta de Sabiduría, en el contexto narrativo-discursivo de la Fiesta de los Tabernáculos, ahora es reforzada con la PMA como narrativa en donde se presenta una figura paralela a la de Jesús, que podríamos llamar un alterego,



la mujer sorprendida en adulterio³⁷. La mujer, al igual que Jesús, es juzgada por su acto en contra de la Ley, la moral de la familia y la comunidad. La mujer, al igual que Jesús, es confrontada en juicio público; se busca que sea sentenciada al castigo que puede llevarla a la muerte para saldar su falta. La mujer es defendida por Jesús y Jesús es defendido por el Padre y su testimonio. La mujer es liberada del castigo y su culpa, Jesús será liberado por Dios después de pasar por la muerte, en la resurrección de su cuerpo. Los que buscaban sus condenas y castigo son descubiertos en sus intenciones y se muestran como injustos ante la opinión pública; se habían equivocado al juzgar injustamente tanto a la una como al otro.

El relato de la mujer sorprendida en adulterio presenta a sus lectores de las comunidades cristianas un relato paralelo a la historia misma de Jesús. Como alterego de Jesús, su función es mostrar en un *performance*, como ya se ha mencionado, la situación misma de Jesús. La mujer se convierte en símbolo³⁸ de Jesús; representa al Maestro perseguido y acusado de ser hereje. Como símbolo evoca³⁹ un pasado común, tanto para los protagonistas de la narración como para la comunidad que la lee; en ese sentido, una de las funciones del símbolo es anamnética, hacer memoria, recuperar y promover la memoria colectiva como parte de una identidad grupal y comunitaria. Así pues, Jesús y la mujer son juzgados por sus acciones por la jerarquía religiosa y social en su contexto narrativo y, seguramente, histórico. El

37 En el análisis narrativo se asemeja a un papel “figurante”. “Al contrario que los protagonistas, los figurantes se limitan a servir de telón de fondo; pueden ser individuales o colectivos: una muchedumbre, un habitante, uno que pasa... Personaje simple que desempeña un papel pasivo o casi pasivo (telón de fondo) en el relato” (Marquert, 2000, pp.98-99). Pero un alterego, aunque es un personaje pasivo, representa al protagonista en su destino; en alguna forma “toma su lugar” y representa un desafío para él.

38 “Simbolizar (verbo *symbolleinen*) significa etimológicamente reunir, juntar, símbolo (*symbolon*) como sustantivo, es un objeto partido, del cual cada participante guarda una de las partes, que luego al juntarse permite el reconocimiento y la restauración de la antigua amistad... El símbolo no es solamente un signo o una realidad sensible que nos remite a una experiencia vital o a otra realidad distinta; es una tercera, la significación o el sentido que permite que el signo remita a una realidad o experiencia diferente” (Reyes, 1997, p.45; resaltado nuestro).

39 “El símbolo tiene la fuerza educativa de e-vocar, con-vocar y pro-vocar: El símbolo e-voca. Esta función del símbolo consiste en la capacidad de hacer presente (evocar), recordar o reconstruir mediante la memoria, explícita o implícitamente, personal o colectiva, la tradición cultural o religiosa de un determinado grupo... Al evocar, el símbolo interpreta, recrea y actualiza la tradición (relectura), generando un proceso indefinido de interpretaciones sucesivas” (Reyes, 1997, p.89).

adulterio cometido en el ámbito de la vida de pareja, en la tradición judía, simboliza una acción en el ámbito religioso al hacer referencia a la idolatría y la blasfemia⁴⁰.

Luego, en el relato juanino (Jn. 10.31-39), Jesús es acusado de blasfemia por los judíos que le acosaban, y que le habían tendido la trampa anteriormente, y ahora quieren apedrearle, como intentaron con la mujer sorprendida en adulterio. En el texto del Profeta Jeremías, el tema del adulterio es recurrente y se relaciona con la infidelidad del pueblo para con Dios; en el reinado de Josías, tanto Israel como Judá fueron infieles y se prostituyeron tras dioses falsos, los ídolos de piedra y madera⁴¹. En Ezequiel 23 tenemos la historia de dos mujeres, Aholá y Aholibá, que se prostituyen y adulteran y que se hacen merecedoras del apedreamiento y que simbolizan, según el narrador, a Samaria y Jerusalén; el juicio de Dios, para el Profeta, tiene que ver con su infidelidad y violencia.

El SEÑOR me dijo: «Hijo de hombre, ¿acaso no juzgarás a Aholá y a Aholibá? ¡Échales en cara sus actos detestables! Ellas han cometido adulterio, y tienen las manos manchadas de sangre. Han cometido adulterio con sus ídolos malolientes, han sacrificado a los hijos que me dieron, y los han ofrecido como alimento a esos ídolos. (Ez. 23:36-37. NVI)

Hay un cambio en el uso del tema del adulterio-infidelidad en el EJ porque Jesús, quien es acusado de blasfemia contra Dios (Jn. 10-33-36), de ser infiel a Dios queriendo “pasar por Dios”, *ποιεῖς σεαυτὸν θεόν*, es también a quien quieren matar; por esa razón, Jesús mismo les confronta en tres oportunidades con sus intenciones asesinas (Jn. 7.19; 8.37, 40). Quienes aquí manchan sus manos con sangre son quienes acusan de adulterio-infidelidad a Jesús como a la mujer.

40 «Saca al blasfemo fuera del campamento. Quienes lo hayan oído impondrán las manos sobre su cabeza, y toda la asamblea lo apedreará» (Lev. 24:14. NVI). “El apedreamiento era la forma usual de ajusticiamiento de los hebreos (Ex. 19.13; Lv. 20.27; lc. 20.6; Hch. 7.58, etc.). Los testigos de la acusación (la Ley exigía la presencia de por lo menos dos) debían arrojar la primera piedra (Dt. 13.95) y después, si la víctima aún estaba con vida, los espectadores cumplían la sentencia, y el cuerpo era colgado hasta la puesta del sol (Dt. 21.23)” (Bruce, Marshal, Millard, Parker & Wiseman, 2003, p.78).

41 “Como Israel no tuvo ningún reparo en prostituirse, contaminó la tierra y cometió adulterio al adorar ídolos de piedra y de madera” (Jer. 3:9. NVI).



La mujer también es un alterego de la comunidad. El relato que sigue a la PMA en el EJ es la sanidad de un ciego de nacimiento (cap. 9). En este relato ha llamado la atención el término que designa el temor de los padres del ciego de ser expulsados de la Sinagoga (9.22), *ἀποσυνάγωγος γένηται*, expresión usada por el EJ en varias oportunidades (9.22, 12.42, 16.2)⁴² y que ha generado una serie de discusiones acerca de su constatación histórica.

En el centro de la controversia está la referencia en el Talmud Babilónico a la institución, por los rabinos en Yavnia, de la bendición contra los herejes (*Minim*)... una versión (siglo 13) de la bendición es: “que no haya esperanza para los conversos, y que deba todo *minin* perecer en el momento, y que deban todos los enemigos del pueblo de Israel ser cortados en dos, y que puedas arrancar y destruir el reino de la maldad, y quebrar y doblegar todos nuestros enemigos en nuestros días; bendito eres, oh Dios, quien quebró los enemigos e inclinó a los impíos”... Hirschberg nuevamente muestra que varias referencias a *Min* en el Talmud demuestran que *Min* se refiere a creyentes judíos y gentiles. Él reconoce que “ningún reporte talmúdico que trate con *Minim* puede ser trazado a una fecha antes de la última década de este siglo (el primer siglo c.e.). Pero en esta década hacen una repentina aparición en las controversias religiosas recordadas por la literatura talmúdica. Es en esta década que el rabino Gamaliel tomó drásticas medidas que hizo imposible para los *Minim* participar en los servicios de la sinagoga”. (Sudermann, 1994, pp.45-25, 48; traducción nuestra)

¿Qué tanto marcó estas decisiones las relaciones entre judíos y judeocristianos en esos finales del siglo I y los siguientes siglos? Seguramente no se puede generalizar sobre este tema, como en los otros relacionados con los primeros siglos del cristianismo, pero no se puede despreciar los pocos datos que se tienen al respecto para considerar que las relaciones pasaron por momentos de ruptura y tensión, aunque en otros momentos judíos y cristianos conjuntamente confrontaron y vivieron una misma suerte dentro del Imperio Romano, pues estos últimos fueron considerados como grupos judíos. Con el paso del tiempo, la ruptura y confrontación se hizo más profunda,

42 “El uso de Juan de *aposunagōgos* es único; éste no se encuentra en ninguna fuente Cristiana o Rabínica” (Sudermann, 1994, pág. 45)

por ejemplo a comienzos del siglo II con la “guerra de Bar Kokhba” la hostilidad se intensificó⁴³. “Justino (*I Apol.* 31,5-6) relata que los judíos sometieron a castigos crueles a los cristianos por no participar ni apoyar la revuelta contra los romanos (cf. Apocalipsis de Pedro 2,8-13)” (Álvarez, 2015, pp.383-384).

Con el paso del tiempo, la polémica se recrudeció y desembocó en la vituperación e insultos. Esta polémica la encontraremos en el Talmud y en los Midrashim. Jesús se constituirá en diana de las críticas judías. Así, se le considerará hijo de prostituta y de un carpintero (b. Sanh. 106a). Se le acusará de idolatría (b. Sanh. 107b; b. Sota 47a). (Álvarez, 2015, p.385)

Estas rupturas y conflictos van a afectar también las relaciones entre los judeocristianos y los cristianos gentiles, así como con los mismos judíos. “El libro de Ap 2,8-9, deja entrever un conflicto entre judíos cristianos y judíos no cristianos –los primeros se consideraban verdaderos judíos, aunque creían en el mensaje de Jesús-” (Álvarez, 2015, p. 384). Las comunidades judeocristianas estarían en el medio de los dos grupos y por lo tanto despreciados por ambos; eran los judíos heréticos, expulsados de las sinagogas y rechazados de las comunidades cristianas gentiles. Recordemos que en este grupo ubicamos el evangelio de los Hebreos en donde el relato de la PMA encuentra un antecedente, según ya se expuso. La mujer sorprendida en adulterio sería, en primer término, un alterego de las comunidades judeocristianas y posteriormente de las comunidades cristianas deudoras de la tradición juanina, en donde ya se generaliza en contra de los judíos la acusación de la persecución y las amenazas. Un texto que inicialmente se muestra contestatario y denunciante en contra de un sector judío, sus clases dirigentes y poderosas, se puede convertir con el tiempo en un texto discriminante y un “texto de odio”. Así...

...Con el tiempo se pasa a criticar y ridiculizar el judaísmo,... Las críticas y la polémica se recrudecerán entre los siglos III y IV. Estas polémicas contribuyeron a la desaparición del cristianismo judío, lo que agrandó aún más la brecha entre el judaísmo y el cristianismo.

43 “Según Eusebio, HE IV, 4, 1, tras la guerra judía del año 132 d.c. la presencia judía en la iglesia de Palestina había disminuido considerablemente. Como consecuencia de esta guerra, el cristianismo comenzó a convertirse mayoritariamente en gentil” (Álvarez, 2015, págs. 383, nota 6.).



Por su parte, la tradición rabínica, que era bastante crítica con Jesús y el cristianismo, se impuso configurando el cristianismo posterior. (Álvarez, 2015, p. 385)

En este sentido podemos plantear que el texto de la PMA, en un comienzo identificado con la tradición judeocristiana, quedó por fuera de la tradición cristiana mayoritaria y que luego es incorporado en dicha tradición; recordemos que el texto no aparece sólo en el EJ, como un texto que atestigua la separación con el judaísmo más ortodoxo, su interpretación de la Ley y algunas de sus tradiciones⁴⁴. Estas diferentes etapas, reflejadas en el EJ, las resume muy bien Franz Hinkelammert⁴⁵ (1998) en su texto sobre el “grito del sujeto”:

Juan, como judío, vive una etapa de transición. Hasta la destrucción del Jerusalén y del Templo los judíos cristianos eran mosaicos⁴⁶ cristianos, para los cuales el Templo era la casa de Dios. Eso se debilitó de modo progresivo por los conflictos dentro de las comunidades judías de las sinagogas, cuando la presencia de los judíos cristianos fue resistida por los judíos tradicionales. Pero no se rompió definitivamente antes de la destrucción del Templo... No obstante esa identidad de judío cristiano se quiebra después de la destrucción del Templo, cuando el judaísmo y el cristianismo surgen como dos religiones sin nación judía intermedia. Sin embargo Juan debe pertenecer todavía a las dos etapas. A partir de allí él interpreta sin duda el cristianismo desde el interior de la tradición mosaica. (p.132)

Un texto como la PMA que inicialmente muestra una actitud crítica de Jesús, y sus primeros seguidores (as), frente a las autoridades judías de su época, se convertiría en un texto en contra del judaísmo en el contexto de la confrontación posterior con el naciente cristianismo, pero con el surgimiento de la cristiandad el EJ alentó las actitudes antijudaicas dando paso así a convertirse en un “discurso de odio”; algo que no se desprende propiamente del texto juanino.

44 “La identidad grupal viene desarrollada por un espíritu corporativo que produce cohesión interna mediante la valoración de los rasgos positivos del grupo y la confrontación con los rasgos negativos que se proyectan sobre el «otro»” (Álvarez, 2015, p. 409).

45 Hinkelammert no es propiamente teólogo, sin embargo su aporte como filósofo y economista es valioso para una interpretación contextual y crítica del texto del EJ.

46 La expresión en el contexto se refiere a la tradición mosaica.

Juan difícilmente tiene una “enemistad hacia los judíos especialmente marcada”. Si la palabra judíos aparece en total setenta veces en el evangelio, de las cuales se refiere veinticuatro veces a los adversarios de Jesús, la relación parece equilibrada... De eso no sigue que la palabra (judíos) en Juan tenga de por sí un significado negativo. Además hay que tener en cuenta que tales clasificaciones esconden juicios cualitativos, y la cantidad de referencias negativas esta ya influenciada por la lectura antijudaica (posterior). (Hinkelammert, 1998, p.134)

Según Hinkelammert (1998) la lectura anti judaica del texto juanino va a brotar de la mano del surgimiento del Imperio Romano cristianizado, “es el poder del imperio cristiano el que origina esta lectura. La razón está en el hecho de que con el mensaje de Jesús sobre el sujeto viviente frente a la ley, no se puede hacer un imperio” (p.146)⁴⁷. Así,

Las interpretaciones de la perícopa *adulterae* participaron en este proceso: la historia adquirió un significado cada vez más antijudío a través de en un espectro de testigos de la antigüedad tardía y de la Edad Media temprana. Esta observación no se ofrece como prueba de un inevitable o inmutable antijudaísmo cristiano; El antijudaísmo cristiano fue tanto específico como históricamente situado. Aun así, la historia de transmisión de la perícopa *adulterae* puede apuntar a una naturalización de la retórica antijudía de tal manera que las acusaciones de acciones contra “los judíos”, independientemente de cómo se apliquen, podrían influir en la exégesis de los evangelios y la exégesis patristica independientemente de las tradiciones interpretativas compartidas. (Wright Knust, 2006, p. 493)

Sin embargo, hay que reconocer que la PMA muestra a Jesús replanteando la Ley Mosaica frente a la interpretación judía literal de la misma, sin pasarla por el tamiz de la realidad, ¿A quién se juzga? ¿Por qué se juzga? ¿Es ese juicio verdadero, justo, equilibrado? ¿A quién

47 “Pretenden estar dirigidos por el texto que revela el proceso del desconocimiento y están repitiendo ese mismo desconocimiento (ignorancia). Con los ojos fijos en el texto están haciendo de nuevo lo que el texto denuncia. El único medio de ir todavía más lejos en la ceguera consiste en repudiar como hoy se hace, no ya el proceso revelado por el texto y que se perpetúa paradójicamente bajo su sombra, sino el propio texto, declarando a ese texto responsable de las violencias cometidas en su nombre, acusándole de haber sido él el que ha reprimido la vieja violencia sólo a costa de desplazarla hacia nuevas víctimas” (Girard, 1982, p.204).



favorece? Son preguntas que no se harían quienes traen a la mujer delante de Jesús, ni quienes llevan a Jesús delante de Pilatos. La confrontación de Jesús a ese uso deshumanizante de la ley de Moisés le coloca en oposición, al parecer, de las principales autoridades judías en su momento, como después pone a las comunidades judeocristianas frente al judaísmo ortodoxo y al Imperio Romano. En la PMA “Jesús buscó superar los odios históricamente arraigados que habían causado que Israel se fracturara a lo largo de las líneas de separación de región, etnia y clase” (Callahan, 2005, p.165), mostrando una actitud diferente ante la mujer a quien no juzga, ni condena, sino que rescata y restaura.

La invitación de Jesús a la mujer, con la que termina la perícopa, *πορεύου, [καὶ] ἀπὸ τοῦ νῦν μηκέτι ἀμάρτανε* (Jn. 8:11 GNT), (continúa, y no peques nuevamente) puede parecer una orden desde una posición de autoridad, el verbo *πορεύομαι* es usado también en Jn. 4.50 y 20.17 con un sentido de “volver” con libertad para realizar algo importante; el término como imperativo está relacionado con un sentido de misión, “ir” (cf. Mt. 2.20; 8.9). Una mirada más radical plantearía una posición patriarcal en las palabras de Jesús pues de todos modos señala a la mujer como “pecadora”, sin embargo la misma expresión la encontramos en Jn. 5.14 con referencia al cojo sanado en el estanque y no para hacer referencia a un pecado específico del hombre sino como un llamado general a vivir conforme a Dios.

En ese sentido, la referencia en el EJ no necesariamente implica un juicio de parte de Jesús a la mujer; es más, él ya ha expresado que no le condena *οὐδὲ ἐγὼ σε κατακρίνω*⁴⁸. Por el contrario, entonces, la PMA termina mostrando la inocencia de la mujer y finalmente dejando la idea que la mujer ha sido acusada falsamente, esta perspectiva está en consonancia con una parte de la memoria alrededor de la historia. Por ejemplo, en el texto de Papías, citado por Eusebio, se

48 Una expresión similar se encuentra en un evangelio apócrifo, el Proto-evangelio de Santiago, datado del siglo II, en donde se defiende la no culpabilidad de María. “Vehemently declaring their innocence, the holy couple submitted to an ordeal designed to uncover any possible *porneia*, drinking a concoction that would reveal their transgression if guilty or, conversely, demonstrate their innocence. When they passed the test, the priest declared, “If the Lord God has not revealed your sins, neither do I judge/condemn you” (PI 16.2). This statement directly parallels the judgment rendered by Jesus in the pericope adulterae” (Wright Knust, 2006, p.496).

plantea que la mujer es acusada falsamente⁴⁹, a diferencia del texto en la Didascalia Apostolorum⁵⁰. Mientras que la primera perspectiva es retomada por el texto juanino, la segunda lo es por autores como Jerónimo, Ambrosio y Agustín (Wriht Knust, 2006, p.495). Es decir, la lectura fundada en la “culpabilidad” ha primado sobre la de “no culpabilidad”, aunque de hecho es la lectura más complicada, pues una de las razones de objetar la credibilidad de la perícopa es que mostraría a un Jesús “condescendiente” con el pecado de la mujer.

Esta lectura de la falsa acusación también la encontramos en un texto anterior que forma parte de la tradición griega del texto del profeta Daniel conocido como la historia de Susana. En la historia dos jueces judíos ven a Susana, una bella mujer, que se bañaba en su jardín y se obsesionan con ella. Como Susana rechazó sus pretensiones sexuales, los jueces la acusaron falsamente, ante un tribunal, de adulterio. Susana fue condenada a muerte, pero cuando se encaminaba al lugar para ser ejecutada, Daniel entra en escena y pide que se examinara de nuevo el juicio. Daniel interrogó por separado a los dos jueces y demostró la inocencia de Susana debido a las contradicciones de sus relatos, los dos jueces fueron ejecutados y Daniel fue reconocido como alguien justo y sabio. Ese día los hombres fueron juzgados “se hizo conforme a la ley de Moisés y fueron ejecutados, de ese modo se salvó aquel día la sangre inocente”, *ποιῆσαι κατὰ τὸν νόμον Μωυσῆ καὶ ἀπέκτειναν αὐτούς καὶ ἐσώθη αἷμα ἀναίτιον ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ* (Sut. 1:62 LXT)⁵¹.

Finalmente la mujer, absuelta de la falsa condena, es invitada por parte de Jesús a continuar la vida con la capacidad de decidir sobre ella misma y su actuar, sin condición mayor que la de ser una sujeto libre frente a la ley, cuando ésta no promueva la vida sino la muerte. Tal libertad es la que va a caracterizar las comunidades judeocristianas y cristianas posteriores frente al judaísmo y al Imperio Romano, aunque después se cambie el asunto y se claudique a favor del Imperio.

49 Aquí se usa el participio aoristo pasivo *diablhqeshc* del verbo *diaballo* cuyo significado sería “presentar cargos con una intención hostil, ya sea falsamente o calumniosamente” (Arndt & Gingrich, 1979, p.181).

50 Ver los textos en nuestro artículo (Caicedo, 2019).

51 Ver también el texto en <http://www.textobiblico.com/apocrifos-anadiduras-a-daniel/>. Se sigue aquí la versión de Teodocio de la LXX.



4. La PMA en el contexto del surgimiento del cristianismo.

Adriana Destro y Mauricio Pesce distinguen tres períodos en el proceso del surgimiento del cristianismo (Aguirre, 2015, pp.39-41):

- El primero abarca desde el tiempo del ministerio de Jesús hasta el año 70, los seguidores (as) de Jesús están dentro del judaísmo, se van alejando poco a poco de sus ritos e instituciones, se comporta como una secta dentro del judaísmo y un movimiento misionero en la diáspora como un nuevo culto. Es una primera fase que se caracteriza por la formación del grupo en diferencia a la corriente religiosa mayoritaria (*forming*).
- El segundo período va desde el año 70 hasta los primeros decenios del siglo II (ca. 110-120) los seguidores (as) ya no pertenecen al judaísmo pero aún no constituyen el cristianismo, es un período intermedio, donde se escriben buena parte de los textos del NT, hay dispersión y pluralidad. La tensión con el judaísmo ortodoxo es muy fuerte y va creciendo la necesidad de autodefinición, frente al mismo así como a la sociedad grecorromana. La segunda fase se caracteriza tanto por las tensiones internas y con su entorno próximo (*storming*).
- El tercero período cubre buena parte del siglo II, hasta el siglo IV, es el tiempo en el que se constituye el cristianismo como entidad socio-religiosa, como una religión normativa para una buena parte de los creyentes, pero otros (as) van a quedar al margen de la corriente principal, como herejías. Se constituye una Iglesia ortodoxa y se definen los textos canónicos. En la tercera fase surgen normas que fijan el funcionamiento correcto del grupo (*norming*) y por la actuación del grupo que alcanza cierta madurez (*performing*).

Las comunidades juaninas, o joánicas, se sitúan en la segunda etapa, pero hunden sus raíces en la primera y se extienden hasta la tercera. Igualmente pasa con otros grupos judeocristianos como los Ebionitas y Nazarenos, que, a la postre, desaparecen frente a la iglesia Ortodoxa. Las comunidades cristianas, cuando han desaparecido los

primeros testigos de la predicación de Jesús y “descendientes” de esos testigos directos, enfatizan más en la memoria, como los “nietos”⁵².

En torno a los años 70 encontramos una generación cristiana especialmente interesada por reivindicar las tradiciones de Jesús, por recuperar esa memoria social que fundamenta la identidad propia del grupo cristiano al que pertenecían... después de un período de cuarenta años la memoria comunicativa, es decir la transmitida por los coetáneos a los acontecimientos, conoce una crisis y se plantea la necesidad de modificar las formas de transmitir la memoria. Es lo que Assmann denomina el paso de la “memoria comunicativa” a la “memoria cultural”. En este proceso la relación entre la trasmisión oral y la escrita se modifica rápidamente. Este proceso resulta clave en el proceso formativo del cristianismo. (Aguirre, 2015, p. 200)

Coincide, entonces, con el paso de la tradición oral a la tradición escrita, sin que la primera desaparezca, en el contexto del naciente judeocristianismo y de diferentes grupos de seguidores (as) de Jesús el Cristo⁵³. Dentro de estos grupos se identificaron los Ebionitas, Elca-saitas y Nazarenos. Estos grupos se caracterizaron por:

- Utilización de ciertos géneros literarios como la *didaje*, la recopilación de enseñanzas de material diverso, así como los “evangelios” y Apocalipsis.
- La citación del AT, los *testimonia*, como argumento de autoridad.
- La exégesis tipológica (*tupos*), la prefiguración, del AT.
- Suelen tener una práctica ascética rigorista con respecto a la comida, la sexualidad y el matrimonio (encratismo), la valoración de la castidad y virginidad⁵⁴.

52 En sicología social se observa que es la generación de los nietos la que muestra un interés mayor por la recuperación de la memoria histórica de los ancestros, principio formulado por Marcus L. Hansen, “Lo que los hijos desean olvidar los nietos desean recordar” (Aguirre, 2015, p. 200).

53 El “judeocristianismo” es un término de por sí complejo. En un principio puede significar los judíos “convertidos al cristianismo” o que se identificaban con el mensaje de Jesús el Cristo, después del año 70, se van constituyendo en grupos judíos marginales que toman distancia tanto del judaísmo rabínico mayoritario como de las comunidades cristianas, principalmente de influencia paulina, ubicadas en la diáspora.

54 Esta característica tendría relación con la forma en que PMA termina con la invitación de Jesús,



- La Cristología considera a Cristo como Palabra, *Logos*, visible de Dios, como mensajero-enviado, *ángeles*, como Justo o Sabiduría de Dios, *Hochma* חכמה, (Prov. 8:1).
- El Espíritu se ve como principio femenino.
- La escatología suele ser de corte milenarista.

Estos grupos se ubicaron principalmente en Siria⁵⁵ (EvMt, Santiago, Didajé, Odas de Salomón), Asia Menor (Apocalipsis, Montanismo), Egipto (Evangélicos y Carta de Bernabé) y en Roma (Carta de Clemente a los Corintios y el Pastor de Hermas) (Aguirre, 2015, pp.450-452). El evangelio de los Hebreos, en el cual encontramos antecedentes de la PMA, se puede relacionar principalmente con la comunidad llamada de los Nazarenos que vivían en Berea (Alepo), Siria, según Jerónimo (De viris 3), y con los Ebionitas. Estos son descendientes de grupos que se refugiaron en Pella, ribera oriental del río Jordán, después del 70, y que posiblemente usaron un texto Mateano en hebreo o arameo (Santos, 1999, p.30)⁵⁶. Los textos judeo-cristianos, como también el evangelio de Tomás, de carácter menos narrativo, nos pueden estar mostrando un Jesús como maestro de la “sabiduría de la vida”, así como la PMA se presenta como una “historia o relato de sabiduría” (Aguirre, 2015, p.253).

La recesión de la PMA en estos grupos tendría que ver con la conformación de una identidad propia, la mujer sería el alterego de la comunidad acusada de “herejía”, como la mujer del adulterio, por parte del judaísmo más ortodoxo conformado después de la destrucción del Templo, como ya se ha expuesto antes. La PMA sería una forma de ir

“no peques más” (μηκέτι ἀμάρτανε. Jn. 8:11).

55 En la zona de la Siria Oriental predominó el mundo rural, se hablaba el arameo o siríaco, su centro principal estaba en Edesa, al norte de Mesopotamia. Allí surge un cristianismo aramaico-judío, alrededor de la figura del apóstol Tomás y la ciudad de Edesa, pero que se diferencia de un judeo-cristianismo heterodoxo que profesan una cristología cercana a la juanina. Movimientos gnósticos de expresión griega, redacción final del EvTomás y María Magdalena.

56 Por eso algunos plantearon que el EvHeb es una ampliación de un proto-Mateo, así Epifanio († 403). Jerónimo lo traduce al griego y latín y lo considera mucho más que otros textos apócrifos en sus comentarios seguramente por su conexión con el proto-Mateo. “Los pocos fragmentos que nos han llegado provienen casi únicamente de las citas de Jerónimo” (Penna, 2012, p.406). El EvHeb y Ev. Ebionitas parecen representar un judeocristianismo radical, que no se incorporó a la corriente principal de la “gran Iglesia”.

conformando dicha identidad a la vez que hacer memoria del mensaje de Jesús frente a la Ley Mosaica y la tradición judía más ortodoxa. Jesús no hace, en la PMA, propiamente una reinterpretación de la Ley sino una crítica de la misma, no escribe en la arena una nueva ley sino una nueva historia⁵⁷, se presenta como un sabio con la libertad de cuestionar la Ley como insuficiente para dar cuenta de la realidad del sujeto puesto en cuestión, la mujer en primer lugar y los comunidades cristianas en un segundo plano.

En nombre de la Ley ahora se quiere tomar la vida del sujeto, martarlo; ante Pilato los sacerdotes judíos dicen. “Nosotros tenemos una ley, y según esa ley debe morir, porque se ha hecho pasar por Hijo de Dios —insistieron los judíos” (Jn. 19:7 NVI). Pareciera que la Ley se convirtió en el instrumento de juicio y control en manos de un poder con pretensiones hegemónicas como el sacerdotal. Para Jesús, por encima de la ley está el sujeto, aunque “Jesús reivindica este sujeto en nombre de la recuperación de la Ley mosaica... Al reivindicar la tradición de la Ley mosaica, pasa a reivindicar un sujeto universal que en esta tradición sin duda está implícito, pero que ahora resulta ser explicitado” (Hinkelammert, 1998, p.113). En la PMA es explicitado en la mujer. Muy seguramente para las comunidades judeocristianas, que seguían contemplando la Ley mosaica con criterio ético-sagrado, esta visión de Jesús llega a ser normativa y pasa a ser criterio interpretativo de la Ley. El y la sujeto, sobre todo, excluida, marginalizada y victimizada, pasa a ser criterio hermenéutico de la Ley y de la tradición judía.

Así, también, para las comunidades cristianas posteriores, ubicadas en el tercer período señalado y que están conectadas con el legado del EJ, la PMA tendría que ver, además del afianzamiento de la identidad de grupo, con la memoria del mensaje y propuesta incluyente de Jesús, donde la mujer encontró un espacio de libertad que no tenía en el contexto del siglo I. En un contexto en donde seguramente esta propuesta había empezado a entrar en crisis por la visión más patriarcal de la Iglesia, que a la larga termina imponiéndose sobre la perspectiva más incluyente. Para Jesús y sus discípulos y discípulas, la mujer se propone como un sujeto igual al hombre frente a Dios y a la Ley.

57 Llama la atención que sea el único texto en el NT en donde se dice que Jesús escribe, *καταγράφω*.



Para estas comunidades que rememoran la PMA como parte de EJ, la mujer es el alterego de una comunidad en conflicto con la iglesia más ortodoxa y no tan sólo con el judaísmo. El EJ retoma el valor de la mujer dentro de la tradición cristiana. La mujer que había sido parte fundamental del ministerio de Jesús no podía ahora ser marginada de la iglesia y su liderazgo como se ve reflejado en las cartas pastorales a Timoteo. En la primera carta a Timoteo se pone en cuestión la autoridad de la mujer para enseñar: “No permito que la mujer enseñe al hombre y ejerza autoridad, *ἀσθεντέω*, sobre él; debe mantenerse ecuánime, *ἡσυχία*” (1 Tim. 2:12, NVI), en silencio o en quietud; es decir, asumir una actitud pasiva. “A través del término *authentēin* se descubre principalmente la actitud negativa del autor de la carta con respecto a la autoridad femenina, pero se trasluce igualmente el posicionamiento de las mujeres que formaban parte de los líderes comunitarios hasta entonces” (Estévez López, 2015, p.535).

La posterior inserción de la PMA en el EJ, atestiguada por el códice Bezae a finales del siglo IV y comienzos del V, va a colocar la historia de la mujer en el contexto del conflicto de Jesús con las autoridades judías de su época, con lo cual se va a enmarcar la historia como parte de ese complot. Ahora, la mujer es alterego de Jesús, comparte con él la acusación de las autoridades judías, así como también su inocencia, según se planteó anteriormente. El texto en el EJ incluye también la acción de Jesús de inclinarse dos veces para escribir, *καταγράφω*, sobre la tierra; un gesto que dentro del contexto general del evangelio tiene un eco importante. En Jn. 20.30-31 y 21.24-25, donde se usa el verbo *γράφω* varias veces, se hace énfasis en la importancia de la tradición escrita para las comunidades juaninas como un paso más en el afianzamiento de la tradición oral y en la identidad de las mismas. En ese sentido que Jesús haya escrito, aunque lo haya hecho en la tierra, resuena en sus oídos como una forma de justificar dicha tarea.

Ese gesto de Jesús adquiere un valor simbólico en el contexto del conflicto con las autoridades judías, pues escribir es una acción de autoridad, no cualquiera escribe, no tan sólo porque no pueda sino porque no debe hacerlo. El gesto puede evocar la situación en que Daniel es llamado para descifrar lo que Dios escribe en la pared del palacio del rey Belsasar (Dn. 5.1ss), donde el juicio de Dios se revela al

monarca “enviando una mano que escribe”, διὰ τοῦτο ἐκ προσώπου αὐτοῦ ἀπεστάλη ἀστράγαλος χειρὸς καὶ τὴν γραφὴν ταύτην ἐνέταξεν, (Dan. 5:24 LXT) y que luego el Profeta interpreta. Así, “desde la perspectiva de la intención del autor, este fenómeno puede ser etiquetado como la función simbólica o retórica de la escritura, la producción de documentos en culturas donde la palabra escrita tiene especial peso o autoridad” (Thatcher, 2006, p.37). Tal peso o autoridad sería más entendible en el contexto de los siglos posteriores al siglo I, donde la tradición escrita dentro del cristianismo apenas comienza y va ganando un espacio de credibilidad.

La transición de una cultura oral a una escrita tomó tiempo, en el contexto de los imperios griego y romano, aunque había ya una proliferación de textos escritos, éstos eran vistos con cierta reserva. Sócrates, en el texto de los Diálogos de Platón, narra un mito sobre el origen de las letras de mano del dios Theuth presentadas ante el rey Egiptio, así: “Este conocimiento. Oh rey, hará más sabios a los egipcios y más memoriosos, pues se ha inventado como un fármaco de la memoria (*μνημης φαρμακον*) y de la sabiduría”, cosa que el rey recibe con cierta prevención pues ve que las letras pueden llevar a los humanos a “descuidar la memoria” (Platón, 1988, p.430)⁵⁸. El texto escrito debe ir ganando el espacio en medio de una cultura oral y donde la mayor parte de los habitantes no podían leer.

Uno puede imaginar una similar necesidad funcional en los orígenes de los Evangelios (y sus hipotéticas fuentes literarias): textos escritos ayudaron a los primeros cristianos a recordar información tradicional acerca de Jesús, y de tal modo preservar su memoria en contra de las vicisitudes de la amnesia y la oralidad y salvaguardando los datos que fueran críticos para dar continuidad a la existencia como comunidad. (Thatcher, 2006, p.15)

En este sentido, “el carácter de un sistema religioso puede estar fundamentalmente determinado por la escritura y por una ‘mentalidad literaria’, aún en situaciones donde muy pocos de los practicantes de esta religión sean ellos mismos letrados” (Beard, 1991, p.39). Den-

58 Esta doble posibilidad del texto escrito, a favor como en contra de la memoria, estaría presente en la expresión griega *φαρμακος* que puede significar tanto medicina como veneno (Arndt & Gingrich, 1979, p.854).



tro del contexto del Imperio Greco-Romano, los judíos dieron una especial “significancia simbólica” a los textos escritos, “Juan, como un judío viviendo en el Imperio Romano, debió haber sido consciente (al menos intuitivamente) que un evangelio escrito no debía sólo preservar la memoria sino también contendría una gran fuerza retórica que la mera suma de su contenido” (Thatcher, 2006, p.39), esto podemos extenderlo a la comunidad juanina.

En parte de la tradición, acerca de PMA, se ha propuesto “descifrar” lo que Jesús pudo haber escrito en la tierra. Por ejemplo Jerónimo, en su texto “Contra Pelagio”, interpreta que Jesús escribió los pecados de quienes acusaban a la mujer, a los cuales nombra como pecados mortales, y menciona al profeta Jeremías: “El que se aparta de ti quedará como algo escrito en el polvo” (Jer. 17:13, NVI)⁵⁹. Wright Knust (2006) traduce parte del comentario de Jerónimo, así:

Jesús usó su dedo para inscribir una acusación divina en el suelo— indica que Jesús/Dios había sellado su condenación ordenada divinamente (y proféticamente). Yuxtaponiendo el conocimiento divino y la misericordia de Jesús con su deficiente autoconocimiento y crueldad, eleva a Jesús mientras menosprecia a sus oponentes. Jesús sabía lo que estaban pensando, lo que habían hecho y lo que harían. Aun así, él muestra misericordia hacia la mujer y hacia ellos. (p. 512; traducción nuestra)

Independiente de lo que Jesús escribiera en la tierra, es el gesto simbólico lo que nos interesa. Jesús cuestiona la ley si ésta lleva a la muerte del sujeto, tanto como a quienes la usan para matarlo. La expresión en Juan para referirse a Moisés como quien ordena la ley no es de por sí negativa; en Jn. 1.45 se plantea que “en la ley Moisés escribió” acerca de Jesús. Esta función de mediación de Moisés permite tomar una distancia para la crítica de la ley por parte de Jesús y del EJ; así, el “evangelio” de Jesús se presenta como una nueva forma de interpretar la ley desde la perspectiva de la vida del sujeto y no de su muerte. Es el evangelio que ahora se escribe en la tierra, en el corazón del ser humano, y no en tablas. El ser humano es tierra, donde escribe

59 Pelag 2.17.20–23 (CCL 80:76): “*At Iesus inclinans digito scribebat in terra: eorum uidelicet qui accusabant, et omnium peccata mortalium, secundum quod scriptum est in Propheta: Relinquentes autem te, super terram scribantur*”.

Jesús su evangelio, y luego lo hace la comunidad por la predicación de su evangelio. En esta perspectiva lo plantea Jerónimo (1962):

Porque si la ley, dada por mano de mediador, fue escrita por el dedo de Dios (*digito Dei*), y lo que estaba llamado a la desaparición fue glorioso, cuánto más ha de escribirse por el Espíritu Santo, valiéndose de mi lengua, el Evangelio, destinado a permanecer.(p.595)

La crítica de Jesús a sus contemporáneas tiene que ver con lo que hoy se puede llamar una violencia simbólica, es decir, una violencia que, a diferencia de la violencia física, cuesta a veces percibir y cuestionar, pues se naturaliza a partir de las relaciones sociales reconocidas en un contexto determinado. Al respecto plantea Bourdieu (2000)

Y siempre he visto en la dominación masculina, y en la manera como se ha impuesto y soportado, lo mejor de aquella sumisión paradójica, consecuencia de lo que llamo la violencia simbólica, violencia amortiguada, insensible, e **invisible para sus propias víctimas, que se ejerce esencialmente a través de los caminos puramente simbólicos** de la comunicación y del conocimiento o, más exactamente, del **desconocimiento**, del reconocimiento o, en último término, del sentimiento. Esta relación social extraordinariamente común ofrece por tanto una ocasión privilegiada de entender la lógica de la dominación ejercida en nombre de un principio simbólico conocido y admitido tanto por el dominador como por el dominado, un idioma (o una manera de modularlo), un estilo de vida (o una manera de pensar, de hablar, o de comportarse) y, más habitualmente, una característica distintiva, emblema o estigma, cuya mayor eficacia simbólica es la característica corporal absolutamente arbitraria e imprevisible, o sea el color de la piel. (pp.11-12; resaltado nuestro)

Es pues el desconocimiento lo que prima en la historia de la PMA, y lo que ha primado en la historia de nuestras sociedades, el desconocimiento de los otros u otras diferentes al nosotros. Se ha planteado que la memoria social construye identidad colectiva, y viceversa, pero se trata de una identidad que no puede desconocer otras identidades y otras memorias. El intento de hegemonizar y absolutizar la identidad colectiva trae consigo el ejercicio de la violencia simbólica y también material y concreta.



Dentro de los caminos de dicha violencia simbólica tenemos el elaborado a partir de la religión. En el caso de la PMA este camino se expresa a partir de la interpretación y ejercicio de la ley Mosaica; hoy se expresa a partir de interpretaciones del texto bíblico como de estructuras marginalizadoras y excluyentes de la mujer. Para las mujeres, tal ejercicio, se puede convertir en algo natural y aceptado. En el caso del texto que se ha analizado, la mujer no puede hablar, no puede defenderse frente quienes le acusan, a ella sólo se le conoce su voz en la narrativa cuando Jesús le pregunta. ¿Habrán hecho lo mismo quienes le acusaron? Probablemente no, y si lo hicieron de nada serviría.

Desde las críticas feministas “se elaboró el concepto de «patriarcado», con el que se hacía explícita la existencia de un sistema de dominación basado en el sexo-género e independiente de otros sistemas de dominación” (De Miguel Álvarez, 2017, p.37). Kate Millett (1975) lo planteó así:

Al igual que otras ideologías dominantes, tales como el racismo y el colonialismo, la sociedad patriarcal ejercería un control insuficiente, e incluso ineficaz, de no contar con el apoyo de la fuerza, que no solo constituye una medida de emergencia, sino un instrumento de intimidación constante. (p.58)

La PMA nos muestra cómo funciona una sociedad patriarcal y, también, cómo Jesús, conforme a la memoria de las comunidades se-guidoras, se sale de su esquema y lógica proponiendo así una alternativa a la violencia simbólica que opera en ella. En este sentido, que valioso es que esta perícopa se haya “rescatado” de la tradición oral, o escrita, e incluida luego en el EJ.

A manera de conclusión

La perspectiva de la memoria social ha permitido un acercamiento a la PMA más allá de las dificultades que presenta el hecho de ser un texto tardío en el EJ. La crítica textual nos deja a mitad de camino en ese análisis y esquivamos dos preguntas fundamentales en el análisis del texto: ¿Por qué razón el texto lo tenemos hoy en el EJ? y ¿obedece el texto a una tradición anterior al EJ y que puede recoger una historia ligada a Jesús en su propio tiempo? Pues bien, los acercamientos desde

los aportes de la memoria social y colectiva recogen estas inquietudes e intentan darles respuestas.

En este artículo, que es el segundo de una investigación sobre la PMA, se planteó desde el comienzo la importancia cada vez más creciente de los aportes de los estudios de la memoria para la disertación sobre los textos bíblicos. Principalmente se ha planteado lo referente a la relación de la tradición oral con la tradición escrita en el contexto del siglo I y posteriores. En el contexto de la formación del NT estas dos tradiciones se superponen y complementan; es más, la segunda debe abrirse paso en una sociedad en donde la primera tiene una relevancia que hoy ya no tienen en nuestra sociedad moderna, o posmoderna. La memoria juega un papel constitutivo de ambas y a la vez un papel mediador entre ambas.

Se exploró también la relación entre la memoria y la identidad de las comunidades, en su vida y constitución como un grupo social definido y diferenciado de otros grupos. En este sentido la PMA puede reflejar diferentes momentos de la vida de las comunidades creyentes de los primeros siglos, inicialmente de comunidades judeocristianas y luego de comunidades cristianas que han hecho una ruptura definitiva con el judaísmo, por lo menos con un judaísmo ortodoxo. La interpretación y valor del texto de la PMA pudo haber tenido diferentes razones para ser conservado, tanto en la tradición oral y escrita, en diferentes momentos de los primeros siglos del cristianismo, pero en todas ellas se puede ver algo de la relación entre comunidades, texto y contexto.

Las comunidades memorizan, porque les interesa hacerlo, éste o aquel aspecto de la vida de Jesús en relación con su realidad así se diferencie de lo que otra comunidad haya priorizado e interpretado del texto. En la narración, como la tenemos hoy en el EJ, se han superpuesto esos intereses y relecturas de la historia, pues la memoria es creativa (la “historia inventada”) a la vez que conservativa (la “historia auténtica”) y es, en todo caso, dinámica.

Desde la perspectiva de la memoria social los textos narrativos, como es el caso de la PMA, pueden mostrar elementos más inestables, cambiantes, que otros en su transmisión. En el recorrido que se ha hecho en el análisis de la historia de la mujer acusada de adulterio, y



este giro es intencional, podemos notar algunos de estos elementos si tenemos en cuenta una versión, o varias, anterior de la narración en el EJ. La tradición detrás de la PMA, como se conoce después, puede variar en algunos elementos, mientras conserva otros, en la medida en que se relaciona con el contexto propio de las comunidades que la acuñan. En el caso de la redacción tardía en el EJ se puede notar el énfasis en la confrontación de Jesús con los judíos, especialmente las autoridades judías, y cómo se entrelaza con la historia de la mujer en el contexto de lo que se conoce como el “Discurso de los Tabernáculos”. Dicha variación se muestra comprensible desde la mirada de la memoria social y su papel en la construcción de identidad colectiva.

Poder “introducir” la PMA en una redacción muy posterior del EJ no es ajeno a su carácter como evangelio pues, en el contexto del EJ, la tarea de memorizar se ve como una acción permanente del Espíritu y un resultado de su fe comunitaria, en una perspectiva más abierta y amplia que en los sinópticos. Para el EJ la memoria de Jesús es una compleja y permanente combinación de testimonio, *μαρτυρεω*, fe y tradición; una compleja “reconfiguración” de las experiencias y el legado del pasado, una labor sinérgica en el “presente” de las comunidades. Por lo tanto, el texto escrito no se presenta como algo clausurante de la memoria sino parte de ella, cumpliendo una función fundamentalmente retórica y de realización para la comunidad.

Así pues, la PMA dentro del contexto del DT en el EJ deja ver una doble historia en donde la mujer es un alterego, un símbolo, primeramente de Jesús y luego de la comunidad. Jesús se presenta como un Maestro de Sabiduría capaz de confrontar a sus acusadores, y de paso a quienes incriminan falsamente a la mujer, y su uso de la ley como argumento para la muerte del sujeto, y no para su redención. La condenación se convierte en condenación del sujeto por medio de la ley Mosaica, por lo menos en la forma en que las autoridades judías la usan, y se devuelve a sus acusadores. Como la mujer, Jesús es acusado de “adulterio”, de infidelidad a la Ley, de blasfemia, pero él muestra que quienes en últimas son infieles son quienes les acusan, a él y a la mujer, pues no ven más allá de la Ley, no ven al sujeto que clama; usan su poder religioso para justificarlo y sacrificarlo. Esta visión paralela, entre la situación de Jesús y la de la mujer, compartida

por el EJ y sus comunidades se puede entender mejor desde la perspectiva de la memoria social y colectiva.

La mujer se muestra también como alterego de la comunidad, en paralelo con el texto del ciego curado por Jesús, pues la comunidad es también censurada, acusada, por quienes han visto la ruptura de parte de las comunidades judeocristianas, inicialmente, y cristianas finalmente. Lo cual también advierte cómo el texto puede convertirse en un “discurso de odio” en siglos posteriores, usando el texto como se usó la ley, para aniquilar al sujeto. En últimas, el texto muestra a un Jesús que busca superar los odios y la violencia simbólica que se ejerce frente a la mujer por parte de las autoridades religiosas. En este sentido, nos inclinamos por interpretar el gesto de las autoridades religiosas como una falsa acusación de la mujer, a la cual Jesús no se une y se rehúsa.

Esta es una interpretación, como se mostró, asumida por algunos comentaristas del texto así como también recoge una tradición de narraciones anteriores al cristianismo. Finalmente, en ese gesto simbólico de Jesús de escribir en la tierra, independiente de lo que escribió, se compararía con el gesto de Moisés quien “escribe” o porta la ley “escrita” para el pueblo judío. Ahora Jesús plantea, según el EJ, un evangelio que rescata y defiende al sujeto frente a la Ley y el poder que lo aplasta, o a la sujeto, y lo escribe en la tierra, en el corazón y en la memoria del ser humano y, principalmente, de las comunidades creyentes.

La relectura de los textos bíblicos a partir de categorías sociológicas nos permite entenderlos como parte de una dinámica social y cultural propia, al leerlos hoy, debemos captar su potencialidad y el aporte que hacen para nuestra sociedad en donde encontramos puntos comunes con esa condición del texto, aunque guardando las diferencias. Sin embargo, la tarea persiste, pues muchas veces los textos bíblicos se siguen usando para justificar la marginalización y las violencias contra otros y otras. En este sentido, propone Lidia Rodríguez (2017) “ante nosotras se encuentra el reto de producir nuevos efectos liberadores de los textos bíblicos, frente a estos efectos represores y deshumanizadores que la teología tradicional ha producido en la historia” (p.56).



Nos queda el desafío, de entender cómo una perícopa como la PMA, habla a una sociedad en donde no se supera el patriarcalismo y la violencia simbólica y material en contra de las mujeres. Tristemente, se puede ver cómo sigue en aumento la violencia contra la mujer en el contexto de los hogares y la sociedad en general; da tristeza pensar que los hogares no sean los sitios más seguros y libres de cualquier forma de violencia contra la mujer, así como contra los niños y las niñas. Entristece, también, una sociedad indolente y permisiva frente a dicha violencia, donde las leyes y autoridades se hacen pesadas y lentas para frenar los casos de feminicidios que siguen siendo cada vez más frecuentes⁶⁰.

Referencias

- Aguilar, P. (2008). *Políticas de la Memoria y Memorias de la Política*. Madrid: Alianza.
- Aguirre, R. (2015). *La Memoria de Jesús y los Cristianismos de los orígenes*. Estella: Verbo Divino.
- Aguirre, R. (2015). La segunda generación y la conservación de la memoria de Jesús: el surgimiento de los evangelios. En R. A. (ed), *Así empezó el cristianismo* (pp. 195-254). Navarra: Verbo Divino.
- Álvarez, D. (2015). El Cristianismo en el Imperio Romano (sigos I-II). En R. A. (ed.), *Así empezó el cristianismo* (pp. 379-426). Navarra: Verbo Divino.
- Arndt, W., & Gingrich, F. W. (1979). *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*. Chicago: The University of Chicago.
- Assmann, J. (2008). *Religión y Memoria Cultural: Diez estudios*. Buenos Aires: Limod.

60 “En el mes de julio de 2020 en Colombia se cometieron 50 feminicidios, en 18 departamentos de los 32 se registró por lo menos un feminicidio lo que representa el 52% del territorio nacional. Tres departamentos tienen mayor registro: Valle del Cauca registró (10) feminicidios, tiene el mayor número de registros en este mes, seguido por Antioquia con (8) feminicidios, Cauca con (7) y Huila (4)” (Observatorio Feminicidios Colombia, 2020, p.6). Estas cifras se dan en el contexto del confinamiento en casa por la pandemia del COVID-19.

- Balz, H., & Schneider, G. (1990). *Exegetical Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Beard, M. (1991). Writing and Religion: Ancient literacy and the function of the written word in Roman Religion. En M. B. (ed.), *Literacy in the Roman World*. Michigan: Ann Arbor.
- Berger, P. y Luckmann, Th. (1995). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bernabé, C. (2015). Las comunidades joánicas: un largo recorrido en dos generaciones. En R. A. (ed.), *Así empezó el cristianismo* (pp. 293-340). Navarra: Verbo Divino.
- Beuchot, M. (2004). *Hermenéutica, Analogía y Símbolo*. Querétaro, México: Herder.
- Bosqued, D. (2019). *Performance Criticism como propuesta hermenéutica del Nuevo Testamento: Análisis y evaluación*. *Davar-Logos*, XVIII(1), 61-81.
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Bruce, F., Marshal, I., Millard, A., Parker, J., & Wiseman, D. (2003). *Nuevo Diccionario Certeza*. Barcelona: Certeza Unida.
- Burge, G. (2011). *JUAN, del texto bíblico a una aplicación contemporánea*. *NVI, Comentarios bíblicos con aplicación*. Zondervan.
- Burke, P. (2011). *Formas de Historia Cultural*. Madrid: Alianza.
- Caicedo, R. (2019). Evangelio de Juan y el papel de la memoria social. *Kronos*, pp. 35-76.
- Callahan, A. D. (2005). The Gospel of John as people's history. En R. H. (ed.), *Christian origins* (págs. 162-176). Minneapolis: Fortress.
- Carrillo, M. (2008). *Identidades narrativas y memoria social, experiencias de juventud (tesis especialización)*. Bogotá: UPN.
- Cesarea, E. d. (s.f.). *Historia Eclesiástica, libro III*. Bibliotheca Patristica.



- Chandler, D. (1998). *Semiótica para principiantes*. Quito: Abya Yala.
- Cinnirela, M. (1998). Exploring temporal aspects of social identity: the concept of possible social identities. *European Journal of Social Psychology*, 28, 227-248.
- Cory, C. (1997). Wisdom's rescue: A new reading of the Tabernacles discourse (John 7:1-8:59). *Journal of Biblical Literature*, 95-116.
- De Miguel Álvarez, A. (2017). El Proceso de redefinición de la violencia contra las mujeres: de drama personal a problema político. En A. B. (ed.), *Caín, ¿Dónde está tu hermana?, Dios y la violencia contra las mujeres* (pp. 25-46). Navarra: Verbo Divino.
- De Wit, H. (2010). *En la dispersión el Texto es Patria*. San José: UBL.
- Dunn, J. (2003). *Jesus remembered*. Grand Rapids: Eerdmans pub. comp.
- Dunn, J. (2014). *Del Evangelio a los Evangelios*. Bogotá: San Pablo.
- Eck, V. (2015). Memory and historical Jesus studies: Formgeschichte in a new dress? *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, 71(1), 10. doi:doi:10.4102/hts.v71i1.2837
- Epp, E. J. (1999). The multivalence of the term "Original Text" in New Testament Textual Criticism. *The Harvard Theological Review*, 92(3), 245-281.
- Erl, A. (2012). *Memoria Colectiva y Culturas del Recuerdo*. Bogotá: UNIANDES.
- Esler, P. (2005). Collective memory and Hebrews 11: Outlining a new investigative framework. En A. K. Thatcher, *Memory, tradition and Text* (págs. 151-171). Atlanta: SBL.
- Estévez López, E. (2015). Las mujeres en los orígenes cristianos. En R. A. (ed.), *Así empezó el cristianismo* (pp. 481-548). Estella: Verbo Divino.
- Fentress, J. y Wickham, Ch. (2003). *Memoria Social*. Madrid: Cátedra.

- Gaborit, M. (2006). "Memoria histórica: Relato desde las víctimas"
Vol. 2, No. 6. *Pensamiento Psicológico*, 2(6), 7-20.
- Girard, R. (1978). *Des choses cachées depuis de la fondation du monde*. Paris: Bernar Grasset.
- Girard, R. (1982). *El Misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica*. Salamanca: Sígueme.
- Gramsci, A. (1975). *Cuadernos de la Cárcel. Tomo 5*. México: Era.
- Guijarro, S. (2008). Memoria cultural e identidad de grupo en el Documento Q. En C. G. Carmen Bernabé, *Reimaginando los orígenes del Cristianismo* (pp. 193-218). Estella: Verbo Divino.
- Halbwachs, M. (1992). *On collective memory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Halbwachs, M. (2004). *Los Marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos.
- Hearon, H. (2005). The Story of "the woman who anointed Jesus" as social memory: A methodological proposal for study of tradition as memory. En A. K. (eds), *Memory, tradition and text* (pp. 99-118). Atlanta: SBL.
- Hinkelammert, F. (1998). *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*. San José: DEI.
- Hispano, P. L. (2003). *Evangelio de los Hebreos. Texto supuesto de un apócrifo perdido*. Madrid: EDIBESA.
- Jerónimo. (1962). *Cartas de San Jerónimo* (Bilingüe ed., Vol. I). (D. R. Bueno, Trad.) Madrid: BAC.
- Kelber, W. (1983). *The oral and the written Gospel*. Filadelfia: Fortress.
- Kelber, W. (2002). The case of the Gospels: Memory's Desire and the limits of Historical Criticism. *Oral Tradition*, 17/1, 55-86.
- Kelber, W. (2005). The works of memory: Christian origins as MnemoHistory-A response. En T. T. Alan Kirk, *Memory, traditions and text* (Vol. Semeia Studies 52). SBL.



- Kelber, W. (2006). The generative force of memory: Early Christian traditions as processes of remembering. *Biblical Theology Bulletin: A Journal of Bible and Theology*, 15.22.
- Kirk y Thatcher. (2005). *Memory, tradition and text: Uses of past in Early Christian* (Vol. 52). Semeia Studies.
- Klauck, H.-J. (2006). *Los evangelios apócrifos, una introducción*. Santander: Sal Terrae.
- Klinkerberg, J.-M. (2006). *Manual de semiótica general*. Bogotá: Fundación Jorge Tadeo Lozano.
- Kruger, M. J. (2012). *Canon revisited: Establishing the origins and authority of the New Testament Book*. Wheaton: Crossway.
- Marquerat, D. (2000). *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*. Santander: Sal Terrae.
- Mena, M. (2013). Palabra-Sabiduría símbolo del nuevo tiempo en Juan. En J. Bautista, M. Mena, M. B. Rodríguez, & F. Torres, *Perspectivas de inclusión en el Evangelio de Juan* (pp. 16-38). Bogotá: KairEd.
- Metzger, B. M. (2002). *A textual commentary on The greek New Testament* (4 revisada ed.). New York: United Bible Societies .
- Millett, K. (1975). *Política sexual*. México, D.C.: Aguilar.
- Observatorio Femicidios Colombia. (julio de 2020). *Boletín Nacional. Colombia. Vivas nos queremos*. Obtenido de observatoriofemicidioscolombia.org: <http://observatoriofemicidioscolombia.org/attachments/article/436/Bolet%C3%ADn%20Vivas%20Nos%20Queremos%20Julio%202020.pdf>
- Penna, R. (2012). *La Formación del Nuevo Testamento en sus tres dimensiones*. Estella: Verbo Divino.
- Peña, Roberto. Introducción y notas. (1999). Biblioteca de Patrística. *Jerónimo, Comentario al evangelio de Mateo*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Perry, P. (2019). Biblical Performance Criticism: Survey and Prospects. *Religions*, 10(117), 1-15. doi:10.3390/rel10020117

- Platón. (1988). *Diálogos III*. (L. I. E, Trad.) Madrid: Gredos.
- Portelli, H. (2003). *Gramsci y el Bloque Histórico*. (22 ed.). México: Siglo XXI.
- Pseudo Leví. (2003). *El Evangelio de los Hebreos*.
- Reyes, F. (1997). *Hagamos Vida la Palabra. Método de Lectura Bíblica*. Bogotá: CEDEBI.
- Ringe, S. H. (1999). *Wisdom's friends*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Rodríguez, L. (2017). Bajo el signo de la caída. la violencia contra las mujeres en la Biblia y sus efectos en el imaginario social. En A. B. (ed.), *Cain, ¿Dónde está tu hermana?, Dios y la violencia contra las mujeres* (pp. 47-85). Navarra: Verbo Divino.
- Rodríguez, Y. (2010). El Alba: la integración subalterna desde América Latina, una mirada Gramsciana de la Relaciones Internacionales. En M. H. (comps), *Librémonos de la Guerra. Segundo seminario internacional Antonio Gramsci 20*. Bogotá: UNIJUS.
- Sánchez, W. G. (09 de Mayo de 2018). *Jesús y la mujer adúltera, análisis exegético-teológico de Juan 7.53-8,11*. Obtenido de [https://es.scribd.com/: https://es.scribd.com/document/378699799/Jesus-y-La-Mujer-Adultera-pdf](https://es.scribd.com/:https://es.scribd.com/document/378699799/Jesus-y-La-Mujer-Adultera-pdf)
- Santos, A. D. (1999). *Los Evangelios Apócrifos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Schwartz, B. (2005). Jesus in first-century Memory- A response. En T. T. Alan Kirk, *Memory, Tradition and Text* (pp. 249-261). Atlanta: SBL.
- Snapp, J. (2014). The 2014 Pericope Adulterae. *Symposium at SEBTS* (págs. 1-15). Wake Forest: SEBTS. Obtenido de http://www.thetextofthegospels.com/2014/05/the-2014-pericope-adulterae-symposium_7.html
- Sudermann, R. (5 de mayo de 1994). The replacement pattern in the Fourth Gospel: A persecuted community confronts its past. *Tesis*. Boogtá: Pontificia Universiad Javeriana.



- Thatcher, T. (2006). *Why John wrote a Gospel. Jesus-Memory-History*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Tragan, P.-R., & Perroni, M. (2017). *Nadie ha visto jamás a Dios*. Navarra: Verbo Divino.
- Turner, H. T. (1986). *The social identity theory and intergroup behaviour*. Chicago: Nelson-Hall.
- Willker, W. (2011). *A textual Comentary on the Greek Gospel. Vol. 4b*. Obtenido de An Online Textual Commentary: <http://www.willker.de/wie/TCG/TC-John-PA.pdf>
- Wit, H. D. (2008). “Camino de un día” (Jonás 3,4) Jonás y la memoria social de los pequeños. *Theological Xaveriana*, 58(165), 87-126.
- Wright Knust, J. (2006). Early Christian re-writing and the history of the Pericope Adulterae. *Journal of Early Christian Studies*, 14(4), 485–536.
- Zambrano, C. (2006). *Memoria Colectiva y Comunidad Política*. Bogotá: UNIJUS.

CUERPOS

Bendito seas Señor por los cuerpos
Cuerpos fuertes, robustos, y delgados
Cuerpos altos y bajitos
Cuerpos negros, amarillos, blancos
Indios, mestizos y mulatos.
Cuerpos grandes y pequeños
Cuerpos masculinos y femeninos
Cuerpo tuyo, Jesús
Cuerpo mío, cuerpo de mi amado

Isorsa



El Conocimiento de Dios

Un análisis bíblico teológico del término Yada עדי

LUIS CARLOS RINCÓN OLAYA¹

Recibido: 03.08.2020 / Aprobado: 09.12.2020

Resumen

Este artículo es un análisis bíblico teológico del término *yadá` עדי yd* “conocer”, basado en Oseas 6:6. Es un aporte para la comprensión de lo que abarca el concepto de “conocimiento de Dios”; incluye un acercamiento y posible solución al antagonismo existente entre las diferentes maneras de acercarse: experimentar y saber, teniendo en cuenta que debe existir también una relación con la divinidad y proclamación de Dios a quien no le conoce.

Se pretende un análisis etimológico que se complementa con un acercamiento bíblico teológico para entender el “conocer” עדי yd a Dios y percibir que no hay una sola manera para acercarnos a ese conocimiento y, practicarlo como único camino no es suficiente en sí mismo si lo que se desea es un conocimiento tal como está contenido en el término objeto de estudio.

Palabras clave: Conocimiento, experiencia, intelecto, relación, proclamación.

1 Luis Carlos Rincón Olaya es profesor de la Unibautista en Biblia e idiomas bíblicos; aspirante a maestría



Abstract

This article is a biblical theological analysis of the *Yadah* term “knowing” based on Hosea 6: 6. It is a contribution to the understanding of what the concept of “knowledge of God” encompasses. It includes an approach and possible solution to the antagonism existing between the different ways of approaching: experiencing and knowing, bearing in mind that there must also be a relationship with divinity, and proclamation of God who does not know him.

An etymological analysis is intended, which is complemented by a biblical theological approach to understand “knowing” God and perceiving that there is no one way to approach that knowledge and practicing it as the only way is not sufficient itself if what you want is a knowledge as it is contained in the object of study term.

Key words: Knowledge, experience, intellect, relationship, proclamation.

Introducción

Oseas 6: 6, “porque misericordia quiero y no sacrificios y conocimientos de Dios más que holocaustos”. Oseas pertenece al siglo VIII en Israel, tiempo en el que había una excelente actividad litúrgica, una cantidad de animales gordos para el sacrificio, buenos grupos de alabanza y la ornamentación de los lugares de culto era inmejorable.

Justo en ese momento, el Señor le dice al pueblo: “misericordia quiero y no sacrificios y conocimiento de Dios más que holocaustos”. El acto litúrgico como tal no es suficiente para mostrar un adecuado conocimiento de Dios, debe ir acompañado de otros elementos que incluyen el concepto objeto de este estudio.

Por otro lado, el conocer a Dios incluye varios elementos que no se tienen en cuenta en su totalidad por el cristiano de base, lo que ha llevado a un antagonismo permanente en la manera de acercarse a la divinidad. Es necesario un aporte al alcance de todos (al teólogo y al cristiano de base) en pro de la solución de la confrontación existente.

Desarrollo de la temática

En el hebreo, el término *Yadá* tiene muchos significados, Alonso (1990) lo define como sustantivo y verbo en las diferentes estructuras:

saber, conocer,... percibir, observar, notar, advertir, fijarse en,... saber antes, prever, dar por supuesto,... Pi. Enseñar, señalar, indicar. Pu. Conocido, pariente, confidente, compañero. Hi. Mostrar, manifestar, dar a conocer, hacer saber, revelar, comunicar, indicar. Ho. Ser advertido, anunciado. Hitp. Darse a conocer. (p.306, 307, 308)

En el texto bíblico se usa con muchos matices: activos, pasivos, diferentes tiempos, con el ser humano como sujeto al igual que con diferentes objetos o situaciones que requieren ser conocidas, y es el término usado también para el conocimiento de Dios. Según Jenni y Westermann (1978), “está documentado en el AT en 1.119 pasajes (1.068 x en hebreo y 51 x en arameo). De éstos, 994 corresponden al verbo” (p.946). Evidentemente, en el presente trabajo solamente se tomará algunos casos que muestran los énfasis que se quieren analizar; es decir, el conocimiento (dentro de lo posible, si bien Dios es el totalmente otro) de la divinidad puesto que como se plantea en la obra antes mencionada “el verbo... (re) conocer, saber es empleado en el AT con una escala de significados de considerable amplitud; pero no es posible hacer una historia detallada, ni dentro ni fuera del AT, de la evolución de estos significados” (p.948). *Yadá`* יד' yd' tiene un término correspondiente en griego: *Ginosko* γινώσκω. Kittel, Friedrich y Bromiley (2003) lo definen como:

El uso corriente es para referirse a la comprensión inteligente (“percibir” “entender” “conocer”)... enfatiza la comprensión más que la percepción sensorial,... se trata de una percepción de las cosas tales como son, y no de una opinión con respecto a ellas... sugiere el acto de conocer más que el conocimiento en cuanto tal. Este acto abarca todo órgano y modalidad de conocimiento... el ver, el oír, la investigación y la experiencia, y de personas tanto como de cosas. (p.122)

Yadá` יד' yd' y *Ginosko* γινώσκω tienen matices similares que incluyen las diversas maneras de acercarse a Dios. Teniendo presente, como lo hacen notar Kittel, Friedrich y Bromiley (2003) citando a Bultmann: “sin embargo, el término hebreo es más amplio que la



palabra griega γινώσκειν” (p.123), razón por la que se ha optado por trabajar solamente el concepto hebreo.

El conocimiento de Dios incluye el aspecto relacional, intelectual, experiencial y la proclamación; esos aspectos no necesariamente tienen un primero o segundo o un proceso que tiene que ser abordado en un orden previamente establecido; el proceso está mediado por las circunstancias y preferencias de la persona que se está acercando a Dios; el conocerle incluye mínimo estos cuatro elementos, pero la manera en que se implementan en la vida, es potestativo de cada persona.

Experiencia

La experiencia es explicada por Jenni y Westermann (1978) como “la percepción facilitada al hombre por sus sentidos, que le viene de los objetos o contenidos del mundo que le rodea, adquirida por experiencia propia o comunicada por otros” (p.947). La experiencia con Dios puede venir al ser humano de diferentes maneras. Gn. 8:11; Ex. 2:4; Lv. 5:1; Jer. 50:24; Prov. 5:6. Éxodo: 7: 5, 14:4 “sabrán *Yadá`* ידע יד` los egipcios que yo soy el señor cuando extienda mi mano y saque a Israel”; los egipcios van a conocer a Dios, sin embargo, es un conocimiento a partir de la experiencia.

Los egipcios tenían sus propias creencias, dioses y teología, pero el Señor dice: “ellos me conocerán”, ¿ese conocimiento de donde iba a venir?, ¿de qué va a depender?, de la experiencia. En ese momento ellos no tenían, ni iban a tener de manera inmediata un conocimiento, es decir una teología sistematizada intelectualmente de quién era el Dios de Israel; el conocimiento intelectual era para sus propios dioses que eran diferentes a YHVH; sin embargo, el Señor dice: “me van a conocer”; es un conocimiento a partir de la experiencia que el Señor les estaba dando, a partir de la confrontación henoteística evidenciada en las plagas, y en el trato con el faraón.

El conocer a Dios a partir de la experiencia no funciona solamente para los egipcios. Deuteronomio 29: 5-6, “yo os he conducido durante 40 años en el desierto, sin que vuestros vestidos hayan envejecido sobre vosotros ni vuestro calzado haya envejecido sobre vuestro pie. No

habéis comido pan, ni bebido vino ni sidra, para que supieras que yo soy Jehová vuestro Dios”; para que “supieras” *Yadá` עדי` yd`* el pueblo de Israel; en el desierto no tenía una teología ampliamente desarrollada o sistematizada, ni un conocimiento holístico de quien era Dios, lo que él quería, lo que esperaba de su pueblo. Pikaza (1981) hace notar que “la experiencia de Dios constituye el horizonte que potencia el caminar del hombre. Por nuestra condición humana, pensamos, actuamos y somos como abiertos a un misterio que constantemente nos trasciende” (p.191).

El conocimiento de Dios es algo que se va construyendo poco a poco, con el devenir del tiempo, las experiencias y la reflexión de las mismas; el Señor las permite para que le conozcan, y siempre las trasciende: agua de la roca, maná del cielo, vestido y calzado que no envejece, ser librados providencialmente de sus enemigos, todo mediado por una ley que regula la libertad que se les ha obsequiado, a un grupo de esclavos y que potencia su avance.

Esa experiencia para Israel en el desierto inicia con el conocimiento de sí mismo como hombre libre; Sellés (2012) indica que “desde la perspectiva socrática cada hombre es para sí mismo el centro y el mundo entero se centraliza en él, porque el conocimiento de sí es conocimiento-de-Dios” (p. 3). El ser humano percibe a Dios en la medida que se percibe así mismo y viceversa, cuando ya no le pertenece a faraón quien se erige como dios; el Dios de Israel que le libera, le da la oportunidad de mantenerse en la libertad que le ha otorgado y esa libertad está mediada por la experiencia en el desierto.

Pikaza (1981) enseña que: “la experiencia constituye su modo de realización como ser humano, a lo largo de un camino ilimitado de apertura” (p.129) En incontables oportunidades, Dios ha obrado en el diagnóstico de cáncer, problemas en el matrimonio o una situación económica adversa; el Señor ha hecho diferentes milagros y sanidades en esa área y el ahora creyente, luego de experimentar dichos eventos, puede testificar de cómo su vida ha mejorado. La experiencia le brinda una apertura que no poseía por la subyugación a la que estaba sometido por su condición anterior.

Otra persona puede acercarse a Dios cuando en el acto litúrgico en su iglesia, su líder espiritual está dando la palabra y el Señor “toca” el



corazón; como resultado, la persona decide comprometerse con el Señor, quiere “buscarle”, “seguirle”, todo eso a partir de la experiencia.

El hecho de que alguien haya sido sanado de una enfermedad, o haya vivido un milagro en su vida, familia o economía, puede ser la puerta de entrada, un inicio, pero no se puede sostener que “tuve una experiencia con Dios y por lo tanto le conozco”. Él o ella conoce solamente una faceta del poder de Dios y algunas maneras de cómo puede actuar en el ser humano y las circunstancias de la vida, pero solamente eso.

Intelecto

Otro aspecto de *Yadá` עדי yd'*, “conocimiento” de Dios es lo intelectual. Jenni y Westermann (1978) comentan que se designa también para “el conocimiento logrado por medio del uso consciente de los sentidos, por medio de la investigación y el examen, de la meditación y la reflexión” (p.948) (Gn. 42:33; Jue. 18:14; II Sam. 24:2; Is. 41:22; Zac. 11:11). La lectura, el análisis, la teología, los idiomas, la exégesis, la hermenéutica, las ciencias bíblicas, la correlación con otras áreas del saber son la manera en que otros prefieren acercarse a Dios; Prov. 2:5: “entonces entenderás el temor de Jehová y hallarás el conocimiento de Dios”; este texto es una oda a la sabiduría, está hablando en cuanto al conocimiento, ya no de la experiencia sino desde una perspectiva intelectual del conocimiento.

Se puede empezar a conocer a Dios a partir de la experiencia o del intelecto; no se puede decir que una u otro es primero. Hay quienes tienen una preferencia natural o posiblemente circunstancial de empezar a conocer a Dios a través de la experiencia; otras personas prefieren empezar a conocer a Dios a partir del intelecto, la lectura de un libro, el análisis racional de Dios, sus doctrinas, su revelación; Isaías 43: 8-10, “sacad al pueblo ciego que tiene ojos y a los sordos que tiene oídos. Congréguese a una todas las naciones y júntense todos los pueblos. ¿Quién de ellos hay que nos dé noticias de esto y que nos haga oír las cosas primeras?, presenten sus testigos y justifíquense; oigan y digan “verdad es”, ustedes son mis testigos y mi siervo que yo escogí para que me conozcan y crean y entiendan que yo mismo soy,

antes de mí no fue formado Dios ni lo será después de mí”. En estos versículos, se exige un conocimiento intelectual, la presentación de argumentos y contra argumentos, de testigos, exposición sistemática de lo que se considera verdad.

Alonso (1990) indica que conocimiento incluye el “saber, conocer, estar informado, constarle a uno, saber de, estar instruido, Gn: 3:5; 38:9; Nm. 11:16... Job 37:16. Entender, comprender, penetrar Dt. 11:2; Is. 45:20 (p.306). Infortunadamente en algunos lugares el acercamiento académico a la divinidad es visto como amenaza, incluso corroborada con textos bíblicos, expresiones como “la letra mata, el espíritu vivifica”; II Cor. 3:6 “...No tienen necesidad de que nadie les enseñe, la unción misma les enseña todas las cosas...”, I Jn. 2: 27.

Oseas 4:6, “mi pueblo fue destruido porque le faltó conocimiento”, “conocimiento” de la ley del Señor; la experiencia litúrgica y la evidencia del poder de Dios demostrados en la liberación de Egipto, el desierto, la conquista, los jueces y la monarquía era generosa en Israel ya para esa época. Sin embargo, eran tan pobres la espiritualidad, la ética, la santidad y la moralidad entre el pueblo que no había un testimonio de que se conociera a un Dios que se había presentado como santo y había exigido al pueblo un comportamiento acorde.

Y si bien es cierto, como plantea García (2012), “es difícil conocer a Dios, e incluso en esta vida nunca llegaremos a conocerle entera y adecuadamente, en cambio nos resulta relativamente fácil pensar a Dios; porque es más asequible que encontrar a Dios en su propia realidad... idearlo según esa operación reflexiva y generalizante tan propia de la inteligencia humana” (p.91). Si bien no se puede pretender abarcar intelectualmente a Dios, está la responsabilidad de hacer el mejor esfuerzo por conocer al Señor en lo que se puede lograr al respecto.

Jenni y Westermann (1978) indican que desde esta perspectiva “el conocimiento se consigue con la búsqueda Jer. 5:1; Sal. 9:11... explorar, investigar Ecl: 7:25... consultar a Dios Jue. 18:5... el hallazgo Job. 28:13... el examen Sal. 139:23 Dt. 13:4... la comprensión, intelección Is. 1:3; 40:21; Miq. 4:12; Sal. 92:7 ”(p.949); bien por los que exploran, indagan, pues no es suficiente con creer en fe, es necesario tener una fe que piensa; son tantos los conceptos complejos



que articula la teología que no es suficiente repetir por ejemplo: “la justicia traerá la paz” Is. 32:17; para algunas personas será suficiente recitar el versículo y creer con fe que así será porque “la palabra así lo dice”; otras personas con mentalidades más complejas y formadas intelectualmente no podrán leer el mismo versículo sin preguntar por las diferentes clases de justicia, (punitiva, distributiva, restaurativa...) y cómo implementarla para lograr la paz de la que habla el texto, sobre todo si lo que se vive es una continua guerra.

Antagonismo entre estas dos diferentes maneras de acercarse al conocimiento Dios

Desde hace ya mucho tiempo, se ha enfrentado y enfrascado en un problema, hay ciertos grupos o personas que tienen un acercamiento a Dios a través de la experiencia, a partir de la glosolalia (hablar en lenguas), del movimiento del espíritu a través de los dones; por otro lado, hay quienes se han acercado a Dios a través del conocimiento intelectual, son grupos o personas más dedicados al estudio, a la lectura, a la racionalización de la fe, y entre esos diferentes grupos y acercamientos ha habido un pequeño (o a veces no tan pequeño) choque y la resultante es una pugna entre los dos.

La confrontación, discusión y mirar con sospecha y desconfianza desde uno y otro extremo, ha estado presente entre ambos grupos o clases de personas por decidir cuál es el acercamiento más “adecuado” o mejor aún “correcto” a la divinidad. Los que optan por un acercamiento experiencial, que se equipara a la manifestación “pneumática” y los que optan por un conocimiento a partir del “logos”, que es precisamente lo intelectual.

Los primeros sostienen e incluso con base en textos bíblicos que no se necesita estudiar, pensar, o leer otros libros aparte del texto bíblico puesto que “el Espíritu Santo es el que enseña todas las cosas”; es suficiente con oración, ayuno y sobretodo una vida de santidad. Desde esta perspectiva, se ve con sospecha las universidades y otras instituciones de educación teológica, incluso, aunque la educación no sea formal.

Los ataques de uno y otro lado no se hacen esperar, se pretende eliminar, desconocer, sacar lo que se considera antagónico y se cree que no se necesita el estudio desde una perspectiva pneumática, puesto que se ve como “interpretaciones y palabras de hombres”; o desde la otra orilla están los que ven en el conocimiento, los del intelecto y que miran con sospecha a los del lado de la espiritualidad, la glosolalia, los dones del Espíritu como algo muy delicado, que se debe tratar con cuidado o mejor no tratarlo.

Sin embargo, *Yadá`* ידא` יד` nos arroja una luz muy importante, al plantear que ninguno de los dos aspectos es completo o correcto aisladamente, si se pretende que el conocimiento de Dios esté completo, a la experiencia (espiritualidad, como tradicionalmente se ha visto) se le debe adicionar este otro aspecto intelectual, racional. Infortunadamente se piensa que cuando se trata de racionalización, el Espíritu de Dios no tiene nada que ver. No tiene disposición e incluso que es antagónico de la matemática, la filosofía, la física cuántica y sobre todo de la teología.

Desde esta perspectiva, al parecer “el hombre de Dios” no tiene nada que ver con científicos, racionalización, argumentos; solamente biblia, oración y ayuno. Polo (1998) propone lo complicado del acercamiento intelectual cuando escribe: “Por tanto, tampoco es de extrañar que en el despliegue de un cuerpo doctrinal se introduzcan algunas dificultades que afecten a la compatibilidad de sus líneas de desarrollo” (p. 11), y es que obviamente la teología no puede dar respuesta desde el intelecto a todo lo que es Dios y su relación con el ser humano; sin embargo, esas dificultades deben recibir una atención especial y una revisión permanente de la dogmática propia de cada creyente.

Dios también es Señor de las matemáticas, de la física cuántica, la biología, y de ciencias duras en general, así como las ciencias sociales y humanas. Todas estas personas que tienen este conocimiento científico, ¿de dónde lo han recibido? Todo conocimiento que viene para bendecir al ser humano, dignificarlo, promocionarlo, viene de parte de Dios; eso debe estar claro y ser tenido en cuenta. Dios le dio al pueblo de Israel los profetas pero a los griegos les dio los filósofos.



Dios también sabe de filosofía, letras y literatura porque es Señor del intelecto.

Como se había planteado, empezar a conocer al Señor de una u otra manera es tendencia natural o circunstancial; existen quienes desean un acercamiento a Dios, pero no solamente una fe ciega, sino que también se pueda racionalizar. Bienvenida la racionalización de la fe, hay oportunidad e incluso, obligación de hacerlo desde el intelecto. Polo (1998) considera que “el intelecto como acto es un trascendental que se convierte con la libertad; el intelecto humano es la persona. Libertad e intelecto son trascendentales personales” (p. 21). La libertad que la divinidad promete y proporciona al ser humano no es solamente espiritual, desconectada de lo racional, lo es también de esta área, una libertad intelectual.

El conocimiento de Dios incluye lo intelectual, y Kittel (2003) afirma que “para los rabinos... el término puede denotar a una persona pensante, dotada o culta” (p.123); no se puede pretender tener una adecuada ortopraxis si no se tiene una adecuada ortodoxia o viceversa, ¿qué es la ortodoxia, es decir la creencia adecuada, sin la correcta ortopraxis? ¿Qué es la ortopraxis, es decir la adecuada práctica de un conocimiento, si éste está errado? Considerar cualquiera de los dos aspectos de manera aislada es incorrecto, en el proceso de acercamiento al “conocimiento” de Dios.

Más temprano que tarde, ambos aspectos en el proceso de conocimiento de Dios: la adecuada ortopraxis (experiencia) y la adecuada ortodoxia (intelecto) tienen que fusionarse en una sola y ambos acercamientos, el experiencial y el intelectual deben complementarse. Si solamente se ocupa en la lectura de teorías, hipótesis, teologías sistemáticas, hebreo, griego, hermenéutica, pero no se lleva ese conocimiento a la presencia del Señor buscando dirección, y buscando experiencias con la divinidad, solamente será un discurso vacío que seguramente no cumplirá con un objetivo pastoral, direccional, correctivo, profético, incluso, puede ser un conocimiento que puede llevar a la negación de la divinidad y su propósito con el ser humano.

García (2012) indica que según Scotto no se puede conocer a Dios debido a su infinitud y “en lugar de conocer a Dios, Scotto nos propone pensar a Dios. Y pensar en el mejor Dios en que podamos pensar,

o del mejor modo que podamos hacerlo: como un ser infinito” (p. 94), sobre todo si tenemos en cuenta que la teología aunque intenta un acercamiento a Dios jamás podrá agotarlo intelectualmente, debido a perfecciones o atributos como infinitud, omnipotencia u omnisciencia; sin embargo, como bien plantea el autor mencionado, debemos hacer nuestro mejor esfuerzo.

Si por otro lado se queda solamente con la experiencia, en la oración, el ayuno, la glosolalia, es muy posible que se termine creyendo y enseñando doctrinas heréticas, si no se “pasan” por el filtro del intelecto, la racionalidad, el pensar, entre otros, que actúan como las vías férreas que evitan desembocar en aspectos que no son los más adecuados y desviarse del camino.

Si se trabaja uno u otro concepto únicamente, ambos extremos van a llevar a la destrucción, a desviarse del camino; es importante superar el antagonismo entre estas dos perspectivas, es necesaria la experiencia, y la intelectualidad. Ninguno de los dos elimina al otro; es el ser humano quien, infortunadamente por la tendencia particular, decide sublimar uno u otro aspecto en detrimento del otro.

No se puede decir que se conoce a Dios porque se ha tenido una experiencia con él o porque se ha leído un (1) o dos (2) libros de teología; los dos ejercicios deben ir de la mano, ¿cuál debe ser primero y cuál debe seguirle?, no hay un orden para tomar de manera general, sea uno o el otro; definitivamente tiene que llevarlo al complemento del otro, el antagonismo entre los dos surge de la deficiencia del ser humano para conciliar lo que de manera natural ya había sido dispuesto por el Señor en el uso del término. La intelectualidad no es antagónica de la experiencia, ambas apuntan hacia un mismo objetivo: el conocimiento integral de la divinidad.

Relación

Un tercer aspecto del conocimiento de Dios incluye la relación práctica con el objeto o sujeto de adoración, lo experiencial, lo intelectual, ambos aspectos deben llevar a un tercer aspecto: lo relacional; Oseas: 4: 1 declara: “Oigan palabra del Señor hijos de Israel porque Jehová contiene con los moradores de la tierra, pues no hay verdad



ni misericordia ni conocimiento de Dios en la tierra”. En el siglo VIII, el pueblo de Israel ya tenía una teología construida en un estadio más avanzado, un importante cúmulo de experiencias, el Señor los saca de Egipto, los lleva al desierto y por 40 años los sustenta, los ingresa a la tierra prometida, con experiencias bélicas supra naturales, luego les permite la experiencia monárquica, posteriormente el reino se divide.

En todos esos estadios cronológicos y teológicos habían tenido muchas experiencias con Dios, y a estas experiencias le habían adicionado conocimiento intelectual; sin embargo, el Señor les reclama: “no hay conocimiento de él”. A la experiencia e intelectualidad le hace falta la relación. Israel no estaba teniendo una relación con Dios.

Pikaza (1981) plantea que “si perdiera la capacidad de experimentar la vida desde lo trascendente, atascándose en sí mismo y en el mundo, el hombre dejaría ya de ser humano” (p.193) y, es que precisamente es una experiencia tras otra y un conocimiento sobre otro que llevan a “experimentar la vida”. *Yadáh* también se utiliza para hablar de relaciones sexuales, Gn. 5:1, “conoció Adán a su mujer Eva”; no significa presentar formalmente a alguien por primera vez, es un eufemismo para manifestar que tuvieron relaciones sexuales.

El término se emplea en varios pasajes en ese sentido, y es que la relación entre Dios y el ser humano siempre se va a medir en categorías de maridaje. Dios es el esposo, su pueblo su esposa; la experiencia e intelectualidad deben llevar necesariamente a tener una relación práctica con el sujeto de adoración, en este caso Dios. Israel no tenía ese elemento propio en el proceso de conocimiento del Señor; y sin ese elemento, los otros dos están incompletos.

Verkindere (2001) propone que “no conocer a Dios está en el origen de todo desarreglo social y de las gravosas injusticias en la sociedad israelita” (p. 38); la ausencia de relación entre el pueblo y Dios era la causante del reclamo que tiene lugar en el siglo en mención en Israel, cuando se está cerca de Dios, acto seguido se intentará dignificar al ser humano, estar lejos de la divinidad, conducirá a la explotación y posterior eliminación del otro.

Kittel (2003) señala que “el conocimiento de Dios, pues, es un reconocimiento de su gracia, de su poder, y de sus exigencias, de modo

que tenemos conocimiento, no como mera información o contemplación mística sino sólo en su ejercicio” (p.123). Conocer a Dios lleva implícitas exigencias que el pueblo no había cumplido, “sed santos porque yo soy santo” (Lev. 11:45) debe ser un ejercicio permanente que no se agota en las formas litúrgicas, con todo lo necesarias y valiosas que son; es un ejercicio permanente en la política, la vida cotidiana, los negocios, la sociedad, la economía, la familia....

El Señor lo que quiere del ser humano es que se mantenga con él una relación especial no solamente de conocimiento intelectual. Jenni y Westermann (1978) señalan: “... el conocimiento, tal como yadah lo entiende, se realiza en un contacto práctico con el objeto del conocer” (p.952). II Sam. 17:8; I R. 18:37; II R. 9:11; Sal. 139:1; éstos textos hablan de un conocer cercano, familiar, profundo con los sujetos a los que hace referencia. Y a las relaciones sexuales se refieren: Gn. 4:1; Jue. 11:39; 19: 25; I Sam. 1:19; I R. 1:4. Jenni y Westermann (1978) indican que: “Ya en la época preisraelítica se empleaba yadah como término religioso que designa el cuidado y protección de los hombres por parte de la divinidad” (p.955).

Jer. 2: 8, “los sacerdotes no dijeron dónde está el Señor y los que tenían la ley no me conocieron, los pastores se rebelaron contra mí los profetas profetizaron en nombre de Baal y anduvieron tras lo que no aprovecha”. Los sacerdotes que dicen dónde está el Señor y los que tenían la ley no lo conocían; las dos grandes clases de liderazgo en Israel, los políticos y los religiosos, no deseaban cumplir con este aspecto del conocimiento del Señor: una relación permanente con su hacedor.

Jeremías está en el siglo VII (620 a. C.), en el reinado de Josías; el pueblo de Israel está próximo a ser llevado cautivo al exilio en Babilonia. El Reino del Sur ha presenciado lo que le pasó a Israel, habían sido llevados en cautiverio por la ausencia de una relación con Dios; sin embargo, no les valió la lección, unos pocos años después (606/5 a.C), Israel es llevado cautivo. Tenían la experiencia, el conocimiento pero no una relación con Dios.

Vendikere (2001) plantea que “no conocer al Señor no es una cuestión de ignorancia; es la consecuencia de la alianza despreciada, de la justicia quebrantada, la ruptura del diálogo entre Israel y su Dios” (p.



38). Simplemente Israel decidió tomar otro camino, uno que supliría intereses lejos de la libertad, dignidad y reconocimiento del otro con el que el Señor los había premiado en la salida de la esclavitud; el ser humano prefirió quedarse en lo que anhelaba a partir de la imitación de los demás pueblos y su propio deseo.

Kittel (2003) sostiene que “en el caso de Dios, el conocer, por ser un acto de la voluntad, significa hacer objeto de interés, y por ello comporta el matiz de elegir (Gn. 18:19; Éx. 33:12)” (p.123); a Israel no le interesó relacionarse con el Señor, eligieron dioses, políticas y sistemas económicos ajenos a la propuesta divina.

Dios les está reclamando esa relación que sin duda hubiera evitado la invasión, primero del Reino del Norte (722/1 a manos del imperio Asirio) y luego, el exilio de Judá en el 606/5 y totalmente en el 586/5 a manos del imperio Caldeo. El materializar la relación con él, sin duda hubiera evitado esas amargas experiencias. ¿Qué es lo que hace una relación? una continuidad de experiencias y saberes con ese objeto o sujeto que se pretende conocer. A pesar que como hace notar Verkindere (2001)

Todos los pueblos, todos los hombres tratan de conocer la voluntad de sus dioses, pero las palabras de éstos siempre resultan enigmáticas. Estos dioses están alejados y no se dirigen a los hombres más que mediante la adivinación o por diversos signos que hay que descifrar, como las entrañas de los animales sacrificados. Esta especie de comunicación no crea una verdadera relación con los hombres. Por el contrario, Israel conoce a Dios en el hecho de la palabra que le dirige. El Señor se revela como palabra, y esta palabra es su acción. (p. 39)

La relación con Dios por parte del pueblo, según Oseas: 5: 4, no puede ser posible, sus prácticas se los impiden, su fuerte impulso a prostituirse no los deja conocer (relacionarse) al Señor; el pueblo de Israel en ese momento estaba adorando “relacionando” con los orgiásticos cultos baalísticos, no solamente adoraban a Baal, lo hacían también con Quemos, Moloc, y otra cantidad de dioses. Israel realmente nunca fue un pueblo monoteísta, este concepto fue solamente un ideal, el Señor a través de algunos profetas intentó desafiar a Israel; sin embargo, el compromiso del pueblo fue para con otros dioses.

Verkindere (2001) indica: “Para los profetas, sobre todo para Oseas y Jeremías, la justicia se fundamenta en el conocimiento de Dios. Lo primero no es el culto, sino el conocimiento que proviene del encuentro y la comunión entre el Señor y su pueblo” (p. 37).

Esto será repetido como un eco por Jeremías: “Que el sabio no alardee de su sabiduría, que el soldado no alardee de su fuerza, que el rico no alardee de su riqueza; el que quiera alardear, que alardee de esto: de conocerme y comprender que yo soy el Señor, el que implanta en la tierra la fidelidad, el derecho y la justicia, y me complazco en ellas. Oráculo del Señor” (Jr 9:22-23).

Verkindere (2001) confirma que “sin lealtad, sin respeto al derecho y la justicia, no hay conocimiento de Dios” (p. 38).

Sellés (2012) alude:

En la relación del hombre con Dios, en cuanto aquél más quiere de Dios, tanto más profundamente comprende que necesita de Dios, y ahora, en su necesidad, se abre paso hacia Dios, y es tanto más perfecto... lo más lamentable sería que un hombre pasara su vida sin darse cuenta que necesitaba de Dios. (p. 570)

El impulso es a una prostitución sagrada, litúrgica, cultural, adoración a otros dioses ¿cuántos dioses puede haber en la vida de un adorador del Señor? Es posible que ya no se adore a esos “dioses” que ocupan nichos iluminados con veladoras, o cuadros con santos alumbrados, pero se debe entender que hay muchos dioses en las vidas con las que seguramente se tiene una mejor relación que con el Dios que reclama “no tendrás dioses ajenos delante de mí” (Ex. 20: 2), que son todo aquello que le quita ese primer lugar a DIOS en nuestro corazón; ¿cuántos dioses hay en nuestro corazón en este momento? De acuerdo con Sellés (2012), “el hombre que no lo sea delante de Dios, tampoco lo será en sí mismo, pues no se puede ser esto sino siéndolo en aquel que es en sí mismo y por sí mismo” (p. 572).

Jer. 4: 22 afirma, “porque mi pueblo es necio no me conocieron”; son su pueblo pero no le conocen, tenían conocimiento intelectual y experiencial pero no había relación con Dios. “Son hijos ignorantes y faltos de entendimiento” (Jer. 4: 22); son sabios para hacer el mal pero no saben hacer el bien, si hay inclinación a hacer el mal, como poder



decir que se está teniendo una relación con Dios. No es suficiente el acto litúrgico de los domingos de 10 a 12 a.m., no es suficiente el ayuno o la glosolalia. La relación debe verse como la de una pareja; las relaciones sexuales sugieren una profundidad en más de un aspecto, es lo que el Señor espera de su pueblo. Sellés (2012) advierte: “Recuérdense las tres etapas o estadios de la vida que describe Soren Kierkegaard en toda biografía humana: el “salto” de la vida estética o superficial a la ética o responsable, y el de ésta al estadio religioso o de íntima vinculación con la divinidad” (p.8).

Proclamación

El conocimiento de Dios incluye la proclamación, lo que se puede enseñar lo que se puede transmitir. Alonso (1990) hace notar este aspecto mediante las definiciones: “Anunciar, proclamar, contar, pronosticar, predecir, denunciar, reconocer” (p.308) que le atribuye al término en estudio. Algunos textos en los que se evidencia este elemento son: Sal. 105:1; I Cron. 16:8; Ez. 16:2; Is. 12: 4-6 , “y diréis en aquel día canten al Señor, aclamen su nombre hagan célebres en los pueblos sus obras, recuerden que su nombre es engrandecido; cantad salmos al Señor porque ha hecho cosas magníficas, sea sabido (*Yadáh*) esto por toda la tierra; regocíjate y canta oh moradora de Sion porque grande es en medio de ti el santo de Israel”. *Yadáh* también incluye la proclamación, Barth (1969) enfatiza que “debemos respetar el hecho de que Dios mismo se ha revelado (epifanía) y se revelará (parusía). Todo lo que acontece en la predicación, que se sitúa entre el primer y segundo adviento, es acción del mismo sujeto divino” (p. 19). El Señor se ha mostrado, el ser humano decide conocerle; lo que se experimentó, lo que se aprendió intelectualmente, la relación con Dios que se enseñe, que se transmita a otros lo que ha venido pasando en la vida del que “conoce”; ahora se tiene que proclamar. El centro de ese mensaje es Dios mismo.

El conocer a Dios, necesariamente tiene que incluir el hablar del Dios que se dice conocer. Sellés (2012) argumenta: “El hombre llamado se conoce en la medida en que conoce a Dios y conoce a Dios en la medida en que se conoce” (p. 573). Si se pretende que el centro del mensaje sea la divinidad (así y sólo así debe ser) es necesario

conocerle; ¿cómo hablar de quien no se conoce? Y conocer al Todopoderoso es conocerse a sí mismo en su fragilidad y temporalidad; por eso el contenido del mensaje es la ley del Señor, y se debe decir con Pikaza (1981) “el que me envía no está fuera, distanciado de mi suerte, ajeno a mi trabajo y mi destino. El que envía se halla dentro de mí, compartiendo mi existencia y haciendo desde adentro que yo sea” (p.178). Israel no podía ser proclamador del Señor, ¿cómo predicar si no se tenía una relación con el Dios que les reclamaba que no le conocían?

Barth (1969) afirma que “su mensaje debe ser auténtico y comunicar algo vivo. Debe poner al desnudo la situación del hombre y colocarlo así delante de Dios” (p. 20); la proclamación debe contener los elementos clásicos del mensaje profético: renuncia, anuncio, denuncia; en la renuncia se reconoce la propia desnudez para guiar al otro a que reconozca la suya. El anuncio cae en buena tierra cuando se acepta en debilidad y necesidad, de ahí que la denuncia juegue un papel determinante

La denuncia se hace con base en el amor, se debe decir con Kittel (2003) “como lo muestra I Corintios 8:1ss, este conocimiento no es teórico. Debe correr parejas con un amor que no es simplemente una relación mística con Dios, sino que halla su expresión en el amor a los demás” (p.125); es lo que mueve más eficazmente al portador del mensaje, el amor por la condición de necesidad de la comunidad en la que se está inmerso; con razón Barth (1969) propone que “el predicador ama a su comunidad. Debe hacerse un cuerpo con ella. Vive con este pensamiento: “estoy ligado a esta gente y quisiera compartir con ellos lo que he recibido de Dios” ” (p. 67), ¿de qué otra manera se puede cumplir con la misión? Israel se amaba demasiado así mismo, por eso no pudo llevar a cabo ese elemento constitutivo del conocimiento del Señor.

Sellés (2012) sostiene que “lo más alto es que un hombre se convenza plenamente de que él mismo no puede nada, absolutamente nada” (p. 570). No se puede pretender quedarse con ese conocimiento guardado, tiene que expresarse, hay multitudes que necesitan empezar a conocer a Dios y esa relación necesariamente debe llevar al



adorador a transmitir, proclamar lo que el Señor ha hecho en el que le conoce, qué desea, qué espera, cuál es su proyecto de vida para el que ha llegado hasta ese estadio y, es ahí cuando Isaías desafía planteando “quiero que proclamen esto, que lo canten, que lo prediquen, que lo mencionen a todos los pueblos”. En Ez. 16:2 hay denuncia, anuncio y renuncia. El versículo en mención advierte de la necesidad de denunciar las abominaciones

El Sal. 105: 1 reza: “Den a conocer sus obras entre los pueblos”; el Señor quiere que nosotros demos a conocer lo que él ha hecho con nosotros a toda aquella persona como bien dijera el Nuevo Testamento, a tiempo y fuera de tiempo, motíuelos, fuérceles a entrar para que se llene mi casa y sea la parábola de la gran cena; te jactas diciendo que conoces a Dios, estás diciendo que quieres conocer a Dios, invitas a otros a conocer a Dios. Sellés (2012) planea: “En rigor, sin Dios uno no sabe quién es, y no puede llegar a saberlo” (p. 572). Si el ser humano no se puede dar cuenta de quién es, tampoco sabe del proyecto de Dios para su vida, tan completo que cuando los que proclaman ese proyecto y cuando el ser humano que escucha, lo conoce, por lo menos en gran medida, todo ser humano dirá: “dónde es lo que busco” “es lo que yo quiero”.

Pikaza (1981) considera que “la vida humana es misión, el hombre se encuentra enviado a la existencia, o, mejor, la existencia le está enviada... no es que la vida tenga misión, sino es misión” (p.177), es la encarnación de la misión, “... El pueblo que conoce a Dios se esforzará y actuará”, nos recuerda Daniel 11:32; la proclamación incluye el actuar, no es solamente la oralidad, tiene que ver con el hacer que es propio de los profetas; precisamente la queja en cuanto a la ausencia del conocimiento de Dios se evidencia en un actuar incongruente con lo que se espera del que sigue la ley del Señor, es esforzarse y actuar.

Conclusiones

El ser humano debe reconocer la necesidad, la importancia y el beneficio de conocer a Dios de manera integral, de acuerdo a lo planteado en el término usado por el texto bíblico, el análisis y la práctica del mensaje contenido en *Yadáh*, sería un gran aporte para minimizar



el antagonismo presente en las relaciones de los que se acercan a Dios de una u otra manera.

La manera en que se inicia el acercamiento a la divinidad no necesariamente obedece a un orden previamente establecido y que no se puede evadir. El ser humano se acerca a Dios dependiendo de sus preferencias, disposiciones, circunstancias, medios e instrumentos. No hay un tipo de acercamiento mejor que otro.

El antagonismo en el acercamiento a la divinidad a partir de la experiencia o a partir del intelecto es cada vez más denso, irreconciliable; la defensa y la condena de uno u otro sesgo permanece rampante, victoriosa en el ser humano, y son más los perjuicios y el daño espiritual, ético, moral, administrativo y por supuesto teológico que esto ha causado.

Se sigue prefiriendo uno u otro ejercicio en el conocimiento al Señor y los ataques cada vez son más organizados, elaborados, mordaces; en ese proceso no hay vencedores ni vencidos, todos pierden: el reino de los cielos, la iglesia, el ser humano, el evangelio; se necesita con urgencia un estudio sistematizado de la verdad revelada, acompañado de una experiencia de fe que le dé vida a ese magnífico discurso.

Dios no se equivocó en su palabra ni en el término *Yadáh*, es el ser humano el que está equivocado y no desea ampliar y profundizar en el concepto; no hay deseo de abandonar su dogmática en ese sentido. El escenario se torna desesperanzador en la conciliación de los diferentes matices del término y mientras tanto se sigue perdiendo la riqueza en el proceso de conocer a la divinidad de una manera integral: experiencia, intelecto, relación, proclamación.

El acercamiento intelectual o experiencial a la divinidad debe llevar y ser sostenido con una relación profunda con el sujeto de nuestro conocimiento, de lo contrario serán simples fórmulas vacías a las cuales el Señor aborrece, como bien le reclama a su pueblo que las seguía de manera ritualista; sin embargo, se quedan cortas cuando de evidenciar el conocimiento del Todopoderoso se trata

El conocer a Dios inevitablemente debe llevar a compartir con otros las ventajas de la relación con el Señor; la misión de vida del ser humano le proporcionará razones suficientes para vivir una vida



con suficientes objetivos al cumplir con su responsabilidad colectiva ejercida en el anuncio y denuncia propios del profetismo, con base en la renuncia como estilo de vida que caracteriza al que ha logrado conocer lo que se puede del Dios que desea ser conocido por el ser humano.

Referencias

- Alonso L. (1990). Diccionario de hebreo. Madrid, España: Editorial Trotta.
- Barth K. (1969). *La Proclamación del Evangelio*. Salamanca, España: Ediciones: Sígueme
- García J. (2012). La Idea de Dios en Scotto y la Metafísica Moderna Claridades. Revista de Filosofía 4 Universidad de Málaga ISSN: 1889-6855
- Kahle, P. (1977). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart, Alemania: Editorial: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Kittel, G., Friedrich, G., Bromiley, G. (2003). Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento. Grand Rapids, Michigan, EE. UU: Editorial: Libros Desafío.
- Pikaza, X. (1981). *Experiencia Religiosa y cristianismo*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme.
- Polo L. (1998). El Descubrimiento de Dios Desde el Hombre. *Studia Poliana 199 N° 1 páginas 11-24*
- Reina, C., Valera, C. (1995). Biblia en español; Sociedades Bíblicas Unidas.
- Sellés J. (2012). El hombre como relación a Dios según Kierkegaard. *Scripta Theologica Volumen 44, 561-580*.
- Verkindere, G. (2001). *La justicia en el Antiguo Testamento*. Estella, Navarra: Editorial: Verbo Divino
- Westermann, C., Yenni, E. (1985). Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento. Madrid, España: Ediciones Cristiandad. Tomo I.

TU RESURRECCIÓN

Tu resurrección está presente, Señor
Ella es la última palabra en mi historia
En la historia de nuestros pueblos
Palabra de vida, como tu primera, oh Dios.

Solo podemos evidenciar y disfrutar la resurrección
Si hemos pasado, como tú, por la muerte
Lo estamos haciendo por estos días
Morimos un poco con cada muerte de nuestros seres amados

La muerte de quienes duermen en tu paz
Es apenas el capullo en el que se encuentran
Cual lo hace la mariposa
Lista para abrir sus alas y volar

Tu resurrección nos urge, Señor
En medio de todo este dolor.
Necesitamos tu mano firme
En nuestro frágil y tembloroso hombro

Seca nuestras lágrimas, Dios
Y enséñanos a mantener vivos
Los sueños, el ejemplo, el amor y la solidaridad
De quienes nos preceden en este paso a la eternidad.

Isorsa



En busca de la espiritualidad: una aproximación deliberativa

HARDANY REINA REINA¹

Recibido: 25.09.2020 / Aprobado: 07.11.2020

Resumen

La espiritualidad occidental ha sufrido el embate de la crítica y se ha visto reducida a la mera razón o al sentimiento. Los íconos que, otrora, eran de valor absoluto y fundamentaban la espiritualidad, han sido derribados. Sin embargo, la mera razón se ha encontrado insuficiente y limitada al momento de satisfacer la búsqueda de “sentido” del ser humano. El siguiente artículo pretende aportar mis reflexiones al respecto y evocar una propuesta a favor de la espiritualidad, a partir de la crítica.

Palabras clave: Crítica, espiritualidad, reflexión, búsqueda, sentido.

1 Estudiante de VII semestre de Teología en La Fundación Universitaria Bautista de Cali. Candidato a pregrado. co-coordinador del semillero de Biblia Logos Emeth. Investigador asociado del proyecto “Proyecto pedagógico para la iglesia y la comunidad universitaria basada en el libro de Apocalipsis”. También, estudiante de III semestre de filosofía en la Universidad del Valle. Email: hardannyreina@gmail.com



Abstract

Western spirituality has suffered the onslaught of criticism and has been reduced to mere reason or feeling. The icons that were of absolute value and underpinned spirituality, these icons have been knocked down. However, the mere reason has been found insufficient and limited when satisfying the search for “meaning” of the human beings. The following article tries to contribute my reflections on the matter and evoke a proposal in favor of the inwardness from criticism.

Keywords: Criticism, inwardness, deliberation, quest, meaning.

Introducción

Pretendo por medio de este artículo lograr un análisis auto-contenido de las razones por las que se puede elaborar una práctica de espiritualidad, con libertad y a consciencia, a la luz de la crítica. Para ello, expondré en primer lugar la crítica contra la religión y su repercusión en la espiritualidad de Occidente; en segundo lugar, presentaré algunas consideraciones y aclaraciones acerca de la vigencia o caducidad de la crítica y, por último, daré algunas razones para considerar una apertura a la espiritualidad en el mundo contemporáneo. Esto último sería un aporte al debate que pueda ser de ayuda para la práctica de la interioridad de aquellos buscadores de sentido. Iniciemos con la crítica.

La muerte de Dios

La muerte de Dios fue declarada como resultado de un largo proceso de cuestionamientos no resueltos. Su imagen fue vista con desdén al no evitar el fatídico terremoto de Lisboa, ignorando la devoción de su pueblo. Poco a poco ocupó un puesto secundario al explicar el mundo y su funcionamiento; daban más y mejores razones los conocimientos científicos; su actuar se volvió innecesario. Preguntarse por Dios era, en términos de la razón pura, imposible e infructífero. La distancia kantiana entre Dios (el ser en sí) y el ente era insalvable. Desde aquel momento, «su lugar» pasó a ser la interioridad de cada

individuo; la fe personal (algo que aún se mantiene). La espiritualidad vivida en templos, calles y celebraciones festivas era cosa de fanáticos. Por otro lado, la posición que ocupó el desarrollo técnico y científico en la sociedad del hombre civilizado relegaba, estigmatizando, a la religión y sus dogmas al oscurantismo y lo salvaje. En estas circunstancias, muchos pensaban que quizá Dios fue un agradable pero ya caduco producto de nuestra imaginación. Su defunción social cesó la animosidad espiritual que, en otros tiempos, era suficiente para decidir sobre la propia vida y la muerte. La espiritualidad perdía su más grande logro; Dios, entonces, calló. Lo espiritual se consideró equivalente a la razón, dejando por fuera la antigua magia que connotaba. Esta actitud se resume en lo dicho por Auguste Comte:

Durante la larga infancia de la Humanidad, solo las concepciones teológico-metafísicas podían... satisfacer provisionalmente esta doble condición fundamental (orden y progreso), aunque de un modo en extremo imperfecto. Pero cuando la razón humana está por fin bastante madura... la filosofía positiva le procura ciertamente una satisfacción más completa... y al mismo tiempo más real. (2000, p. 36)

Para entender la importancia de la declaración social de la muerte de Dios hay que indagar en las propuestas de un hombre que lideró este movimiento, Ludwig Feuerbach, quien sin temor enfrentó de manera sistemática a la teología y a los conceptos de lo divino. Para él, el desarrollo histórico del hombre civilizado exigía renunciar a las ilusiones autoimpuestas. Convencido de sus razones, Feuerbach hace una inversión de «Génesis 1:26» que dice: “hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza”, considerando, más bien, que «el hombre hizo a dios a su imagen y semejanza». Para este autor, la creencia religiosa es producto de una ilusión psicológica, ilusión que en tiempos de la razón debería culminar. La teología cumple su propósito pleno si se convierte en antropología. Todo lo que Dios poseía no era otra cosa que “el ideal de la esencia humana”; es decir, dios era “la propia esencia objetivada” (1941, p.18, párr. 2); era aquello que el hombre quería y debería ser. El hombre tributaba a Dios sus características y, en forma superlativa, predicaba que era todopoderoso, supremamente sabio, sumamente bueno y omnipresente. Al compararse con su invención, el hombre se entiende despojado de la fuerza, la bondad, la sapiencia, etc.; lo propio, ahora le es ajeno.



Feuerbach revisó críticamente la literatura protestante, en particular la de Lutero, y llegó a la siguiente conclusión: “La doctrina de Lutero es divina, pero inhumana, incluso bárbara; un himno a Dios, pero un libelo contra el hombre” (Feuerbach, 1993, p.14) y esto, dado que, Lutero se decantó enteramente por Dios en oposición y a pesar del hombre. El supuesto luterano es que lo divino de Dios se debe al abismal contraste que tiene con sus creaturas. Pues, si el hombre tiene lo que Dios tiene, éste último es vano. Así comenta:

Lo que se atribuye a Dios le es negado al hombre y, viceversa, lo que se le da al hombre se le quita a Dios. Es el hombre, por ejemplo, autodidacta y autónomo (legislador de sí mismo), entonces Dios no es ningún legislador, ningún maestro ni revelador; por el contrario, es todo eso Dios, entonces al hombre le falta la capacidad de un maestro y de un legislador... Cuanto menos es Dios, tanto más el hombre; cuanto menos el hombre, tanto más Dios. Por tanto, si quieres tener Dios, renuncia al hombre; pero, si quieres tener al hombre, entonces desentiéndete de Dios, o no tendrás ninguno de los dos. La nulidad del hombre es el presupuesto de la esencialidad de Dios; afirmar a Dios significa negar al hombre, honrar a Dios despreciar al hombre, alabar a Dios denostar al hombre. (Feuerbach, 1993, p.5)

Su crítica voraz ponía en tela de juicio los atributos clásicos de la divinidad, tales como, su poder, la fuerza creadora, su ira, el sustento, entre otros, al decir que pueden ser explicados por la naturaleza misma. Él dice:

Dios es el ser más poderoso, o mejor dicho, es todopoderoso, lo que quiere decir que es capaz de realizar todo aquello que para el hombre resulta imposible, y cuyas fuerzas son infinitamente superiores a las humanas suscitando así en el hombre el humillante sentimiento de su limitación, de su impotencia, de su nulidad. « ¿Acaso puedes -le dice Dios a Job - atar los lazos de las Pléyades o soltar las ataduras de Orión? ¿Parten los rayos a tus órdenes diciéndote: aquí estamos? ¿Das tú al caballo su bravura? ¿Quizá por tu consejo vuela el halcón? ¿Es que tu brazo es igual al de Dios y tu voz la misma con la que él truena?» No, no tiene este poder el hombre; la voz humana no se puede comparar con el trueno. Pero ¿qué potencia se manifiesta en la violencia del trueno, en la bravura del caballo, en el vuelo del

halcón y en el curso inasible de las Pléyades? El poder de la naturaleza. Dios es el ser eterno. Pero es precisamente en La Biblia donde aparece escrito: «Pasa una generación y después viene otra pero la tierra permanece eterna»². . . Un inca del Perú le dijo a un sacerdote dominico: «Tú rezas a un dios que murió en una cruz; en cambio yo rezo al sol, que no muere nunca». Dios es el ser infinitamente bueno «porque hace salir el sol tanto sobre los buenos como sobre los malvados, y hace que llueva tanto sobre los justos como sobre los injustos»; pero el ente que no diferencia entre buenos y malos, y justos e injustos, que no distribuye los bienes de la vida basándose en méritos de tipo moral y que, en general, da la impresión de ser un ente bueno justamente porque sus virtudes (por ejemplo, la luz del sol y el agua de la lluvia, que aportan reposo) son la fuente de las sensaciones más beneficiosas, este ente, digo, es justamente la Naturaleza. (Feuerbach, 2005, pp. 32-33; Afor. 11)

En consonancia con su posición, me permito agregar el clarificador análisis de Hans Jonas, con respecto a la inconsistencia de la omnipotencia:

Poder absoluto y total significa un poder que no está limitado por nada, ni siquiera por la existencia de algo otro en general, algo fuera de él mismo y distinto de él. Porque la mera existencia de algo otro representaría ya una limitación, y el poder único debería aniquilarlo para conservar su carácter absoluto. Entonces el poder absoluto, en su soledad, no tendría ningún objeto sobre el que pueda ejercer su efecto, pero como poder sin objeto, un poder es impotente y se anula a sí mismo. “Omni” equivale aquí a “cero”. Para que pueda actuar, tiene que haber algo otro y tan pronto como aparece, lo uno ya no es omnipotente, aunque su poder pueda ser indefinidamente superior en cualquier comparación. (2012, p. 154)

Los juicios de Feuerbach rompen con la tradición dualista, con el murmullo de otro mundo (en Platón), con la cosa en sí (de Kant) o con el espíritu absoluto de Hegel (explicación innecesaria y sospechosa) y se asegura en afirmar el mundo concreto, con ello, se retorna al hombre lo que otrora atribuía a las divinidades como paradigmas. Con ello, desenmascaró la imagen del dios todopoderoso, del dios de los

2 Cita Eclesiastés 1, 4



huecos (refugio de muchos creyentes ante lo no explicado), del patrón benefactor y del dios de Lutero, exponiendo el peligro idolátrico que supone imaginar lo divino. Por último, si alguno insistía diciendo que la idolatría solamente era de origen pagano y que su razón se debía a la imaginación politeísta, Feuerbach le respondía que la visión nacionalista de los antiguos pueblos propiciaba esa pluralidad, pero que así mismo la visión cosmopolita (el ser humano como esencia universal) era el origen del monoteísmo bíblico.

La literatura de este autor influyó en Marx, Engels, Stirner, entre otros; su pensamiento ha sido agudo y de gran alcance. De manera sintética, a mi parecer, su doctrina³ plantea lo siguiente: 1) ningún sentido capta como evidente a Dios, el único que lo propone es el oído, pero es de poco fiar. En sus palabras:

Si el hombre tuviera sólo ojos y manos, gusto y olfato, no tendría religión, pues estos son los órganos de la crítica y el escepticismo. El único sentido que se pierde en el laberinto auditivo hacia el reino de los espíritus y fantasmas del pasado y del futuro es el oído, el único terrible, místico y creyente, tal como los antiguos observaron acertadamente al decir que “un testigo ocular vale más que mil testigos auditivos” y “los ojos son más confiables que los oídos” o “lo que uno ve es más cierto que lo que uno oye”. Por eso la última religión espiritual, la cristiana, se apoya conscientemente sólo en el verbo, es decir, la palabra de Dios, y, consecuentemente, en el oído. (Feuerbach, 2009, p. 52; párr. 3, Clase 4)

2) La fuerza de la naturaleza explica el temor reverente del hombre, y su sentimiento de dependencia explica “el deseo” de un Dios benefactor. 3) El conocimiento que se tiene acerca de Dios es evidentemente antropomórfico; lo que lo hace susceptible a ser una proyección. 4) Dios se diferencia del hombre en lo superlativo de sus atributos, mas esto es una representación de la fantasía: un ideal de perfección. 5) Dios se hace necesario cuando posee lo que al hombre le falta, pero pierde sentido cuando al hombre no le falta nada. 6) El Dios cristiano está orientado, según Feuerbach, a conceder lo que para el hombre es imposible como individuo finito: la salvación, la

3 Considero que este término es adecuado ya que su mensaje fue recibido por sus sucesores como una “revelación”.

vida eterna, el perdón, los milagros, etc., pero al ser así, Dios está al servicio del hombre como medio. En pocas palabras, Dios como objeto de la fe está “por nosotros y por nuestra salvación” (tal como lo manifiestan los credos); siendo así, somos el fin de su existencia. 7) La antropología, en una creencia religiosa, debe ser negativa para que Dios sea relevante. 8) Si la revelación se entiende como progresiva, según el alcance del hombre, por qué no entender, más bien, que el hombre mismo se está auto-revelando su avance, el avance de su ideal.

Con todo esto, la muerte de Dios se entiende como la proclamación de su inexistencia, como producto de la mera imaginación, una ilusión que ahora es innecesaria, como algo superado, como una etapa infantil (Freud). Dios aparece como inactivo o irrelevante. En frases de los diversos críticos: Dios fue idealmente proyectado por el hombre (Feuerbach), metafísicamente muerto (Mainländer) e inventado moralmente, según Nietzsche. ¿Qué lugar quedaba para Dios, si lo sacaron de la naturaleza?, ¿en qué hueco viviría?

Nietzsche observó, al igual que su antecesor Max Stirner, que Dios, despojado de su cielo, de la existencia y de la vida política; es decir, muerto, seguía vigente en la moral. En el libro tercero de la “gaya ciencia” advierte que la muerte de Dios ha dejado una gran sombra, que aún vive. Aquí se refiere a la moral en los siguientes términos: la verdad, el bien, el mal, la causa y efecto, la memoria y la sistematicidad. Incluso las burlas ateas ignoran que son esclavos de esa sombra; el reino metafísico de la moral seguía vigente. En el aforismo 125 del mismo libro, “el loco” se pregunta

¿No es la grandeza de este acto [la muerte de Dios] demasiado grande para nosotros? ¿No tenemos que volvernos nosotros mismos dioses para ser siquiera dignos de él? ¡No ha habido nunca un acto más grande, — y todo el que nazca después de nosotros formará parte, por ese acto, de una historia superior a toda historia habida hasta ahora! (Nietzsche, 2014, p. 802)

Tal vez, en términos de la moral, la humanidad no había llegado a “la mayoría de edad”, pero ya era hora. El énfasis cristiano en la renuncia había afeminado la virtud⁴; era la transvaloración de las

4 El término virtud, etimológicamente, procede de la expresión latina vir (varón) que invocaba el



virtudes de los héroes de las tragedias griegas, la opacidad ética del hombre. El cristiano está sujeto a la contradicción entre el mundo verdadero y el mundo real y no ha logrado salir de su esclavitud. La crítica de Nietzsche arremete contra el mundo de la imaginación religiosa, que reemplaza el mundo concreto, en cuatro proposiciones:

Primera proposición. Las razones por las que «este» mundo ha sido calificado de aparente fundamentan, antes bien, su realidad, — otra especie distinta de realidad es absolutamente indemostrable.

Segunda proposición. Los signos distintivos que se le han dado al «ser verdadero» de las cosas son los signos distintivos del no-ser, de la nada, — se ha construido el «mundo verdadero» a partir de la contradicción con el mundo real: un mundo aparente de hecho, en cuanto no es más que una ilusión óptico-moral.

Tercera proposición. Inventar fábulas acerca de «otro» mundo distinto de éste no tiene sentido en modo alguno, presuponiendo que no domine en nosotros un instinto de calumnia, de empequeñecimiento, de sospecha de la vida: en este último caso nos vengamos de la vida con la fantasmagoría de una vida «distinta», de una vida «mejor».

Cuarta proposición. Dividir el mundo en un mundo «verdadero» y en un mundo «aparente», sea al modo del cristianismo, sea al modo de Kant (en último extremo, un cristiano taimado), no es más que una sugestión de la *décadence*, — un síntoma de vida descendente. (Nietzsche, 2016, pp.633-634; Afor. 6, la razón en la filosofía)

Para Nietzsche, el hombre debe asumir su moral para ser virtuoso, así lo aprendió de las tragedias griegas. Al respecto, en la introducción del libro: *la genealogía de la moral*, Diego Sánchez Meca⁵ (el editor del libro) comenta:

La religión griega no ve a sus dioses como amos, ni los griegos se ven a sí mismos como esclavos de esos dioses. El griego homérico apuesta por una valoración de sí mismo como ser no originariamente

valor del guerrero en el frente de batalla, la actitud de conquista, la virilidad masculina; en contraste, la virtud en el mundo cristiano se asoció a la renuncia y a la entrega altruista.

5 Es uno de los más importantes exponentes del pensamiento de Nietzsche de habla hispana. Es catedrático de Historia de la Filosofía Contemporánea en la Universidad Nacional de Educación a Distancia y Presidente de la Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche.

diferente a los dioses mismos. Se ve a sí mismo capaz de vivir en sociedad con potencias tan diferentes y terribles como eran sus dioses primitivos. (Nietzsche, 2003, p. 36)

Por el contrario, el cristiano ve a Dios como su señor y se hace dependiente de su mandato sin ningún miramiento, como si Dios pensara por él.

El cristianismo presupone que el ser humano no sabe, no puede saber qué es bueno, qué es malo para él: cree en Dios, que es el único que lo sabe. La moral cristiana es una orden; su origen es trascendente; está más allá de toda crítica, de todo derecho a la crítica; es verdadera solo en el caso de que Dios sea la verdad, — para sostenerse y para venirse abajo, depende por completo de la fe en Dios —. (Nietzsche, 2016, p. 657. Afor. 5 incursiones de un intempestivo)

Para Nietzsche, esto era un acto de debilidad del hombre, pues no lo potencia a crear nuevas virtudes; no lo dejaba ser ley para sí, sino que lo subordina a la guía de otros: los sacerdotes, los mediadores de la revelación. El hombre cristiano padecía las mismas características decadentes (enfermedades) de un animal privado de su libertad, pero el problema no es la decadencia, pues a veces es necesaria, sino el desear esa decadencia. Nietzsche dice que la frase: “hay que luchar contra los instintos” representa la fórmula de la decadencia” (Ibíd. Afor. 11, El problema de Sócrates, Ocaso de los ídolos.). Pero no hay que entender mal su propuesta, no pretendía dar rienda suelta a los instintos “rebajando” al hombre, sino todo lo contrario, como bien lo comenta D. Sánchez Meca⁶:

Este hombre no es, pues, en absoluto la bestia prehumana que se deja llevar descontroladamente por sus impulsos salvajes, sino, al contrario, el hombre capaz de controlar su propio poder disgregador orientándolo a una construcción superior. En cambio, el hombre enfermo o decadente es el que actúa bajo el imperativo de la fuerza desencadenada de los instintos que se rebelan contra la represión, y que, en consecuencia, no tiene ninguna capacidad organizativa ni reguladora de su propia energía. (Nietzsche, 2003, p. 47)

6 En la introducción al libro *la genealogía de la moral* (antes citado).



Finalizo la intervención nietzscheana con el siguiente aforismo: “la cuestión de qué origen tienen realmente nuestro bien y nuestro mal... y por lo que respecta a la «solución» que entonces encontré, honré a Dios como es debido haciéndole el padre del mal.” (2003, p. 57, Afor. 3)

A mi juicio, la crítica ideológica que se presentó en Feuerbach y el juicio al dios moral de Nietzsche, han sido el derrotero de los ateísmos contemporáneos. Es poco probable no estremecerse ante tales declaraciones y esto debido a nuestras concepciones de lo divino. Lo incuestionable es que el dios objeto ha muerto. Curiosamente, la crítica ha logrado desenmascarar los ídolos presentes en la religión y en la sociedad, demostrando que aquella persona que se enajena así misma, no ama su vida; aquella que no asume su actuar y no es capaz de potenciar a otro no ha tomado seriamente la moral. Ahora bien, si el hombre retoma sus características y asume su responsabilidad ética, ¿dónde queda Dios?, ¿qué importancia tiene?, ¿en qué lugar se vale mencionarlo? Parece que el único «lugar» para Dios es el de la religión y sus volúmenes de fe, ¿no?

El Dios de la biblia también a juicio

Crítica Bíblica

Las ciencias exactas, las ciencias sociales y las humanidades han dado nueva luz al texto bíblico. Estas ciencias han logrado fechar artefactos y ecofactos, reconstruir ruinas, leer palimpsestos y textos dañados; han permitido acceder a los hábitos sociales, al entendimiento antropológico y a los conflictos políticos e ideológicos de los pueblos del levante; han ayudado a descifrar literatura contemporánea a la biblia (Ugarit, textos asirios, sumero-babilónicos y egipcios), algunas dependencias textuales (de origen persa, babilónico; de Mesopotamia en general), y también han logrado ampliar los conocimientos acerca de los ritos, cosmovisiones y sus procesos de endoculturación, aculturación e incluso sincretismo presentes en la cultura bíblica.

Todo este conocimiento ha mostrado que la “historia” bíblica no debe entenderse como una compilación de acontecimientos “*de fac-*

to” ocurridos en el pasado, según nuestra historiología. Al parecer, tampoco se debe entender como un relato celestial, sino como una creación de la historia (o historias), de narraciones tradiciones etiológicas y anagógicas que describen la cosmovisión común a todos los pueblos antiguos: el origen mítico de su pueblo, el origen de leyes divinas, la fundación de sus tradiciones, la justificación de sus estructuras sociales, etc., en el marco de una redacción de origen sacerdotal y laica (que incluye a la corriente deuteronomista).⁷

Entre las evidencias que han derribado nuestras imágenes de Dios están los estudios que revelan una biografía de Yahweh en su contexto: 1) Yahweh no era el Dios de Israel⁸, sino que proviene de Edom⁹ (tal parece por las inscripciones de Amenofis II y III, Jue. 5, 4, Deut. 33,2), el Dios de Israel era אֱל (EL), aunque fue, poco a poco, sustituido por Yahweh quien usurpa su lugar y su autoridad (Becking, et al, 2001); 2) Yahweh se apropió de las características atribuidas a Ba'al, en un período muy tardío; esta acción refleja las “*earthly bureaucratic structures*” (estructuras burocráticas terrenales) (James S. Anderson, 2015, p. 18). Por otro lado, se sabe que tenía una consorte (Dever, 2005), Asherah¹⁰, y que, finalmente, asimiló sus cualidades femeninas, eliminando el culto dirigido por sacerdotisas (2 R. 23, 4-7). Estas reformas se dieron en el desarrollo del monoteísmo como proceso de triunfo ideológico de los exiliados en su retorno.

Con esto, se pone en tela de juicio la idea de “revelación” del testimonio bíblico en el monte Sinaí, puesto que, los intereses de diversa índole (política, económica, social, etc.) han fungido el rol principal en la elaboración del texto bíblico, todo en época muy tardía; ya no es Yahweh quien habla con los patriarcas (Éx. 6, 3) ni quien por medio

7 Para profundizar al respecto ver Römer, T; Macchi, J. D y Nihan, C. (Eds) (2008). Introducción al antiguo testamento. Bilbao: Desclée De Brouwer.

8 Israel es un nombre teofórico que puede significar: “El” es justo, “El” Reina. El dios aquí mencionado es de origen cananeo y está presente en los textos de Ugarit.

9 Hay importantes debates acerca de su procedencia ver: Anderson, J. S. (2015). *Monotheism and Yahweh's Appropriation of Baal*. bloomsbury, t&t clark.

10 Esto es conocido gracias al descubrimiento de las figuras de Phitos en Kuntillet 'Ajrud y la bendición que contiene en la tablilla A y B: “yo te bendigo por Yahweh, nuestro guardian, y por su Asherah”, ver William G. Dever (2015). Asherah, Consort of Yahweh? New Evidence from Kuntillet 'Ajrūd. American Schools of Oriental Research.



de Moisés habla a Israel. Además, no es de sorprender que la misma biblia considere a Yahweh como un dios menor en relación a “EL”, el Dios cananeo (según Sal. 82,1; Sal. 89, 6-9 y Deut. 32, 8-9)¹¹. La toráh es puesta por escrito en el exilio y pos-exilio (con pocas narraciones y fragmentos previos) y no en época de Moisés.

En fin, entre más se sabe de las condiciones de formación de la biblia, más nos percatamos de su creación en manos de sacerdotes e intelectuales; más evidente se hacen sus intereses y su nacionalismo. La antigua sacralidad que imponía “el libro” de Dios, ha sido profanada. Esta información «derriba» la interpretación mágica o idolátrica del origen de la biblia y cuestiona las bases, el pedestal, sobre el que descansa la fe de muchos.

Aplicando la crítica de Feuerbach a las religiones del libro, se postula que en la historiosofía de estos pueblos «emerge» dios como creación de sus ideales antropológicos.¹² Lo que hace replantearse la idea de revelación (si se quiere mantener) o la participación (incluso plena creación) del hombre en los textos sagrados. Por ejemplo, el descubrimiento de diferentes etapas redaccionales en la biblia, de correcciones dogmáticas y de los intereses subjetivos de ciertos grupos (la posición privilegiada del hombre sobre la mujer, la elección pactual de Israel y de los sacerdotes, el monoteísmo y el rechazo a Asherah), ponen de manifiesto que el producto final no era “dictado” por Dios mismo, sino que era de origen muy humano, un libro de su época y de su cultura, con ideales que pretendían la universalización¹³.

Es pertinente advertir que los mismos redactores, comentaristas y creadores de los diferentes libros que componen la biblia, consideraban su acción como aclaraciones y reediciones del Dios *Fortschreibung* (actualizador). El texto bíblico se consideraba en proceso. Por esa razón dice Jean-Pierre Sonnet, citado por Gertz:

11 En este versículo hay una corrección al texto, pero en los manuscritos más antiguos dice: “Hijos de El” y no hijos de Israel, lo que da a entender que “El” le dio a Yahweh como herencia la nación de Israel.

12 Hay diversas teorías de la inspiración divina que dan amplio margen en la participación del hombre, sus conceptos, palabras e ideas en el texto bíblico.

13 Se asemeja a la idea de Feuerbach sobre la “esencia del hombre”.

Los procedimientos en cuestión... proveen el modelo racional que nos permite dar un sentido completo a las rectificaciones orales de Dios, que, en la mayoría de los casos, incluyen una reelaboración imaginativa de la redacción de declaraciones previas. Se podría decir que esto es solo un cliché, ya que las palabras de Dios son obviamente una creación redaccional de los escribas, una que se ajusta a su propia agenda. (Gertz; et al, 2016, p. 272)¹⁴

Pese a las justificaciones que se puedan dar a lo anterior, tales como: «Dios no dejó que su palabra fuese alterada, o, la revelación de Dios está acorde con lo escrito por los hombres», lo incuestionable es que la tarea de la investigación bíblica está cerrando la brecha que distinguía el “libro verdadero” y al “dios verdadero” con otros volúmenes religiosos (incluyendo los mitos griegos). Por causa de esta crítica, y en defensa de la tradición, algunos han sostenido que se mantenía la fidelidad de lo revelado en la tradición oral, o que existió un volumen original que fue dictado por Dios mismo. Sin embargo, en estudios sobre las tradiciones orales, el antropólogo Jack Goody (2008), en su libro “*la domesticación del pensamiento salvaje*”, ha evidenciado la necesidad de ritmos, paralelismos semánticos, cantos, pocos detalles, narraciones pintorescas y cortas (cosa difícil en la prosa bíblica), para evitar errores de transmisión. Por otro lado, estos estudios dan muestra de la creatividad de los narradores que «anexan» reflexiones y comentarios que resultan oportunos en cada caso. En este sentido concuerdo con Pierre Gibert, citado por Briend, cuando dice:

La Biblia, así como las grandes culturas de la Antigüedad, egipcias, mesopotámicas, griegas y romanas, es testimonio no sólo de transmisión escrita, sino de una verdadera creación literaria que ha sabido crearnos, entre otras cosas, la ilusión, sugestiva y expresiva, de la oralidad. Si lo oral de la Biblia, pues, nos resulta interesante y agradable, no debemos olvidar que ello se debe al texto escrito, es decir, precisamente a la escritura, a las Escrituras. Seamos realistas: recurrir a la tradición oral para «salvar» o «socorrer» a una escritura bíblica

14 Original inglés: The procedures in question, conversely, provide the rational model that enables us to make fuller sense of God's oral amendments, which, in most cases, include an imaginative reelaboration of the wording of previous utterances. One could say that this is just a truism, since God's words are obviously a redactional creation by the scribes, one that fits their own agenda



que juzgamos insuficiente, infiel o víctima de las tareas «críticas» de malintencionados exegetas, es ponerse en la situación de quien, necesitando un salvavidas, echa mano de un neumático pinchado. (Briend, et al, 2011, pp. 47-48)

En cuanto a la posibilidad de un original, no se ha encontrado algún texto que supere el siglo VIII a. e. c. y que manifieste el contenido del actual texto y su ferviente monoteísmo. Algunos objetarán que el rey Josías encontró «el libro», pero, tal parece, éste era un motivo literario muy conocido en la antigüedad para justificar «reformas». Según Thomas Römer:

El origen del motivo del “hallazgo del libro” puede situarse probablemente en el depósito de tabletas de fundación de los santuarios mesopotámicos, que con frecuencia son “descubiertos de nuevo” por los reyes posteriores... La variante egipcia aparece, por ejemplo, en la rúbrica final del capítulo 64 del Libro de los Muertos... El capítulo 64 se presenta como un libro encontrado en el templo de Sokaris y se remonta hasta los verdaderos orígenes de Egipto. (Römer, 2014, p. 51)

Gracias a lo anterior, algunos investigadores hablan de la “historia inventada” (M. Liverani), de “*la invención de Dios*” (T. Römer), del “mito de Israel” (T. L. Thomson, *The Mythic Past: Biblical Archaeology and the Myth of Israel*), entre otros. Según los biblistas e investigadores, la historia que conocemos (gracias a la biblia) fue una integración y edición de las tradiciones de la religión popular, bajo el gobierno del ideal monoteísta que traían consigo los repatriados. Este motivo ideológico fundó el judaísmo y la estructura de la “nueva” religión del segundo templo. Por ejemplo, M. Liverani, al hablar de este proceso, dice:

Pero a la hora de valorar el triunfo de los que volvieron y la marginación de los que se quedaron conviene recordar sobre todo el estatus social y el peso cultural de cada grupo. Los deportados habían sido gentes que pertenecían a los círculos palaciegos (es decir, la clase «política»), el personal del templo de Jerusalén (sacerdotes y escribas), y los propietarios de tierras. Los que se habían quedado eran los miembros de las comunidades de aldea, los campesinos pobres y los siervos a los que los babilonios habían dejado en su sitio para que cul-

tivaran la tierra. Los repatriados habían elaborado durante el destierro una ideología «fuerte», basada en el nuevo pacto, en el exclusivismo yaveísta, y en «el resto que vuelve» (sé'ar yasüb es el nombre que Isaías había dado a su hijo: 1 Is 7:3; véase 10:21). Tenían una determinación fanática, contaban con jefes y con una estructura paramilitar, tenían una clase culta (los escribas que regresaron de Babilonia introdujeron en Palestina la escritura aramea en sustitución de la fenicia, empleada hasta entonces), disponían de medios financieros, y contaban con el apoyo de la corte imperial. Los que permanecieron eran incultos y analfabetos, estaban disgregados y carecían de líderes, eran pobres y no tenían esperanzas, ni proyectos, ni Dios. El resultado del enfrentamiento estaba claro desde el comienzo. (2005, pp. 304-305)

En resumen: los estudios contemporáneos y sus descubrimientos han dinamizado el contexto y el tiempo de la biblia; están revelando los intereses y las tensiones que forjaron los libros sagrados y, de esta forma, han dotado de carne y hueso a la humanidad que se esconde tras los escritos de fe. El peligro de la proyección de los ideales se manifiesta de múltiples formas en la antigüedad, pero, ¿en la actualidad hay consciencia de este peligro?

Vigencia de la crítica

Seguramente la religión ha encontrado diversas respuestas a estas declaraciones, dado que está presente y ha logrado adaptarse con gran facilidad a la sociedad. Sin embargo, a mi entender, la crítica de Feuerbach y Nietzsche no ha sido asumida, lo suficiente, en todos los asuntos de espiritualidad (sobre esto volveremos luego). Los textos bíblicos (para hablar en un contexto cristiano) no son un medio adecuado para refutar la crítica, pues, hay diversas maneras de dar cuenta de la acción social, antropológica y psicológica en la creación del concepto de dios. Sin duda, esa antigua construcción social sigue en marcha por medio de las corrientes de pensamiento contemporáneas. Parece que Dios, según las palabras de sus promotores, ayer y hoy, se instaura en ciertas posiciones políticas, ideológicas, económicas, sociales y bélicas; vemos a un dios conservador, liberal o progresista según el teólogo y su formación, también hay un dios pacifista y



tolerante o uno violento y segregacionista, un dios imperialista o uno marginal; un dios a conveniencia. Claramente, cada posición tiene defensores que acusan a los otros, con mayor o menor criterio, de una exégesis equivocada, de manipular o ignorar el texto bíblico o el estado sociocultural de cada época. Sin embargo, aun el exégeta más crítico, al momento de pronunciarse acerca de Dios lo hace con el constante peligro que representa la proyección del ideal.

Dentro de la teología cristiana, algunas intuiciones gestadas en el seno de sectores marginales han permitido ver a Dios con diferentes matices: la lectura crítica de las teólogas feministas ha desenmascarado la función machista que «se justificaba» en la iconografía de un dios masculino; la teología de la liberación ha resaltado las estructuras de dominación que sofocan al ser humano, incluso desde las mismas bases religiosas; la teología *queer* ha profundizado en el Dios que ama a su creación sin discriminar orientación sexual, entre muchas que se suman continuamente. Hay un caleidoscopio de alternativas que dibujan con diferentes luces y formas a Dios. No obstante, entiendo que el problema sigue y parece agudizarse con cada nueva lectura genitiva de la biblia. Parece que el punto de unión de estas visiones se encuentra en «la universalidad» del concepto de Dios; pero, en términos analíticos, la pluralidad de imágenes usadas son poco distinguibles de un politeísmo asumido, o quizá mejor dicho, reflejado. Me es evidente, además, que estas teologías pretenden defender, de mil maneras, la acción divina, mas dudo que su proyecto supere la crítica.

A este respecto, considero que la crítica también es aplicable a lo citado por J. J. Tamayo en su libro “*Nuevo paradigma teológico*”, al hablar del futuro de Dios, esto en términos de la teología de la liberación. Cito:

Como afirma Jon Sobrino, al Dios liberador *se le va conociendo en la praxis de la liberación*, al Dios bueno y misericordioso, *en la praxis de la bondad y de la misericordia*, al Dios escondido y crucificado, *en la fidelidad en la persecución y martirio*, al Dios de la utopía, *en la praxis de la esperanza*. Es, en fin, el *Deus humanissimus* del que habla el teólogo holandés Edward Schillebeeckx. (2004, p. 216. Las cursivas son mías)

Continúa diciendo:

Sí tiene futuro, sin embargo, el Dios que *aparece* como víctima, débil, sufriente, crucificado «Dios, clavado en la cruz, permite que lo echen del mundo. Dios es impotente y débil en el mundo – escribía el teólogo mártir Dietrich Bonhoeffer el 16 de julio de 1944 *desde una prisión nazi*- y sólo así está Dios con nosotros y nos ayuda. Mateo 8, 17 indica claramente que Cristo no nos ayuda por su omnipotencia, sino por su debilidad y sus sufrimientos [...] Sólo el Dios sufriente puede ayudarnos» (2004, p. 217. Las cursivas son mías)

Parece evidente que es «una forma teológica de hablar con una iconografía simbólica», y que, al igual que los anteriores ejemplos, es liberadora y consoladora; pero, al tener la pretensión de hablar de «la única imagen» de Dios que tendrá futuro no logra avanzar más allá de la crítica. Lo mismo puede decirse de las imágenes idólatras que se tienen acerca de Jesús, en donde se proyectan diversos ideales que hacen extraña su figura: La expectativa mesiánica de los antiguos, el cristo europeo medieval, el Jesucristo superestrella de Broadway, el Jesús hippie, el Jesús negro, entre otros. Parece que solo investigando la devoción de los primeros cristianos y el contenido judío de los predicados atribuidos a Jesús, se le puede re-conocer. Curiosamente lo no ideal de Jesús es su muerte, es lo anti-demoníaco en terminología de Tillich. En este punto termino con Hurtado, L. cuando dice:

Jesús realmente no «se convirtió en un Dios». Antes bien, le tributaron una devoción que expresaba el reconocimiento típicamente cristiano de que Jesús era el emisario exclusivo de Dios en quien se reflejaba de forma singular la gloria del Dios uno. (2013, pp. 55-56)

Este es el estado del debate, en la primera crítica (la muerte de Dios), dios pasó a ser producto de la imaginación, una idea castradora y enfermiza; en la segunda crítica (crítica bíblica) Dios ha sido el medio para comunicar ideas nacionalistas, desde una visión antropológica, social, psicológica y política particular. Ahora bien, sin lugar a dudas, la muerte de Dios ha sido la punta, más prominente del iceberg, que ha afectado (por su importancia) toda la estructura de la fe en el occidente cristianizado; con él fueron sepultados los entes sobrenaturales y toda forma de sublimación del espíritu. La espiritualidad del ser humano también pasó a ser sospechosa, lo que devengó en la pérdida de la búsqueda de sentido y en el nacimiento de una sociedad del



momento, que elude las preguntas trascendentales y, mucho más, la firmeza dogmática. Lamentablemente, parece que la espiritualidad se siente cómoda en la superficialidad del sentir, pero da pocas razones.

Observaciones a la crítica

Después de conocer las condiciones del mundo contemporáneo y asumirlas, la pregunta acerca de dios y acerca de la espiritualidad del hombre se nos ha presentado en crisis. Algunos sostienen un rechazo sistemático a la crítica aferrándose a nuestro limitado conocimiento, recordando que hay muchas cosas que se escapan del análisis científico o racional y que lo dicho «son interpretaciones de hombres». Otros se mantienen al margen de la discusión abrazando el fideísmo y postergado todo al final de los tiempos. Algunos líderes religiosos prefieren no hablar al respecto. Estas posibilidades no me parecen interesantes, por lo que presentaré, aunque sea brevemente, unas observaciones de base.

Primero, a mi modo de ver, Feuerbach presenta las siguientes inferencias que son cuestionables y pueden clasificarse como sigue:

Inferencia 1: a) Lo que existe es lo observable empíricamente, b) Dios no es observable empíricamente, entonces, c) Dios no existe. Por otro lado, d) la materia es observable, por lo tanto, la materia es lo único que existe.

Inferencia 2: a) Tenemos ideas acerca de Dios, b) las ideas se producen por impresiones simples o por analogías (y proyecciones), c) Dios no produce impresiones simples¹⁵, entonces, es producto de una analogía, d) la analogía de Dios es la naturaleza del hombre (Feuerbach, 1941, p. 19).

Si aceptamos las premisas dadas, la conclusión se deduce lógicamente. Pero, hay tres elementos de la primera inferencia que están siendo reevaluados: 1) el problema de la existencia, 2) el concepto de materia y 3) el de la observación. En el primer caso, la existencia es un término que tiene sentido sólo en el devenir, como aconteci-

¹⁵ Esto quiere decir que no es detectado por los sentidos.

miento¹⁶, las cosas que se muestran, las que devienen “son”. Pero es un término de difícil aplicación al hablar de Dios, puesto que “la existencia” requiere los limitantes de espacio y tiempo y Dios, por definición, supera estas limitantes. Quizá una mejor terminología sería “insistencia”. En palabras de Caputo, J. D.: “La osadía de Dios es esta: Dios no existe- como un ser entre los seres, como un hiperser-Dios insiste. Esa es la formulación de la insistencia de Dios, que es la secuela de la debilidad de Dios” (2016, p. 110).¹⁷

Segundo, el desarrollo de la física del siglo XX y XXI, particularmente la física fundamental¹⁸, ha dado a conocer que la materia no es lo que el sentido común nos dicta. Ésta es esquiva, está conformada mayoritariamente por espacio vacío, incluso en elementos que experimentamos como sólidos; está subdividida por estructuras subatómicas: quarks, leptones¹⁹ y partículas de fuerza (fotones, gluones, ‘gravitones’ y bosones (entre ellos el bosón de higgs)) que son entes teóricos; estas partículas fundamentales tienen un carácter dual²⁰, ondulatorio y corpuscular²¹, es decir, no son “puntos fijos y sólidos”; son indeterminables²² y son probabilísticos; además, el observador puede alterarlas²³. En pocas palabras, al profundizar en la materia, la solidez de los cuerpos desaparece, su localización se hace probable, su existencia depende de si transportan impulsos eléctricos que nos permita observarla y esto en once (11) o más dimensiones, ¿existen, son reales? Todo esto es anti-intuitivo e increíble, pero funciona en el mundo real y es la base de la física contemporánea.

16 Dado que la existencia no es un predicado.

17 Original: *The audacity of God is this: God does not exist—as a being, as the being of beings, as a hyperbeing — God insists. That is the formulation of The Insistence of God which is a sequel to The Weakness of God.*

18 La explicación siguiente es según la teoría de campos cuánticos.

19 De estos: los protones, neutrones y electrones formaban la materia en sentido clásico.

20 Según la hipótesis de De Broglie

21 A veces como ondas y otras veces como partículas.

22 Principio de indeterminación de Heisenberg

23 La única forma de ver un objeto es con rayos de luz (fotones) que impactan los elementos subatómicos de la materia y la desplazan alterándola.



El estado de la materia que he descrito anteriormente es diferente al conocido por Feuerbach, que la entendía a la manera clásica. Esta nueva definición se denomina materia ordinaria; es decir, materia que emite destellos de luz. Sin embargo, representa el 5% de la materia del universo; el resto está conformada por la materia oscura y energía oscura (de la cual no sabemos mucho, porque no la podemos ver ni recrear). Lincoln, D. dice:

La materia oscura es una forma de materia no luminosa que se invoca para explicar por qué las galaxias giran más rápido de lo que se puede explicar por las leyes conocidas de la física y la materia luminosa observada, así como para explicar la dinámica interna de grandes cúmulos de galaxias. La energía oscura es un campo de energía en el universo que está causando que la expansión del universo se acelere... Hay otras explicaciones viables del acertijo de la materia oscura. Uno implica la idea de superfluidez, lo que sugiere que la materia oscura es un superfluido en partes del universo y un fluido normal en otras. (2017, p. 207)²⁴

Así que, el estado ontológico de la materia es un tema de debate, muy complejo, en la actualidad. Por lo demás, que Dios exista o insista, solo muestra que nuestras percepciones sensibles son un criterio muy limitado, y condicionado, para declarar su ausencia y dar por definitiva su muerte. Además, esta investigación ha permitido postular la posibilidad de un comportamiento mágico en el mundo y en los seres vivos.

Tercero, “los enunciado de observación... no son formulaciones imparciales de elementos supuestamente “puros” de la experiencia sensorial” (Olivé y Pérez, 1989, p. 418) sino que suponen teorías que hacen inteligibles los datos recibidos. El debate acerca de lo observable es complejo y supera, por mucho, la intención de esta reflexión crítica. Por lo tanto, concluiré con lo dicho por Ernest Nagel:

24 Original inglés: Dark matter is a form of nonluminous matter that is invoked to explain why galaxies rotate faster than can be explained by the known laws of physics and the observed luminous matter, as well as to explain the internal dynamics of large clusters of galaxies. Dark energy is an energy field in the universe that is causing the expansion of the universe to accelerate... There are other viable explanations of the dark matter conundrum. One involves the idea of superfluidity, which suggests that dark matter is a superfluid in parts of the universe and a normal fluid in others.

El contenido de un enunciado de observación no es identificable con, ni queda agotado por, lo que se encuentra “directamente” en cualquier experiencia sensorial dada, de tal modo que todo enunciado de esta clase es “en principio” corregible y puede revisarse (y quizá incluso rechazarse totalmente) a la luz de observaciones y reflexiones posteriores. (En Olivé y Perez, pp. 419-420)

En el caso de la segunda inferencia de tipo psicológico y antropológico: “Dios es un producto analógico de la naturaleza del hombre” (Según lo interpreto). Supone a) Dios no existe (no hay Dios), es proyectado, y b) hay una naturaleza humana. En el primer caso, me parece poco justificado y apresurado, racionalmente, decir que no hay Dios, o, por el contrario, afirmar su existencia; quizá hay buenas razones para creer o no, pero estas dependen de la fe. Por otro lado, la proyección no es propiamente un argumento contra lo que denominamos “Dios”, es, más bien, una disposición antropológica de cara al mundo. La proyección es la evidencia del deseo psicológico y, por qué no, espiritual, pero el deseo no confirma ni refuta lo deseado. En palabras de Hans Küng:

¿No podrían nuestros sentimientos de dependencia y nuestro instinto de conservación tener un fundamento real?, ¿no podría nuestra ansia de felicidad tener a un objeto real? Y aunque en todo conocimiento y, por tanto, también en el conocimiento de Dios, yo ponga o proyecte en el objeto mucho de mí mismo, ¿está con ello probado que tal objeto es simplemente una proyección mía, una imaginación nada más? A todos nuestros deseos, pensamientos e imaginaciones, ¿no podría responder tal vez algún objeto real, alguna realidad? cuando yo hablo humanamente de Dios, ¿es este Dios, de quien así hablo, solamente algo humano?

«De que los dioses sean seres deseados no se sigue nada a favor de su existencia o de su no existencia», concluye E. von Hartmann: «Es muy cierto que una cosa no existe por el mero hecho de que se la desea; pero no es exacto que una cosa no pueda existir porque se la desea. Toda la crítica de la religión de Feuerbach y todas las pruebas de su ateísmo, sin embargo, se basan en esta única argumentación, es decir, en un sofisma lógico». (1979, p. 295)



El segundo caso me parece que asume una abstracción de la humanidad que no tiene relación directa con un individuo concreto y que, por lo tanto, también lo enajena. Como dijo Stirner:

Feuerbach... no ha cambiado, propiamente hablando, más que el Dios, *Deus*; el amor permanece; se adoraba al dios sobrehumano, se adora ahora al dios humano, al *Homo qui est Deus*. El Hombre es para mí sagrado, y todo lo que es “verdaderamente humano” es para mí sagrado... ¿Cuál es su Dios? ¡El Hombre! ¿Qué es lo divino? ¡Es lo humano! El predicado no hizo más, en definitiva, que tomar el lugar del sujeto; la proposición “Dios es el amor” se convierte en “el amor es divino”. (2008, p. 64)

Feuerbach ha divinizado la naturaleza del hombre, pero al hacerlo, el hombre concreto se inclina ahora a su nuevo ideal: la esencia. Lo que hace del hombre “un fantasma” que se ha inventado a sí mismo. Stirner termina preguntando: “¿Adónde se puede mirar sin descubrir alguna víctima de la renuncia de sí?” (p. 67). A este respecto, me parece curioso que tras la muerte del “ego”, lo sagrado se haya refugiado en la vida en toda su pluralidad, retornando la divinidad, «lo mágico», a la naturaleza.

Con estas observaciones, máximamente, se llega a un punto neutro donde parece no tener sentido seguir indagando. Algunos se declaran impedidos en el proceso y renuncian a buscar una respuesta satisfactoria. Más otros dan razones sutiles a favor o en contra de la espiritualidad como búsqueda de sentido.

¿Se puede hablar de espiritualidad?

Creo suficiente lo dicho para tomar consciencia de lo difícil del asunto. Si se quiere decir algo con contenido en el campo de la espiritualidad, toca asumir la crítica considerando el estado de la cuestión, a partir de la crisis de Dios, en la espiritualidad occidental. Algunas propuestas contemporáneas se han decantado por una de las disposiciones tradicionales de la religión: la espiritualidad oriental; hablan de vivir una espiritualidad sin dios, sin lo divino como objeto. Y mi propósito es presentar esta opción al mundo de fe, de confesión cristiana, y anticipar un “algo más”.

Si se pretende construir una argumentación a favor de la espiritualidad, debe tomarse como punto de inicio el mundo conocido, la experiencia y el condicionamiento antropológico. Es decir, son necesarias categorías que postulen una espiritualidad que se apropie de la crítica y la supere. Así lo han entendido las propuestas contemporáneas del ateísmo. Quizá un ejemplo de esta apertura (disponible en habla hispana) lo da André Comte-Sponville en su libro “*el alma del ateísmo: introducción a una espiritualidad sin Dios*”, al postular la necesidad de la trascendencia como intrínseca en la antropología. Un ejemplo de esta apertura es la definición que hace acerca del espíritu, la cual me parece muy aguda y certera; él dice que el espíritu es:

«Una cosa pensante - respondía Descartes-; es decir, una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que también imagina, que siente.» Yo añadiría: que ama, que no ama, que contempla, que recuerda, que se burla o bromea... es la potencia de pensar en tanto que tiene acceso a la verdad, a lo universal o a la risa. Es probable que esta *potencia*, sin el cerebro, fuera impotente e incluso no existiera. Pero el cerebro, sin esta potencia, sólo sería un órgano más. (2006, p. 144)

Esta apertura a lo infinito y eterno, a lo absoluto (André Comte-Sponville), la entiendo, según anticipé, como uno de los énfasis tradicionales de la religión. Es una antigua respuesta a nuevas preguntas. Respuesta que se puede encontrar en Aristóteles, en Buda, en el Jainismo, entre otras. Por lo que sale al encuentro, a partir de esta definición, un componente importante y es que la espiritualidad es irreductible a los elementos que la conforman. Pero, sinceramente, ¿vale la pena indagar más acerca de este asunto?, ¿no viviríamos mejor sin tanto lío?

Con el fin de dar una aproximación a las respuestas, creo conveniente aclarar mi abordaje y la terminología que voy a usar: Primero, desde mi punto de vista, la religión ha mostrado dos «disposiciones» que denominaré: reservada o atrevida. La disposición reservada es aquella que se abre a la experiencia metafísica (un más allá del cuerpo que presupone) sin la pretensión de simbolizarla, sistematizarla, o de extenderse utópicamente en el tiempo y de apuntar a un fin, pues, en esta disposición, la experiencia es el fin en sí mismo. Por otro lado,



la disposición atrevida experimenta la vivencia metafísica, pero es un poco más pretenciosa y busca elaborar utopías y símbolos; se siente impulsada a moverse. Quizá el lector pueda detectar, en lo dicho, una alusión a la mística o a la profecía y creo que no se equivoca, pero por simplicidad terminológica y la generalidad de estos adjetivos²⁵ mantendré lo expuesto²⁶. Y segundo, en tanto al término “espiritualidad”, lo entiendo como un ir más allá de sí buscando y creando sentido, además, como la fusión con lo absoluto (Dios, universo, nada, etc.).

Así que, según las exigencias y aclaraciones anteriores, considero apropiado indagar acerca de la espiritualidad, antropológicamente, y hacerlo desde las siguientes categorías: el lenguaje, la participación, el sentimiento y la iconografía; todas ellas usadas como medio y como fin de la crítica inicial. Una cosa más, estas categorías están interconectadas por lo que el esfuerzo siguiente es resaltar algunas diferencias relevantes para mi propósito.

El lenguaje

Siguiendo a Tugendhat²⁷(2004), propongo tres funciones del lenguaje que generan apertura a la espiritualidad: 1) el lenguaje como relación, 2) el lenguaje como salida de sí, y 3) el lenguaje como representación. Al finalizar me gustaría subrayar la limitación del lenguaje.

El lenguaje como relación

La capacidad de identificar y diferenciar objetos corresponde a la facultad de nombrar; de asignar una referencia. Esta función «supone» la separación entre el sujeto que nombra y el objeto nombrado (sobre esto volveremos luego) y también las singularidad que los caracteriza. Con esto en mente, es importante aclarar que la relación entre sujeto y objeto, en el caso del ser humano, siempre está mediada por un signo o un conjunto de ellos. De ahí se sigue la dotación

25 De tomar los otros términos tan cargados de significado perdería el enfoque.

26 La tradición sapiencial no la abordaré.

27 He tomado ciertas ideas de su análisis lingüístico.

de significado, puesto que, el sujeto puede dar cuenta de la relación con su mundo en términos de utilidad, identidad, diferencia, cualidad, función, etc. En palabras más sencillas, el hombre, por mediación del signo, reconoce la asociación (identidad/ diferencia) entre objetos y sujetos, y, a su vez, confiere sentido: utilidad, profundidad, dirección o finalidad a las cosas de su mundo.

Asumiendo lo anterior, el lenguaje llega a ser proposicional; es decir, comunica algo acerca del mundo que puede ser afirmado o negado por otro. Aquí estamos a las puertas del complejo sistema de la comunicación y del pensamiento crítico, esto se debe a que el “otro” tiene la capacidad de pedir razones acerca de la fiabilidad de lo dicho. Gracias a este proceso contamos con la racionalidad, la argumentación, el pensamiento, la duda, los números y la conciencia.

Lo que este breve análisis muestra es que el lenguaje pasa a ser el primer medio, consciente, de trascendencia básica: es la superación de la limitación, del sí que sale al encuentro con el universo de objetos, los identifica y toma distancia de ellos. De la misma manera, el desarrollo del lenguaje ha posibilitado el pensar, el dar razones y, a su vez, abstraerse de una situación concreta.

A mi parecer, el lenguaje, como producto funcional de la evolución humana, ha dado paso a la pregunta por el sentido de las cosas en “su conjunto” (Tugendhat), superando la relación microcósmica del individuo y los objetos a su alrededor. Este cuestionamiento deriva en la duda acerca de sí, de su destino²⁸ y de su “lugar” en el universo. A pesar de la negativa de muchos, la pregunta acerca de sí es fundamental y racional (elabora razones), puesto que, el lenguaje no inventa el problema, solo lo nombra. La respuesta que se logre, frente a este interrogante, tiene connotaciones de gran valor en ética (biográficas), política y también en la finalidad existencial. Por otro lado, la relación que el lenguaje establece entre el universo de objetos y el sujeto es motivo de intranquilidad, pues alerta (da conciencia) del “otro” y de las limitaciones del propio conocimiento (sobre esto volveremos más adelante).

28 Uso este término como finalidad y como propósito.



Lenguaje como salida de sí

El lenguaje tiene la capacidad de generar la auto-referencia, el entenderse como un “yo” y, a su vez, como un individuo rodeado de otros “yoes”. Para Tugendhat, éste es el principio de la egocentricidad, aunque también es, la posibilidad de la alteridad y, en su punto máximo, la entrega mística. A su parecer, el lenguaje tiene una función deíctica que, referido a sí mismo, crea la conciencia en el sujeto de ser «centro». Para este autor, la centralización que permite el decir “yo”, dota de “importancia absoluta” (Tugendhat, 2004, p. 33) al individuo, y a las cosas que están en relación con él. Creo que esta actitud es ampliamente conocida en la cotidianidad: las personas se preocupan por sus cosas, funciones (tareas, trabajos), biografía, etcétera, y dan importancia a aquello que está referido a ellos (casa, carro, personas...). Mas, Tugendhat opina que frente a una elección vital, se prefiere elegir el “bien”²⁹ a seleccionar solo lo que puede resultar agradable; es preferible el esfuerzo a la pereza, aunque esta última sea agradable y, más que todo, cuando involucra a un “otro” que me importa. Esto es ya una relativización por razones de importancia (por el bien) de la egocentricidad original.

En términos sencillos, el lenguaje capacita al hablante a auto-referenciarse³⁰ y, por ello, entenderse como centro, concediendo importancia a todo lo que se refiera a él. Adicionalmente, el lenguaje concede la conciencia de la universalidad de “centros” y, potencialmente, la relatividad de sí al reconocer las cualidades de la alteridad. Este re-conocimiento del “otro” le da importancia, no como medio sino como fin, pues tiene valor por sí mismo. El reconocimiento se presenta como “aprecio o desprecio”; es un “ama a otros como lo haces contigo mismo”.

29 “Aquello que se prefiere por una razón” esta es la definición que da Tugendhat acerca del bien (una definición que supera la idea de utilidad).

30 Una expresión tautológica, pero no sin importancia.

Lenguaje como representación

La plasticidad del lenguaje permite la construcción de descripciones, predicados y símbolos que dan cuenta de una experiencia o reflexión. En el caso de la reflexión, el lenguaje «refracta», proyectando la percepción de sí al exterior; por esta razón, no resulta extraño que a los fenómenos naturales y a las cosas se les asignen intenciones, sentimientos o valor. Este proceso de proyección es, a mi parecer, connatural con el lenguaje y, por tanto, indeclinable. El pensamiento, como lenguaje, busca razones, intenciones y relaciones en el mundo; curiosamente, hasta el momento, la realidad se ha podido entender gracias al ejercicio del pensamiento, gracias al lenguaje. Mejor dicho, la realidad es incomprensible; si está desnuda, siempre debe revestirse de convenciones, de palabras y clasificaciones que nos permitan conocerla y actuar en ella.

En este apartado he escogido el término “representación” porque el lenguaje pone delante de sí (como objeto) aquello que ya se conocía sin deliberación, de forma pre-consciente. Pone frente a sí “el orden” que supone y luego asigna regularidades matemáticas, de causa y efecto, entre otras, para dar razones. El lenguaje dota de denominaciones categoriales al hablante para que le dé sentido a su mundo, a su experiencia.

Limitaciones

La experiencia denominada por el lenguaje es, como ya anuncié, la única conocida y dotada de sentido, pero no por ello la única existente. Las categorías del lenguaje son referencias que el hablante (denominado “yo”) puede aceptar como lógicas, pero si la experiencia supera la regularidad acostumbrada, o es incommunicable o es poetizada. Wittgenstein lo expresó así: “Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo. La lógica llena el mundo; los límites del mundo son también sus límites... Yo soy mi mundo” (1992, p. 143. afor. 5. 6; 5.61; 5.63). Un ejemplo de esta limitación es lo dicho en el caso de la materia oscura, pues, por falta de un mejor término, se ha modificado el significado de “materia”, el cual antes incluía la percepción visual.



Feuerbach juzgaba a las religiones de centrarse en el oído, en el logos. Sin embargo, la espiritualidad siempre ha declarado la insuficiencia del lenguaje, incursionando en la poesía y el mito. Esto no debe sorprender a nadie, pues la espiritualidad busca la superación de los límites; la principal objeción es que el lenguaje no logra comunicar, con fidelidad, ni su anhelo de sentido, ni su experiencia, ni las justificaciones en las que se basa.

Aquello innombrable no es que no exista, sino que su sentido se escapa a la significación que le pueda atribuir el lenguaje. Curiosamente esta ha sido la interpretación de los «reservados»³¹, ellos privilegiaban el «silencio reverente» sobre el bullicio simbólico. Su silencio es una forma de reconocer la limitación de su lenguaje y, por tanto, la limitación de su saber. Quizá Wittgenstein lo dijo mejor: “lo que siquiera puede ser dicho, puede ser dicho claramente; y de lo que no se puede hablar hay que callar” (1992, p. 11).

Por otro lado, me parece que la función del lenguaje es explicitar los contenidos que supone (cantidad, relación, distancia, experiencia...) y construir nuevos (en un ambiente artificial); pero, en tanto a la búsqueda de sentido que procede de la espiritualidad, opino, que queda corto. Si esto es cierto, ¿qué cosa antecede al lenguaje y sirve a la espiritualidad?

La participación

En esta categoría, referiré a dos contextos de participación y a la valoración que, desde mi perspectiva, hace de ella la espiritualidad. El primer contexto de participación lo denomino el «del ser», y el segundo es el contexto de lo «singular».

Contexto de participación del ser

Todos los seres, en tanto multitud de cosas, comparten, como conjunto y de manera fragmentada, un lugar en la totalidad. Es decir, tanto los átomos como los sistemas más complejos que existen en el universo, son parte del cúmulo al que se denomina «todo».

31 Aquellos que evitan símbolos (lenguaje), imágenes e ideas acerca de lo divino.

Este tipo de participación ha sido, desde el origen de la filosofía, un problema conocido como “el problema de los universales”. Este dilema deja entrever la naturaleza dialéctica de la parte que conforma el todo y, del cual, es separado como facción. Es difícil entender este tema, y mucho más expresarlo, por lo que diré lo que me interesa resaltar: esta pugna entre la unidad y la diferencia, es una condición «dada» con la cual tenemos que vivir; es decir, no hay «cosa» que pueda atribuirse «la totalidad», porque ella es parte, pero como pieza es fundamental para el conjunto y, no hay, dentro de las limitaciones de la existencia, forma de superar la separación. Sobre esto volveré al final.

Contexto de participación singular

El lenguaje, como ya vimos, permitía la auto-referencia y, por ende, la consciencia de sí. Así que, el ser humano al poseer el lenguaje, puede entenderse como individuo como un “yo” frente al mundo, del que hace parte pero está separado. Tal como lo expresó Tillich:

El yo y el mundo están correlacionados, y también lo están la individuación y la participación. Pues esto es precisamente lo que significa participación: ser una parte de algo de lo que uno está, al mismo tiempo, separado. Literalmente participación significa «tomar parte». Esto puede ser entendido en un sentido triple. Puede ser usado en el sentido de «compartir», como, por ejemplo, compartir una habitación; o en el sentido de «tener en común», como Platón habla de la *methexis* («tener con»), la participación del individuo en lo universal; o puede ser usado en el sentido de «ser una parte», por ejemplo, en un movimiento político. En todos estos casos la participación es una identidad parcial y una parcial no-identidad. (1968, p. 85)

El ser humano se entiende como un ser en el mundo y, de ahí, su egocentricidad. Este reconocimiento le da valor para ser “sí mismo” frente al mundo. Sin embargo, detenerse en el animal parlante, como único, no hace justicia al hablar de participación, ya que, «la participación» es anterior al “yo”³², es un supuesto, un antecesor del

32 Como consciencia de sí.



lenguaje. Antes de la consciencia, ya existe una relación³³; antes de nombrar al otro, me entero de que «ese» no soy yo. Hay que recordar que el lenguaje señala objetos del universo a los cuales nombra, lo que postula, la presunta distancia (separación) que se tiene con el objeto nombrado y el espacio de relación que los une. En otras palabras, se tiene la extensión, que une y distancia, como requisito previo para hablar de objeto frente a un sujeto.

Dado que la participación es un «estar frente a» que antecede al lenguaje, es una “posición” pre-consciente, pre-racional y, por ello, es compartida con todos los seres. Lo dicho hasta aquí, va acompañado de un sentimiento, quizá mejor, una necesidad, el retorno a la unidad. Lo que me lleva a la tercera parte.

La búsqueda del todo (valoración espiritual)

El ser humano que se entiende como partícipe del mundo ha manifestado el impulso, frecuentemente pre-racional y pre-consciente, de ser vinculado (unido) a un propósito mayor. Los movimientos sociales, políticos y religiosos dan cuenta de este impulso. Para mí, esta inclinación tiene relación a lo dicho en el contexto de participación y, me es evidente, que la espiritualidad es el origen de esta tendencia, con un ligero deseo superior, el cual es llegar a compenetrarse relacionamente con el conjunto de todas las cosas; es decir, unirse con la totalidad del ser. Finalmente esta “posición” existencial, como parte, es punto de referencia del valor de sí y, con ello, dotador de importancia de las demás cosas.

Desde mi punto de vista, la espiritualidad reservada busca la totalidad, entendiendo que la búsqueda es «en sí misma» lo valioso; no propone alcanzar una meta. Se despoja de la individualidad y ve, en la pretensión egocéntrica, una sobrevaloración del yo y, por consiguiente, una devaluación del otro. Esta espiritualidad prefiere sumergirse en el todo (o la nada) de la cual participa. Así, se resiste a la fragmentación dada en la existencia; ella anhela la unidad, se ubica cómodamente en el centro, en la armonía. Por esto, no pretende ser una pérdida absoluta (de sí) para caer en el todo (nada), como se ha

33 Me parece que esto es válido en los demás animales que son la regla y no la excepción.

entendido siempre, sino que es una entrega, plenamente consciente, que se incluye en el policromático tejido de la realidad. Claramente hay un fuerte vínculo afectivo en esta unión, un “sentimiento oceánico” (Freud, 1992, p. 65; *El porvenir de una ilusión*, p. 1 y sigs.) que toca detallar.

El sentimiento

En el siguiente apartado, asumiré dos manifestaciones de los sentimientos que han sido señalados por la crítica, estos son: 1) el sentimiento de dependencia y 2) el sentimiento de plenitud.

Sentimiento de dependencia

Delimitar las sensaciones, por medio del lenguaje, es sumamente complejo, dado que los términos como emoción, motivación, afecto, apego, ánimo y sentir, significan en mayor o menor medida aquello que emerge «dirigido», de manera pre-consciente, a la unión con otra cosa. Quizá resulte extraño, pero los términos refieren al contacto, fricción, toque y movimiento dirigidos «hacia o en contra» de otro objeto. El sentir es, en una vaga definición, un tirar hacia (atraer) la unión (apego) o, en dirección contraria, un tirar hacia fuera (repulsión), mediado por los sentidos.

Como es lógico, este movimiento es pre-racional; es un impulso, es instintivo. La supervivencia y reproducción de todos los organismos ha dependido del «sentir»³⁴ que ocasiona “la huida” de la causa del dolor o “el acercamiento” a aquello que satisface la necesidad. Con esto, es fácil entender la tendencia que se tiene en el reino animal hacia aquello que produce placer y la repulsión al displacer.

El ser humano, a diferencia del resto de animales, tiene, desde mi perspectiva, dos posibilidades que son fundamentales en el sentir y dan origen al «sentimiento», estas son: el lenguaje y la anticipación. El lenguaje permite reflexionar, dar razones, a favor o en contra de la tendencia que impulsa hacia un objeto; la anticipación, dibuja en la

34 Lo entiendo aquí como un estímulo que pasa por los sentidos.



imaginación la “situación” futura, de agrado o desagrado, que corresponde al seguir la tendencia (sobre esto volveré luego).

De acuerdo a lo dicho, me parece, en consonancia con Ralph Adolphs y David J. Anderson (2018), que la definición más adecuada sería la siguiente: «el sentimiento», es la valoración subjetiva y consciente que se asocia a una experiencia³⁵; es decir, es la apreciación reflexiva de un contacto (choque) que afecta positiva o negativamente a quien lo recibe. Me gustaría añadir que el sentimiento está asociado a una recompensa o a un castigo, como lo ha mostrado la psicología interconductual.

Anteriormente mencioné que en los animales el “sentir” era fundamental para sobrevivir, esto es lógico en el contexto de necesidad inmediata que deben resolver las crías salvajes. Pero, es generalmente conocido que los primates y, entre ellos el hombre, generan una relación de dependencia entre la cría y los padres que se prolonga durante largo tiempo. Esta relación de crianza genera otro tipo de necesidades y con ello otro tipo de desarrollo. El ser humano es el que más tarda (años) en caminar, en alimentarse por su cuenta, en reproducirse... y, esto, porque su cerebro se está desarrollando. Sin embargo, las necesidades principales requieren ser saciadas y la participación de los padres se hace evidente; al respecto Rebecca Sear³⁶, citada por Swami, dice:

La especie humana se caracteriza por una gran inversión parental... Nuestro largo período de dependencia, que requiere de una transferencia de habilidades y recursos, aumenta la complejidad de la inversión parental: lo que se invierte también es variado, tanto lo somático como extrasomático y los distintos patrones de inversión se pueden observar en distintos tipos de inversión. (Swami, 2016, p. 269)

Parece que nuestras condiciones de crianza y las necesidades que asumimos y reconocemos son origen del sentimiento de dependencia. Pero, este sentimiento en sí no es un detrimento, es más, las sociedades se sostienen por la interdependencia; el problema está en la inacción, en el no asumir su papel en el mundo.

35 He parafraseado las páginas 282-284

36 Psicóloga evolutiva

Sentimiento de plenitud

Creo que con lo dicho ya se puede anticipar lo que sigue. El sentimiento de plenitud es la orientación que busca la unión, como singularidad, con las otras partes que conforman el todo. Quizá esta orientación dependa de nuestros primeros meses de vida, como suponía Freud (1992, p. 72), pero no es una orientación irracional sino pre-racional, que es distinto. El problema en este caso es la negación de sí en la totalidad, por eso he subrayado, que el sentimiento está asociado al com-partir con otras singularidades, es decir, al sentirse parte con otros.

Análisis

Los sentimientos no son argumentos “a favor o en contra” de la espiritualidad, son, más bien, indicadores de tendencias que consideramos pre-conscientes, pero, en todo caso, son vitales. Por ejemplo, sentir hambre no es “bueno” o “malo”, ni “verdadero” ni “falso”, es una orientación hacia la saciedad, por causa de una privación previa. En otros términos, el sentimiento se dirige hacia la satisfacción de una necesidad y produce una recompensa cuando se consigue o un castigo cuando se priva.

Me parece que la espiritualidad del ser humano manifiesta esta orientación hacia la unión con la totalidad; la búsqueda “hambrienta” de sosiego. El ser humano es impulsado a buscar la felicidad³⁷ (Aristóteles, *Ética a Nicómaco, Libro I, 1097b*) y, gracias a su capacidad de razonar, expresa su tendencia por medio de símbolos que asocia al pleno goce, a la satisfacción de toda necesidad, a la paz, a la ataraxia, al nirvana, al cielo, al tao, etcétera.

La corrección que haría la espiritualidad reservada a lo anterior sería, principalmente, esta: es requerido evitar proyectarse una meta, un fin, así no se sufre, como (sí lo hace) el que la pierde. Los símbolos que se usan son destellos y balbuceos, pues la sensación es desbordante y, esta espiritualidad, prefiere «vivir», en lugar de «describir» la experiencia.

37 En griego tiene la connotación de plenitud, de florecimiento.



La iconografía

En este apartado consideraré los siguientes elementos como guía:
1) La imagen, 2) La imaginación y 3) la anticipación.

Imagen

Entiendo el término imagen como el palpar figuras y formas³⁸, relaciones, lugares, movimiento, gestos, narraciones, poder, importancia, entre otras cosas. También, como aquello que se recibe, que se copia de la realidad por nuestros sentidos; es una cosa que se muestra (fantasía)³⁹ y da a conocer sus cualidades: color, tamaño, intensidad, luces y sombras, espacio, etcétera.

La imagen está asociada intrínsecamente con la sensación de la presencia. Como dice Hans Belting: “En la imagen hace aparición alguien. Es posible hacer uso de un signo y con el signo hacer aparecer algo, pero no sucede lo mismo con la imagen, que es ya en sí misma aparición.” (2009, p.17). Así que la imagen asiste (significa: «ponerse» delante), se en-frenta al observador. A su paso, la imagen deja una impresión en el vidente; razón por la cual se asocia al poder y se le rinde reverencia. Esto es ejemplificado en el caso de una imagen política o militar, donde incluso la fotografía, del rey o el líder, puede generar temor; o por medio del arte, donde se expresa la impresión que genera la fuerza de la tormenta, la viveza del fuego y el tamaño de las cosas.

Por otro lado, la imagen material «evoca» empatías, sonidos, sensaciones y movimientos. Sin lugar a dudas, al ver una fotografía del polo norte, las sensaciones asociadas causan frío, o la imagen de un rayo reproduce la sensación del trueno. Cuando la imagen se convierte en evocadora se le denomina ícono o símbolo. La imagen es “lo dado” pero también, como corrige Nelson Goodman (1990), es más bien una construcción, “algo que tomamos por nosotros mismos”.⁴⁰

38 Entiendo “figura” como la silueta o relieve de dibujo, mientras “forma” la entiendo como la representación de un objeto en un espacio tridimensional.

39 En griego la palabra significa: lo que se muestra

40 Para Goodman el observador al entrar en contacto con “los mundos” (el universo de objetos) lo

Quizá por esta razón se habla de perspectivas; la participación del observador permite captar un ángulo diferente de la misma imagen, ya que le está prohibido capturar su totalidad.

Imaginación

En el párrafo anterior he hablado de “imágenes materiales” que son aquellas que se corresponden con objetos tomados del mundo, pero, no son las únicas imágenes que conocemos. Al ser humano se le manifiestan otro tipo de imágenes denominadas psíquicas (mentales). Las imágenes mentales son aquellas que se «crean» a partir de la conjunción de diversos fragmentos, como si fuera un rompecabezas en el que todas las fichas encajan y se unen como quieras. A este tipo de creaciones de la mente corresponden las pinturas y, por qué no, todo tipo de arte.

Se ha asignado, a la creación de la imaginación, el rótulo de «obra del espíritu». Ahora bien, la creación del espíritu es posible en el rango de la experiencia y las categorías del lenguaje (lo ya expuesto). La creación que surge de la unión de fragmentos dota de «sentido» al caos y, con ello, da inicio a la belleza. La imaginación es la proyección creadora y es ineludible para el ser humano. De ella surgen los íconos a valorar, sueños a realizar y figuras a imitar.

Con todo, tal parece, no hay forma de imaginar lo divino, además, intentarlo acarrea la crítica inicial. En el caso de la espiritualidad se recurre al «símbolo» como evocador de lo desconocido, no a la imagen como elemento material. Con esto en mente se puede entender el afán iconoclasta de los movimientos reformadores, de la tradición anicónica de los judíos y de los místicos orientales.

Anticipación

El cambio en la disposición (forma, figura, ubicación) de las imágenes, se crea la sensación del movimiento⁴¹. Con estos datos, la ima-
transforma y crea. Cito la pág. 24.

41 Ver Goodman, N. (1990). *Maneras de hacer mundos*. Madrid. Pp 103-126: “Un rompecabezas en la percepción”



ginación proyecta la disposición “siguiente” de las imágenes dando origen a la anticipación (al tiempo). Esta capacidad de pre-ver es propia del ser humano y es causa de su aflicción. El hombre es el animal que sabe que el tiempo se le agota y no quiere desperdiciarlo en su microcosmos. Esta anticipación es la angustia del ser humano y el motivo de su búsqueda de sentido.

Comentarios

La espiritualidad “reservada”, evita, como ya lo he dicho, la proyección. Rehúye hablar de un “objeto” divino, eso lo deja a los atrevidos. Al evitar postular un fin, una imagen, un objeto, se libra de enredarse en el peligro que supone la idolatría. Su proyecto es radicalmente iconoclasta y anicónico, incluso, su renuncia no lo deja huir del presente. Todo lo que el reservado comunica es un símbolo, que debe ser posteriormente eludido, de la experiencia viva del hoy.

Análisis de conjunto

El ser humano está abierto al mundo por medio del lenguaje, el instinto, por su deseo y su imaginación. Esta apertura evidencia la tendencia transcendental de los seres a la unidad y a la participación. Por otro lado, estas mismas características muestran el carácter fragmentado, finito, dependiente e insuficiente del ser humano, su lenguaje y sus imágenes; así mismo, son terreno propicio para caer bajo la crítica. Me parece claro que este “abrirse” no es una cosa inventada (como dirían los críticos), sino más bien es un descubrimiento que realiza la razón; es una reflexión acerca de sí que asume su tendencia. Con esto puedo decir, que la espiritualidad es la continuación, con anexo de la razón, de la tendencia a la unidad y el placer que manifiestan los seres.

Además, estas categorías a los ojos de una espiritualidad reservada, llevan a experimentar, más allá del lenguaje y de las imágenes, lo que el sentimiento y el impulso de unidad ordenan. La espiritualidad reservada desiste a «querer» obtener un premio, un objeto final, una meta y prefiere ubicarse en una posición que armonice su centro con

los demás centros. Me parece que al hacer esto sintoniza con el resto de seres co-participes de la existencia, sin pretender ser superior a ellos. Finalmente, aclaro, no renuncian a la razón, solo que la ponen al servicio de la vida, de la existencia y no de la proyección (progreso).

En conclusión

La espiritualidad occidental ha sufrido el embate de la crítica y se ha visto reducida a la mera razón. Los íconos que en otro momento eran de valor absoluto y fundamentaban la espiritualidad, han sido derribados. Sin embargo, la mera razón se ha encontrado insuficiente y limitada al momento de satisfacer la búsqueda de “sentido” en el ser humano. Algunas corrientes contemporáneas, incluso desde el ateísmo, reconocen la necesidad de un resurgir de la espiritualidad en el hombre. Una propuesta que me parece prometedora a futuro, la única a la que me aproximé, es la “espiritualidad reservada”. Ella se fundamenta en el impulso a la unidad y en el sentimiento de plenitud, antes que en los signos y símbolos; a estos últimos relativiza por insuficientes y pretenciosos, pero no los niega. Esta visión está en continuidad con los anhelos del hombre, sin el bullicio de sus proyecciones, y con las tradiciones espirituales más reservadas de la antigüedad.

Referencias

- Adolphs, R., & Anderson, D. J. (2018). *The Neuroscience of emotion: a new synthesis*. New Jersey: Princeton University Press.
- Anderson, J. S. (2015). *Monotheism and Yahweh's Appropriation of Baal*. New York: Bloomsbury T&T Clark.
- Aristóteles. (1994). *Ética a Nicómaco* (Edición bilingüe crítica ed.). (M. A. Marias, Ed., & M. A. Marias, Trad.) España: CENTRO DE ESTUDIOS CONSTITUCIONALES.
- Becking, B., Dijkstm, M., Korpel, M. C., & Vriezen, K. J. (2001). *Only One God?: Monotheism in Ancient Israel*. New York: Sheffield Academic Press.



- Belting, H. (2009). *Imagen y Culto: Una historia de la imagen anterior a la edad del arte*. (C. D. Pampliega, & J. E. Nuño, Trads.) Madrid: Akal.
- Briend, J., Schniedewind, M., W., Glibert, P., Paul, A., Römer, T., . . . Marguerat, D. Y. (2011). *Los orígenes de la biblia: ¿dónde, cuándo y cómo nació?* Madrid: San Pablo.
- Caputo, J. D. (2016). A Short Précis of The Weakness of God. *Forum*, 107-118.
- Comte, A. (2000). *Discurso sobre el espíritu positivo*. (J. Marias, Trad.) Madrid: Alianza.
- Comte-Sponville, A. (2006). *El alma del ateísmo: introducción a una espiritualidad sin Dios*. Barcelona: Paidós.
- Dever, W. G. (2005). *Did God Have a Wife?* . Michigan: WILLIAM B. EERDMANS PUBLISHING COMPANY .
- Feuerbach, L. (1941). *La esencia del cristianismo: crítica filosófica de la religión*. (F. Huber, Trad.) Buenos Aires: Claridad.
- Feuerbach, L. (1993). *Escritos entorno a la esencia del cristianismo*. (L. M. Arrayás, Trad.) Madrid: Tecnos.
- Feuerbach, L. (2005). *La esencia de la religión*. (T. C. Pescador, Trad.) Madrid: Espuma.
- Feuerbach, L. (2009). *La esencia de la religión*. (S. Giron, Trad.) Buenos Aires: Prometeo.
- Freud, S. (1992). *Obras completas XXI: el porvenir de una ilusión, el malestar en la cultura y otras obras (1927-1931)* (Vol. 21). (J. L. Etcheverry, Trad.) Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Gertz, J. C., Levinson, B. M., & Schmid, D. R.-S. (2016). *The Formation of the Pentateuch*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Goodman, N. (1990). *Maneras de hacer mundos*. (C. Thiebaut, Trad.) Madrid: La balsa de la medusa.
- Goody, J. (2008). *La domesticación del pensamiento salvaje*. Madrid: Akal.

- Hurtado, L. W. (2013). *¿Cómo llegó Jesús a ser Dios?: cuestiones históricas sobre la primitiva devoción a Jesús*. Salamanca: Sigüeme.
- Jonas, H. (2012). *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. (A. Ackermann, Trad.) Barcelona: Herder.
- Küng, H. (1979). *¿Existe Dios?* Madrid: Cristiandad.
- Lincoln, D. (April de 2017). God's Thoughts: Practical Steps Toward a Theory of Everything. *Published by the American Association of Physics Teachers*, 204-209. doi:10.1119/1.4978713
- Liverani, M. (2005). *Más allá de la biblia: historia antigua de Israel*. Barcelona: Critica.
- Nietzsche, F. (2003). *Genealogía de la moral*. (D. S. Meca, Ed., & J. L. Lizaga, Trad.) Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2014). *Obras completas* (Vol. III). (D. S. Meca, Ed., J. Aspiunza, MarcoParmeggiani, & D. S. Vermaal, Trans.) Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2016). *Obras completas* (Vol. IV). (D. S. Meca, Ed., & D. S. Meca, Trad.) Madrid: Tecnos.
- Olivé, L., & Pérez Ransanz, A. R. (1989). *Filosofía de la religión: teoría y observación*. México: Siglo XXI.
- Römer, T. (2014). *La llamada historia deuteronomista: una introducción sociológica, histórica y literaria*. Bogotá: San Pablo.
- Stirner, M. (2008). *El único y su propiedad*. (P. G. -Juan, Trad.) Buenos Aires: Libros de Anarres.
- Swami, V. (2016). *Psicología evolucionista: una introducción crítica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Tamayo, J. J. (2004). *Nuevo paradigma teológico*. Madrid: Trotta.
- Tillich, P. (1968). *El coraje de existir*. (J. L. Lana, Trad.) Barcelona: Editorial Estela S. A.
- Tugendhat, E. (2004). *Egocentricidad y mística: un estudio antropológico*. (M. S. Crothers, Trad.) Barcelona: Gedisa.



Wittgenstein, L. (1992). *Tractatus logico-philosophicus*. (J. a. Reguera, Trad.) Madrid: Alianza.



COMO YO TE VEO

No estoy cuestionándote, Señor
Cuestiono lo que han pintado de ti.
Alterco con quienes dicen que eres un dios sectario
Uno que discrimina, que ve que hay malos y buenos
Amos y esclavos.

¡Claro que ves y desprecias la maldad!

Me niego a creer eso de ti
Al menos no es esa mi experiencia.
Creo en tu autenticidad, tu misericordia, tu fidelidad
En tu justicia, en tu Amor,
Eres el Dios-Acción.

¡Por supuesto que amas la verdad!

Qué tal que fueras como algunos te han pintado
Qué pena que no te dejen ser tú.
Muéstrate como realmente eres, con tu veracidad histórica
Como el Dios de pequeños y pequeñas,
Quien defiende a la viuda, al extranjero, a la mujer y al
empobrecido.

¡No te dejes, Señor!

Isorsa



Artículos para publicación se reciben permanentemente.

Envíelos a cualquiera de las siguientes direcciones:

investigaciones@unibautista.edu.co

comunicaciones@unibautista.edu.co

Los artículos deben estar escritos de acuerdo
con las normas APA de publicación.

Artículos publicados en esta edición

Salió a ver, pero fue vista
Estudio del caso de Dina en Génesis 34
Isdalia Amparo Ortega Sánchez

Vías para la transformación de las experiencias de abuso sexual
María Isabel Benites

Escribiendo sobre la arena
La perícopa de la Mujer Adúltera (PMA) desde la memoria
Roberto Caicedo

El Conocimiento de Dios
Un análisis bíblico teológico del término Yada יָדָע
Luis Carlos Rincón Olaya

En busca de la espiritualidad: una aproximación deliberativa
Hardany Reina Reina



UNIBAUTISTA

Institución Universitaria

Reg. Calificado # 2322 de Marzo 30 del 2010

Código SINTES 90409

Avenida Guadalupe 1B-112 Cali-Colombia
Tels: (57-2) 513 2320/23/24 Fax: 513 0781
comunicaciones@unibautista.edu.co
investigaciones@unibautista.edu.co
www.unibautista.edu.co
Cali - Colombia