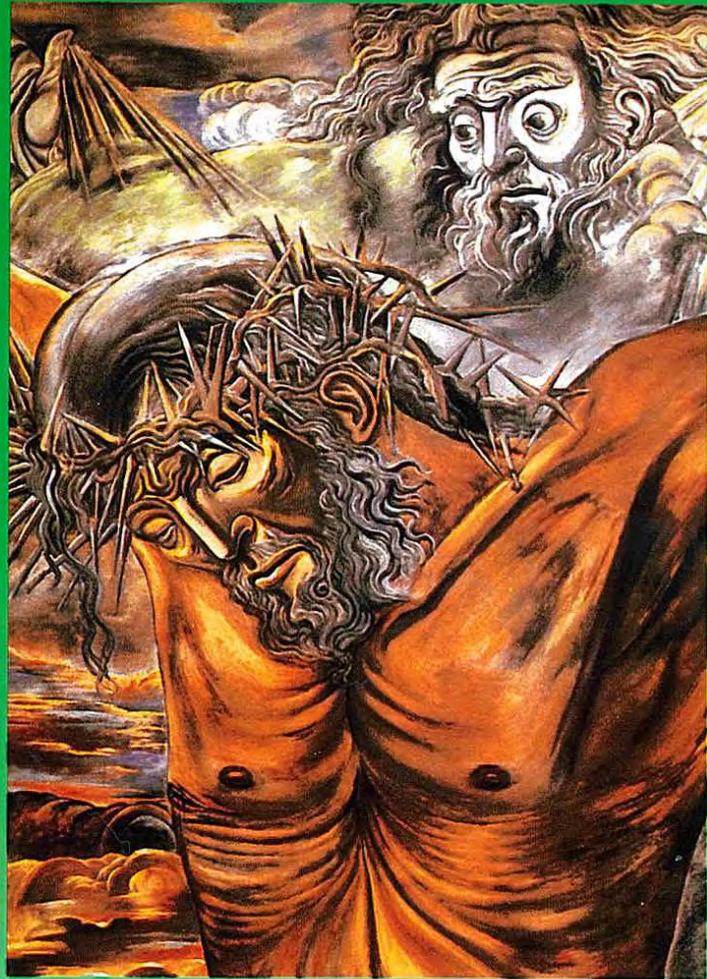


RESERVA 04-2004081713002200-102

VOCES

DIÁLOGO MISIONERO CONTEMPORÁNEO

El análisis narrativo
en la teología
contemporánea



**Revista de Teología Misionera del
Instituto Internacional de Filosofía A.C.
Universidad Intercontinental**

Publicación Semestral de la Escuela de
Teología de la Universidad Intercontinental
Año 17/No. 34/2010



FEDERICO CANTÚ / Mural de la Capilla del Seminario
Mexicano de Santa
María de Guadalupe para las misiones
Extranjeras,
México, D.F.

VOCES

El análisis narrativo
en la teología contemporánea

INSTITUTO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA, A.C.
UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL
ESCUELA DE TEOLOGÍA

U I C

Juan José Corona López
Rector

Lic. Javier González Martínez
Escuela de Teología

V O C E S

Diálogo misionero contemporáneo

Fundador

Sergio-César Espinosa González

Director

Javier González Martínez

Editor

José Luis Franco Barba

Consejo Editorial

Sergio-César Espinosa González,
Emilio Fortoul Ollivier,
Javier González Martínez,
Juan José Corona López,
Gabriel Altamirano Ortega,
Roberto Jaramillo Escutia, Francisco Merlos A,
Eduardo E. Sota García, Ignacio Martínez Báez,
Antonio Mascorro, José Luis Franco Barba.

VOCES. Diálogo misionero contemporáneo, es una publicación del Instituto Internacional de Filosofía, A.C. Universidad Intercontinental. La revista es semestral y fue impresa en junio de 2011. Editor responsable: José Luis Franco Barba. Número de Certificado de la reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04 – 2004 – 081713002200 – 102. Número de Certificado de Licitud de Título: *En trámite*. Número de Certificado de Licitud de Contenido: *En trámite*. Asignación de ISSN: 1870-784X. Domicilio de la publicación: Insurgentes Sur 4135 y 4303, Col. Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F. Imprenta: Editorial Ducere, S. A. de C. V., Rosa Esmeralda 3 bis, Col. Molino de Rosas, C.P. 01470, México, D.F., Tel. 56 80 22 35. La edición de este número consta de un tiraje de 500 ejemplares. Distribuidor: Instituto Internacional de Filosofía, A. C. Universidad Intercontinental, Insurgentes Sur 4135 y 4303, Col. Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

EL ANÁLISIS NARRATIVO EN LA TEOLOGÍA CONTEMPORÁNEA

El análisis narrativo aplicado a la Biblia
Armando Noguez 9

Análisis narrativo y cristología
David Bobadilla 23

OTRAS VOCES

Por una teología débil
Manuel Anaut 43

Origen e itinerario de las espiritualidades
feministas cristianas
María del Carmen Josefina Servitje Montull 67

P. Francisco Merlos Arroyo
(Homenaje)
Javier González Martínez
Higinio Corpus Escobedo 99

La ayuda espiritual y psicológica en las catástrofes naturales.
A propósito del terremoto y el tsunami japonés
del 11 de marzo de 2011
Marco Antonio de la Rosa Ruiz Esparza 111

SOBRE LOS AUTORES 163

PRESENTACIÓN

Este número se hace eco en su primera parte de dos conferencias que se dieron en una de nuestras Semanas de Teología que tuvo como título *El análisis narrativo en la teología contemporánea*. En el primero de los artículos, el P. Armando Noguez reflexiona sobre la importancia e identidad del Análisis Narrativo y así nos introduce en un método relativamente reciente de la ciencia exegética. En forma clara, pedagógicamente bien elaborado, el autor presenta en cinco momentos el origen y los principales conceptos con los que opera este Análisis Narrativo y lo ubica en el conjunto de otros métodos exegéticos. Muestra su novedad señalando dos distinciones básicas que lo caracterizan y señala su pertinencia para el descubrimiento de la riqueza que se encuentra en la literatura bíblica.

La reflexión del Doctor David Bobadilla sobre la relación entre el análisis narrativo y la Cristología ilumina aún más la importancia y alcance de este método de exégesis. Este autor propone algunos elementos que ayudan a realizar este ejercicio de teología y, de esta manera, captar el significado que el análisis narrativo de los textos bíblicos puede ofrecer al contenido de la fe de los cristianos actuales y para su compromiso práctico. Estudia en qué medida este análisis ha contribuido a descubrir que la identidad cristiana se expresa de forma narrativa y presenta la identidad narrativa de Jesús (aquella que se desprende de los relatos evangélicos leídos con las herramientas del análisis narrativo) para descubrir, no solamente una base bíblica renovada para el estudio de la Cristología, sino los elementos concretos que invitan a repensar la relación entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe.

La segunda sección de este número nos presenta temas varios. Se inicia con una reflexión del Dr. Manuel Anaut. Su artículo tiene como propósito plantear las líneas maestras de un proyecto sobre el desafío que representa para la teología unos de los rasgos más singulares de los tiempos en que estamos inmersos: el llamado “pensamiento débil”, consecuencia del proyecto de superación de la metafísica propugnado por algunos de los más señalados representantes de la posmodernidad.

La maestra María del Carmen Josefina Servitje, presenta la trayectoria de la espiritualidad feminista cristiana, mostrando sus variantes respecto a los contextos de donde ha surgido, con especial atención al contexto latinoamericano como un ejemplo de estas variantes y su trascendencia en la vida de las mujeres.

El P. Javier González y el Lic. Higinio Corpus, en su escrito reconocen el aporte a la Iglesia y a la teología que ha hecho el Dr. Francisco Merlos Arrojo desde su vida académica y pastoral.

Finalmente el artículo del Lic. Marco Antonio de la Rosa Ruiz Esparza, en el contexto del terremoto y tsunami japonés, reflexiona sobre la importancia del auxilio espiritual y psicológico a las personas en situación de desastre y ofrece una serie de orientaciones que resultan ser muy útiles a un misionero que se encuentra en ese contexto.

Como en otras ocasiones, esperamos que este número sea de gran provecho.

México, D.F.
Junio de 2011

EL ANÁLISIS NARRATIVO APLICADO A LA BIBLIA

Armando Noguez

Armando Noguez -estudioso, investigador y divulgador de la Biblia durante más de tres décadas-, reflexiona sobre la importancia e identidad del Análisis Narrativo y así nos introduce en un método relativamente reciente de la ciencia exegética. En forma clara, pedagógicamente bien presentada, el autor presenta en cinco momentos el origen y los principales conceptos con los que opera este Análisis Narrativo y lo ubica en el conjunto de otros métodos exegéticos. Muestra su novedad señalando dos distinciones básicas que lo caracterizan y señala su pertinencia para el descubrimiento de la riqueza que se encuentra en la literatura bíblica.

Partiendo de los tres polos del eje de la comunicación: autor, mensaje y lector, Armando Noguez ubica el Análisis Narrativo entre los nuevos métodos de análisis literario recientes que se orientan de forma prioritaria al lector y cuyos aportes son cada vez más relevantes. También presenta la pertinencia de este Análisis exponiendo que la exégesis narrativa ayuda a comprender y comunicar el mensaje bíblico que corresponde a las formas de relato y de testimonio que son los modos propios de comunicarse entre la gente y que están presentes en la Biblia. Deduce que si en toda actividad humana hay que buscar la herramienta adecuada para el trabajo que se va a realizar, entonces para estudiar los relatos de la Biblia una herramienta apropiada será el análisis narrativo.

Después de presentar detalladamente los conceptos básicos y las formas integrantes del Análisis Narrativo, el autor termina "señalando que para la exégesis de la Biblia, el análisis narrativo

presenta una utilidad evidente, porque corresponde a la índole narrativa de un gran número de textos bíblicos. Además, puede contribuir a facilitar el paso, a veces difícil, del sentido del texto en su contexto histórico —tal como el método histórico-crítico procura definirlo—, al alcance del texto para el lector de hoy. Y esto es muy relevante desde el punto de vista teológico y pastoral” e invita a leer la Biblia dejándose evangelizar por el sistema de valores de esa historia de salvación.

La presente reflexión tiene como propósito responder a la pregunta, *¿Qué es el análisis narrativo?* La pregunta es relevante porque se trata de un método de creación relativamente reciente de la ciencia exegética. Trataré de responder a la pregunta en cinco momentos: primero la ubicación del análisis narrativo dentro de los métodos exegéticos, luego la pertinencia de este método para la literatura bíblica, en seguida dos distinciones básicas que caracterizan al análisis narrativo, después una breve nota sobre el origen del método y terminaré presentando los principales conceptos con los que opera este método en su trabajo exegético.

1. EL ANÁLISIS NARRATIVO Y LOS MÉTODOS EXEGÉTICOS

Para ubicar el análisis narrativo conviene recordar los tres polos del eje de la comunicación: el autor, el mensaje y el lector.

Sabemos que los métodos histórico-críticos se orientan hacia el polo del *autor* y se interesan principalmente en el proceso de formación de los textos. Utilizan los libros bíblicos como ventana para explorar ese pasado.

El método semiótico se dirige al *texto* en su estado final y examina con detenimiento sus códigos de comunicación para ver cómo el texto logra producir sentido.

Por su parte, existen otros métodos que se orientan de forma prioritaria hacia el *lector*. A estos métodos se les llama pragmáticos, porque investigan el efecto que el texto produce en el lector. Entre ellos se encuentran el análisis retórico, el análisis de

la respuesta del lector, la crítica del auditorio orientado y, naturalmente, el *análisis narrativo*.

Como ya se ha explicado, la Biblia ha sido estudiada fructuosamente por más de dos siglos con la ayuda de *los métodos histórico-críticos*, que son principalmente diacrónicos. El caudal de conocimiento producido es impresionante y valioso.

Pero desde hace algunas décadas, aprovechando los desarrollos de las ciencias del lenguaje, la exégesis bíblica utiliza *nuevos métodos de análisis literario*, que son de tipo sincrónico, entre los cuales está el análisis narrativo. Sus aportes comienzan a ser muy relevantes y están en franco desarrollo.

2. LOS RELATOS Y LA LITERATURA BÍBLICA

¿Por qué es pertinente el análisis narrativo para el estudio de la Biblia?

La narración bíblica. La exégesis narrativa propone un método para comprender y comunicar el mensaje bíblico que corresponde a las formas de relato y de testimonio. Estos son modos propios de comunicarse entre la gente y también están en la Biblia. El Antiguo Testamento narra una historia de salvación y el Nuevo Testamento proclama el kerigma cristiano presentando un relato de la vida, de la muerte y de la resurrección de Jesucristo, acontecimientos con los cuales los evangelios nos ofrecen la narración detallada. Si en toda actividad humana hay que buscar la herramienta adecuada para el trabajo que se va a realizar, entonces para estudiar los relatos de la Biblia una herramienta apropiada será el análisis narrativo.

Relato y descripción. De entrada conviene precisar lo que es un relato. Para ello hay que distinguirlo de la descripción. En una *descripción* se muestra un cuadro, con sus circunstancias y personajes. Ejemplo: “en algunos campos hay tesoros escondidos” o “algunos hombres compran los tesoros escondidos en los campos”. El *relato*, por su parte, cuenta hechos organizados en el tiempo y enlazados por un vínculo de causa-efecto. Ejemplo: “el Reino de los cielos es semejante a un tesoro escondido en un campo que, al encontrarlo un hombre, vuelve a esconderlo y, por

la alegría que le da, va, vende todo lo que tiene y compra el campo aquel” (Mt 13,44). Aquí hay orden temporal: encontrar, esconder, vender y comprar. También hay relación de causa-efecto: el hombre puede esconder porque antes encontró algo; y luego compra porque antes obtuvo recursos con lo vendido. Para que haya relato se necesita a lo mínimo una acción que esté encadenada a la precedente por relación de causa a efecto.

Sobre esta base, encontramos narraciones en los libros bíblicos del Génesis, Éxodo y Números, en la historia deuteronomista, en la historia del cronista, en Macabeos. Son relatos también los libros de Rut, Jonás Judit, Ester, Tobías. En el NT están los evangelios y los Hechos de los apóstoles. Para estos libros es adecuado el análisis narrativo. Pero no es el método adecuado para estudiar las cartas de los apóstoles, ni los salmos, los proverbios y menos los oráculos proféticos, pues no son narrativos.

La magia del relato. La narratología moderna se interesa en el *arte de contar*. La magia de un relato es su capacidad de construir un mundo. Una frase es suficiente: “érase una vez un hombre llamado Job, que vivía en el país de Us ...” (Job 1,1). Basta una frase y el narrador abre un espacio que los lectores están invitados a habitar. El poder de atracción del relato consiste en desplegar un mundo que el lector va a recorrer, un mundo poblado de personajes, metido en una acción donde el narrador ha arreglado sorpresas y rechazos. Porque estimula el imaginario del lector, en un parpadeo el relato hace viajar en el espacio y en el tiempo. Es la magia del “había una vez”.

El análisis narrativo estudia el modo cómo se cuenta una historia para que el lector quede implicado en el “mundo del relato” y en su sistema de valores. No todo relato atrapa al lector; sólo los relatos bien contruidos logran que los lectores se involucren en él y adopten su sistema de valores.

3. DOS DISTINCIONES PROPIAS DEL ANÁLISIS NARRATIVO

3.1 Historia contada y puesta en relato

La narratología moderna nació de la distinción entre la historia contada y la puesta en relato. Esto se comprende fácilmente si

pensamos en los evangelios. La historia contada es la vida o el ministerio de Jesús; pero los modos de contar esta historia son muchos: tenemos cuatro puestas en relato. La historia contada son los acontecimientos narrados; la puesta en relato es la manera de contarlos. Esta manera de contar es lo que establece diferencias entre unos relatos y otros, y es lo que interesa a la narratología. Como su interés es el arte de contar, se propone analizar la creatividad del narrador, su estrategia narrativa, el sistema de valores de su grupo y, en el caso de la Biblia, la teología del narrador.

3.2 Autores y lectores reales e implícitos

El análisis narrativo introduce además una distinción entre “autor real” y “autor implícito”, “lector real” y “lector implícito”.

- El “autor real” es la persona de carne y hueso que ha compuesto el relato. Y se llama “lector real” a toda persona de carne y hueso que tiene acceso al texto, desde los primeros destinatarios que lo han leído o escuchado leer hasta los lectores o auditores de hoy.

Pongamos un ejemplo. Existió ciertamente un evangelista de carne y hueso, que es el verdadero autor real, que escribió el primer evangelio. Lo dirigió a los miembros de su comunidad, sujetos de carne y hueso a los que llamaremos lectores reales.

Cabe señalar que el autor y lector *reales*, como sujetos históricos *no* le interesan directamente al análisis narrativo. Son personalidades históricas que existen fuera del texto, independientemente del texto, y pueden ser reconstruidos sólo mediante hipótesis de la crítica histórica.

- Por eso la narratología moderna ha creado las categorías de autor y lector *implícitos*. Algunos incluso les llaman autor y lector virtuales porque *no* son personalidades históricas, no son de carne y hueso, sólo existen dentro del texto. Se pueden reconstruir, pero no por conjetura ni por hipótesis. Se reconocen a través de la huella que dejan o de la imagen que existe de ellos en el texto.

“Autor implícito”, entonces, designa la imagen literaria del autor (con su cultura, su temperamento, sus tendencias, su fe, etc.)

que el texto engendra progresivamente en el curso de la lectura. Por “*lector implícito*”, en cambio, se entiende aquella imagen modelo de lector que el texto presupone y produce, es el receptor ideal construido por el texto, el que es capaz de efectuar las operaciones mentales y afectivas requeridas para entrar en el mundo del relato, y es apto para responder del modo pretendido por el autor real a través del autor implícito:

Pongamos un ejemplo. En el texto del primer evangelio se puede reconocer a un autor implícito que es cristiano, de cultura judía, versado en las Escrituras y en las técnicas de los escribas, con un estilo literariamente esmerado, con un lenguaje repleto de giros semitas, antifariseo, que valora bastante a los discípulos, que inculca la apertura a los paganos y que ha diseñado una estrategia narrativa en la que alterna las acciones y las enseñanzas de Jesús, etc. Por otra parte, en el texto del primer evangelio también se descubre un *lector implícito* que conoce elementos de la historia judía, ignora el hebreo, conoce prácticas e instituciones judías, acepta a Jesús como mesías e hijo de Dios y está invitado a evangelizar a las naciones. Estas convicciones las puede aceptar o no el lector real.

Un texto sigue ejerciendo su influencia en la medida en que los *lectores* reales (por ejemplo, nosotros mismos, a principios del siglo XXI) pueden identificarse con el lector implícito. Una de las tareas mayores de la exégesis narrativa es facilitar esta identificación.

4. Nota sobre la historia del método

El primer trabajo que aborda la narratividad bíblica como un fenómeno literario parece ser la obra de Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* publicada en 1981.

El movimiento que impulsa Alter se robustece en los Estados Unidos y origina una verdadera corriente de lectura, el *narrative criticism* (análisis narrativo). Pero esta corriente no inventa nada. Redescubre para la Biblia algo que ya se trabajaba en el campo de las ciencias del lenguaje y de la literatura.

En efecto, desde tiempo atrás existían trabajos teóricos hechos por especialistas del lenguaje en el mundo entero: en Francia por

Gérard Genette (narración e intertextualidad) y Paul Ricoeur (la temporalidad narrativa); en Alemania por Wolfgang Iser (el concepto de lector); en Estados Unidos por Seymour Chatman (la retórica narrativa), Wayne Booth (la ironía) y Boris Uspensky (la poética del relato). Aunque sea de origen americano, el análisis narrativo de la Biblia se sitúa en la confluencia de múltiples intuiciones.

5. Los conceptos con los que opera el análisis narrativo

Los relatos construyen mundos. ¿Cuáles son los medios de que dispone un narrador para construir su relato? La “narratología” actual presta atención a los elementos de la narración. Estos elementos son seis. Los básicos son la trama, los personajes y los escenarios; alguien hace algo a alguno en algún contexto. A ellos se añaden otros tres conceptos operatorios: el tiempo narrativo, la focalización y el punto de vista tomado por el narrador, etc. Al analizar un relato se sondea el texto a fin de identificar cómo el narrador ha usado de estos conceptos o “instrumentos” para concebir su estrategia de comunicación contando un relato.

1. Primer concepto: *la trama o intriga*

Como los relatos consisten de una serie de episodios más o menos relacionados entre sí ¿qué es lo que le da al relato su unidad? Se llama *intriga, trama o argumento* al movimiento integrador del relato que hace de los hechos una historia continua. Ejemplo: en los relatos de Ex 1 a 15 cada episodio tiene sus personajes y su escenario propio (la opresión, el genocidio, la infancia y la actuación de Moisés, las plagas); pero estos episodios están englobados en un marco más amplio que es la historia de la liberación de Egipto.

Existen dos tipos principales de trama. La *intriga episódica*, limitada a un micro-relato y la *intriga unificadora* que es la del relato. Un ejemplo de trama unificadora puede ser todo el “relato del viaje” en Lucas (9,51-19,28). Allí se puede encontrar varias tramas episódicas en una parábola, un relato de milagro o una controversia. Estos microrelatos forman parte de la secuencia del viaje cuya trama los unifica.

Existen también varios modelos para estructurar una trama. Algunos distinguen tres momentos: nudo, cambio y desenlace. Otros distinguen cinco. Así en el relato de *la curación de la suegra de Pedro* (Mc 1,29-34), el primer momento es la situación inicial, cuando Jesús llega a la casa de Pedro; el segundo momento es el nudo, pues la encuentra con fiebre; el tercer momento es la acción transformadora, cuando Jesús la toca y la fiebre la deja; el cuarto momento es el desenlace cuando ella se levanta; y el quinto momento es la situación final, cuando ella se pone a servirle.

2. Segundo concepto: *los personajes*

El relato hace vivir una serie de personajes y los pone en interacción. Los personajes animan la historia contada. Un personaje es una figura individual o colectiva que asume un papel en la trama.

La narratología no se interesa por la psicología de los personajes ni verifica si son históricos o no; pero sí le preocupa especificar la función de los personajes en la trama.

En el evangelio, todos los personajes están calificados por su relación con el héroe principal, Jesús. Y así pueden entrar en una tipología: el héroe, el anti-héroe, el ayudante, el oponente.

Además, en una trama los personajes pueden ser dinámicos si evolucionan durante la narración; o estáticos, si no evolucionan y reaccionan siempre de la misma manera. Igualmente, un personaje puede ser plano si presenta un solo rasgo; pero es redondo si hay muchos rasgos que lo caracterizan.

Ejemplos: en el evangelio de Lucas, los líderes religiosos como personaje colectivo deben ser clasificados como personajes planos, porque los rasgos atribuidos a ellos (desamor, hipocresía, santurronería, etc.) caen en un patrón constante. En cambio, los discípulos de Jesús son el mejor ejemplo de personajes redondos en Lucas. Pueden ser “humildes” (5,8), “abnegados” (5,11), y “leales” (22,28), pero también pueden ser “arrogantes” (22,33), “conscientes de estatus” (22,24), y “cobardes” (22,54-62).

3. Tercer concepto: *escenario o marco narrativo*

Los escenarios proporcionan el contexto para las acciones de los personajes. Como marco de la narración son el conjunto de los

datos que constituyen las circunstancias de la historia contada. El escenario designa el cuándo, dónde y cómo ocurre la acción. El color de un relato depende de los rasgos mediante los cuales el narrador construye un escenario. Tres elementos componen un escenario: el lugar, el tiempo y el contexto social.

Así, no es indiferente que el primer exorcismo de Jesús se produzca en una sinagoga (Mc 1,21), ni que Judas deje a Jesús para traicionarlo cuando es de noche (Jn 13,30), ni que el primer convertido en la misión de Bernabé y Pablo sea un procónsul romano (Hch 13,6-12).

Con los autores bíblicos, el escenario narrativo suele tener una dimensión simbólica con la cual el lector debe contar. Pero hay que prestar atención a la manera como cada narrador interpreta la simbólica a la cual recurre. En Marcos, la sinagoga es un lugar de confrontación de poderes para la salvación del hombre. En Juan, la noche simboliza la oscuridad del hombre privado de la luz de la revelación. En los Hechos de los apóstoles, la conversión de un oficial romano significa el interés del imperio por el Evangelio.

Antes de presentar otras herramientas quisiera recordar que los conceptos presentados, la trama, los personajes y los escenarios son los básicos. Alguien hace algo a alguno, en algún lugar, y en un tiempo. El “algo” que es hecho es un evento, el “alguien” y “alguno” son personajes, y el “algún lugar” y “algún tiempo” son escenarios. Los eventos son los verbos, los personajes son los nombres, y los escenarios son los adverbios: designan cuándo, dónde y cómo ocurre la acción.

4. Cuarto concepto: *el tiempo narrativo*

Por definición sabemos que el relato reporta una sucesión de acciones ligadas entre ellas en el tiempo. Las acciones están encadenadas en una línea de tiempo.

El relato resulta de un juego que se instaura entre dos tiempos. Hay primeramente *el tiempo contado* que está fijado por el calendario. Este tiempo histórico lo puede reconstruir el lector según las indicaciones que le aporta el narrador. Hay en segundo lugar el *tiempo de contar*, es decir, el tiempo que emplea el relato

en decir las cosas. Estos dos tiempos no coinciden, el relato va a jugar con estas distorsiones. Recordemos que el *tiempo contado* se mide como el tiempo ordinario: Israel permaneció en el desierto cuarenta años, Jacob estuvo veinte años al servicio de su suegro y Moisés ocupó un día en Transjordania para comunicar lo que le dijo Yahvéh. En cambio, el *tiempo de contar* se mide en páginas, párrafos y frases o capítulos y versículos. Así, los veinte años que pasó Jacob con Labán ocupan tres capítulos y medio del libro del Génesis (28 a 31). Y los más de treinta capítulos del Deuteronomio recogen lo que habló Moisés en un sólo día (Dt 1,3).

Por otra parte, en el juego con el tiempo se utilizan otros tres registros: orden, velocidad y frecuencia.

- Comencemos con el *orden*: el narrador volver hacia atrás para recordar algunos hechos del pasado en un “flash back” o analepsis; o puede adelantarse y anticipar hechos del futuro en una prolepsis. Ejemplo: en los Sinópticos, la muerte del Bautista se recuerda tiempo después de que sucedió; pero la pasión futura se anticipa con varios anuncios antes de que suceda.

- En cuanto a la *velocidad*, se puede contar en dos capítulos un incidente que duró una semana, como son los relatos de la pasión; pero también se pueden resumir 18 años de la vida oculta de Jesús en dos versículos.

- Y finalmente la *frecuencia*: un hecho puede ser contado varias veces, o se puede contar una vez un hecho que ocurrió muchas veces. Lo normal es que lo que sucede una sola vez se cuente una sola vez, p. ej., el bautismo de Jesús en los sinópticos. Pero existen variantes. Los Hechos de los Apóstoles cuentan tres veces el evento de la conversión de Saulo que aconteció una vez. Y Lucas 4,16 cuenta una sola vez que Jesús participó muchas veces en la reunión sinagoga de los sábados.

5. Quinto concepto: *la focalización*

El narrador opera como un filmador que puede enfocar su cámara de varias formas sobre una escena o un personaje.

La focalización es *interna* cuando el narrador participa al lector de la interioridad de un personaje, lo que piensa o lo que

siente. En fotografía se diría “zoom hacia delante”. Así, cuando José supo que María estaba encinta el relato entra su interior y dice “José... decidió repudiarla en secreto” (Mt 1,19).

La focalización es *externa* cuando coincide con lo que constatará todo espectador de la escena. En fotografía se diría “zoom hacia atrás”. Es lo que hacen los Hechos al contar la aprehensión de Pedro diciendo “[Herodes] le apresó, le metió en la cárcel y le confió a cuatro escuadras de cuatro soldados” (Hch 12,4-5).

Se llama focalización *cero* a una visión de gran ángulo en la que el narrador dice más de lo que ven los personajes y así supera los marcos del tiempo y del espacio de la escena. Los Hechos dicen que al paralítico “lo ponían todos los días junto a la puerta del templo llamada la Hermosa” (Hch 3,2).

6. Sexto concepto: el *punto de vista del narrador*

Cuando un narrador es omnisciente e invisible, el lector no siempre se da cuenta de sus parcialidades, de sus valores y de su concepción del mundo. Pero ningún narrador y menos el narrador bíblico, es neutro. En la elaboración del relato siempre introduce un sistema de valores, una ideología o visión del mundo.

Para darse cuenta del punto de vista del narrador de un evangelio, se puede imaginar lo que pasaría si la historia de Jesús la contara un simpatizante del imperio romano. Aunque se mantuviera el mismo contenido de la historia, las palabras elegidas para describir los eventos cambiarían y darían otra perspectiva: Pilato sería el héroe y Jesús serían un agitador advenedizo, etc.

Un narrador entonces utiliza procedimientos sutiles para inculcar su ideología en sus lectores y así generar simpatía o antipatía respecto de un personaje de la historia contada. ¿Cómo procede?

El narrador tiene dos medios a su disposición.

- A veces se sirve del *comentario explícito*. Es el caso de la afirmación sobre Judas Iscariote cuando critica a la mujer que ungió a Jesús. Allí el narrador afirma explícitamente: “no decía esto porque le preocuparan los pobres, sino porque era ladrón, y como tenía la bolsa, se llevaba lo que echaban en ella” (Jn 12,6). Este es el punto de vista del narrador presentado explícitamente.

• Y otras veces el narrador se sirve del *comentario implícito*. Lo hace a través de alusiones, simbolismo, polisemia, malentendidos, ironía, etc. Ejemplo: Marcos intercala numerosas alusiones a las Escrituras en su relato de la pasión: “entre las nubes del cielo”, “uno que está sentado conmigo”, “se repartieron sus vestidos”, etc. Todas ellas abren su relato a numerosas asociaciones y muestran cómo la muerte de Jesús fue parte de un plan más amplio dentro de los propósitos de Dios.

El narrador cuenta con muchos otros patrones de composición para transmitir su punto de vista. En forma general, se puede decir que la ideología o la visión que prevalece en los libros bíblicos es el punto de vista de Dios.

CONCLUSIÓN

Terminaré señalando que para la exégesis de la Biblia, el análisis narrativo presenta una utilidad evidente, porque corresponde a la índole narrativa de un gran número de textos bíblicos. Además, puede contribuir a facilitar el paso, a veces difícil, del sentido del texto en su contexto histórico —tal como el método histórico-crítico procura definirlo—, al alcance del texto para el lector de hoy. Y esto es muy relevante desde el punto de vista teológico y pastoral.

Invito entonces a todos los participantes a ratificar su decisión de convertirse en lectores de la Biblia, a visitar sus relatos, a explorarlos con una nueva actitud, a involucrarse en sus intrigas, a interactuar con sus personajes y, sobre todo, a dejarse evangelizar por esa historia de salvación, esto es, a dejarse afectar por su sistema de valores.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

ALTER, R., *The Art of Biblical Narrative*, Basic Books, New York 1981.

BERISTÁIN, H., *Diccionario de retórica y poética*, Porrúa, México 1997.

MARGUERAT, D. – BOURQUIN, Y., *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*, Sal Terrae, Santander 2000.

POWEL, M. A., *What Is Narrative Criticism? Guides to Biblical Scholarship*, Fortress Press, Minneapolis 1990.

RESSEGUIE, J. L., *Narrative Criticism of the New Testament: An Introduction*, Baker, Grand Rapids 2005.

RHOADS, D. – DEWEY, J., - MICHIE, D., *Marcos como relato. Introducción a la narrativa de un evangelio*, Sígueme, Salamanca 2002.

SKA, J. L., *Sincronía. El análisis narrativo*, en SIMIAN-YOFRE, H., (ed.), *Metodología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 2001, 145-176.

STERNBERG, M., *The Poetics of Biblical Narratives. Ideological Literature and the Drama of Reading*, Indiana University Press, Bloomington 1985.

WEREN, W., *Análisis narrativo*, en *Método de exégesis de los evangelios*, Verbo Divino, Estella 2004, 67-107.

ANÁLISIS NARRATIVO Y CRISTOLOGÍA*

David Bobadilla

Después de leer el artículo de Armando Noguez que nos introduce en el conocimiento del Análisis Narrativo, la reflexión de David Bobadilla sobre la relación entre el análisis narrativo y la Cristología ilumina aún más la importancia y alcance de este método de exégesis.

David Bobadilla – profesor de Cristología en la Universidad Intercontinental- propone algunos elementos que ayudan a realizar este ejercicio de teología y, de esta manera, captar el significado que el análisis narrativo de los textos bíblicos puede ofrecer al contenido de la fe de los cristianos actuales y para su compromiso práctico. Estudia en qué medida este análisis ha contribuido a descubrir que la identidad cristiana se expresa de forma narrativa y presenta la identidad narrativa de Jesús (aquella que se desprende de los relatos evangélicos leídos con las herramientas del análisis narrativo) para descubrir, no solamente una base bíblica renovada para el estudio de la Cristología, sino los elementos concretos que invitan a repensar la relación entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe.

El autor subraya el deseo generalizado de escuchar o de contar historias -en las que nos proyectamos- como formas breves, claras y creíbles de vivir y comunicar una experiencia. Señala que el relato ocupa una parte considerable en la Biblia y en la formación del pueblo de la alianza y que el análisis narrativo conduce mejor al aprecio de los relatos como un aporte relevante para la teología que busca ampliar su visión. Citando a Eberhard Jüngel

* Texto corregido de la conferencia pronunciada en la Universidad Intercontinental el 22 de abril de 2009, en la XVII Semana de Teología.

afirma que “La hominidad de Dios está pidiendo, como cualquier historia de amor, ser narrada». La cristología narra lo inefable y lo indecible del culmen de esta historia. Concluye, con muchos otros autores, que la teología actual fundamentalmente habrá de ser rememorativa y narrativa, ya que no puede ser explicitada de forma puramente argumentativa, sino que requiere además que sea siempre de forma narrativa.

Señala que el carácter narrativo de la fe del A.T. fundada en las intervenciones de Dios en la historia, contribuyó a evitar que el cristianismo en sus orígenes se disolviera en el mundo de las religiones místicas alejado del acontecimiento histórico central de la encarnación y que desde esta perspectiva, el análisis narrativo, al aportar la novedad de querer asumir y comprender el texto en su sincronía y no en su diacronía, al autor le parece acertado incluso “afirmar que los aportes de la narratología también serán significativos para otras áreas de la teología como la antropología, la eclesiología y la teología moral fundamental”.

INTRODUCCIÓN

Para comenzar esta ponencia quisiera compartir con ustedes una fábula de Esopo titulada “El león, el asno y el zorro”.

El león, el asno y el zorro formaron una sociedad y salieron a cazar. Tras una caza abundante, el león ordenó al asno que hiciera el reparto. El asno hizo tres partes iguales y le dijo al león que escogiera. El león indignado saltó sobre él y lo devoró. Luego ordenó al zorro que hiciera el reparto. El zorro lo puso todo en un lote, reservándose sólo algunas migajas; luego, rogó al león que escogiera. Éste le preguntó quién le había enseñado a repartir así: “La desgracia del asno”, le replicó.

Esta fábula muestra que uno aprende viendo la desgracia de su prójimo (Fábula 209).

Este relato es un buen ejemplo dentro de su género. Como puede apreciarse, un buen fabulista relata con *brevedad* (la economía de medios que le dan vida significa que no se detiene en ningún detalle superfluo), con *claridad* (la intriga del relato es uniforme y

rectilínea: ni digresión, ni personajes superfluos) y con *credibilidad* (la fábula esópica juega con simbolismos conocidos)¹.

La atracción que ejerce en nosotros este tipo de relato está en que todos, grandes y pequeños, participamos de ese deseo de escuchar o de contar historias, verdaderas o falsas, da lo mismo. Revivimos entonces nosotros mismos todas las peripecias; nos identificamos más o menos con sus héroes. Encontramos en ello cierto gusto. Ése es el secreto del éxito de los cuentos, de las noticias, de las novelas o de las películas: de una forma o de otra cuentan siempre una historia en la que nos proyectamos.

De hecho, el primer aporte del análisis narrativo de los textos bíblicos a la teología que podemos poner de relieve, es que nos conduce a mejor apreciar los relatos. A ver la relación entre teología y narratividad. Aun si Karl Barth fue uno de los primeros en sentir que la problemática de la historia de la salvación conducía a la del relato: "Quién es Jesucristo es algo que sólo puede ser contado, no ya captado y definido como sistema"². Para él, "el acto de narrar" es "la forma decisiva del discurso sobre Dios"³. Eberhard Jüngel prosiguió por el mismo camino cuando afirma: "La hominidad de Dios está pidiendo, como cualquier historia de amor, ser narrada"⁴.

Por parte católica, Johann Baptist Metz ha escrito un manifiesto, hoy clásico en esta materia, en donde formula la tesis siguiente: "Una teología de la salvación que no condiciona ni suspende la historia de la salvación, ni tampoco ignora o supera dialécticamente la no identidad de la historia del sufrimiento, no puede ser explicitada de forma puramente argumentativa, sino que además tendrá que serlo siempre de forma narrativa. Habrá de ser fundamentalmente teología rememorativa y narrativa"⁵.

¹ MARGUERAT, M., *Parábola*, Estella, Verbo Divino 1992, 17-20.

² *Dogmatique*, II/2, fasc. 8, Genève, Labor et Fides 1958, 198 (orig.: 1942).

³ GORSET, P., *Le théologien face au conteur évangélique. À la recherche d'une théologie narrative*, en *Recherches de Science Religieuse* 73 (1985) 81.

⁴ *Dios como misterio del mundo*, Salamanca, Sígueme 1984, 14.

⁵ *Breve apología de la narración*, en *Concilium* 85 (1973) 222-238 (p. 233). Sobre la teología narrativa ver: ROCHETTA, C., *Teología (III. Narrativa)*, en LATOURELLE, R - R. FISICHELLA (dir.), *Diccionario de teología fundamental*, Paulinas, Madrid 1992, 1480-1484; NAVONE, J., *Teología narrativa: una*

A diferencia de lo que han expuesto otras contribuciones de esta Semana de Teología, nuestro trabajo constituye un ejercicio de teología: trata de captar el significado que el análisis narrativo de los textos bíblicos puede tener para el contenido de la fe de los cristianos actuales y para su compromiso práctico. En un primer momento reflexionaremos sobre la relación entre Biblia, teología y narratividad, lo cual nos permitirá señalar algunos aportes de la narrativa a la cristología bíblica; posteriormente analizaremos en qué medida el análisis narrativo ha contribuido a descubrir que la identidad cristiana se expresa de forma narrativa; por último presentaremos cómo la “identidad narrativa de Jesús”, aquella que se desprende de los relatos evangélicos leídos con las herramientas del análisis narrativo, aporta elementos para repensar la relación entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe.

1. BIBLIA, TEOLOGÍA Y NARRATIVIDAD

1.1 El fundamento

Para Bernard Sesboüé, un elemento fundamental para la “teología del relato” es el mismo carácter narrativo de los textos escriturísticos⁶. Sabemos que el relato ocupa una parte considerable en la Biblia. Es más; el relato constituye su matriz global. El Pentateuco inscribe toda la Ley de Israel y la Alianza en una trama narrativa. El relato es un elemento fundante del pueblo de Israel. En el origen de todo pueblo está el relato, real o ficticio, de su nacimiento, de los acontecimientos importantes de su historia, de aquellos que pueden considerarse como fundadores, y de las

rassegna delle sue applicazioni, en *Rassegna di teologia* 5 (1985) 401-423; THEOBALD, C., *Les enjeux de la narrativité pour la théologie*, en *Ibid.*, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, vol. 1 (Cogitatio Fidei, 260), Cerf, Paris 2008, 459-481; WEINRICH, H., *Teología narrativa*, en *Concilium* 85 (1973) 210-221.

⁶ Para este apartado nos basamos en los aportes de SESBOÜÉ, B., *Théologie du salut et narrativité (Réflexions méthodologiques)*, en *Ibid.*, *Jésus-Christ l'unique Médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, t. II: *Les récits du salut: Proposition de sotériologie narrative (Jésus et Jésus-Christ, 51)*, Desclée, Paris 1991, 15-41; *Ibid.*, *De la narrativité en théologie*, en *Gregorianum* 75/3 (1994) 413-429.

decisiones que le dan cohesión y unidad. En el caso de Israel “el relato funda la Ley como contenido de la decisión de un pueblo” (Paul Beauchamp). El acontecimiento fundador, de hecho, sólo vive por y en el relato que se hace de él, y este relato es a su vez un acto o un acontecimiento. Este relato es portador de la revelación de Dios, y en este sentido también de “teología” en sentido estricto: es un “discurso sobre Dios”. Notemos que también se habla de “credo histórico” a propósito de las antiguas fórmulas de fe que hacen referencia a los hechos importantes de Dios a favor de su pueblo (Dt 6,4-9; 6,21-24; 26,5-10).

Los profetas también intervienen en la trama de una historia de la cual ofrecen un relato interpretativo, al mismo tiempo retrospectivo y prospectivo. Realizan, a su manera, una teología del relato. Advierten sobre lo que sucede en la relación entre Dios y su pueblo. La Biblia también contiene relatos de ficción: el libro de Job es una bella historia; las parábolas están presentes por todas partes y Jesús retomará este género literario para anunciar el reino de Dios. La Biblia utiliza incluso los mitos, los cuales ya no son considerados en la actualidad de manera peyorativa, sino como una forma de expresar lo que no puede ser alcanzado por ninguna historia documentaria. El mito tiene un lugar relevante en los once primeros capítulos del Génesis. La creación y la caída son relatos. Lo que es digno de notar, es que el mito toma la forma de relato para expresar lo que escapa totalmente a las aprehensiones de una historia humana.

Todas estas constataciones nos enseñan que “la revelación o la Palabra de Dios nos llega siempre a través de la mediación de una palabra humana, en el relato hay más que en su formalización conceptual”. El relato es una expresión tan fundamental del hombre que es su manera de entrar en comunicación consigo mismo, con los otros y con Dios. Para nosotros, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob se ha hecho relato. Sin embargo, Sesboüé hace notar que esto nos plantea el problema de la relación entre el relato y las categorías. Las categorías son necesarias y no puede disminuirse su pertinencia en la teología y en la Biblia. Pero las categorías dejan de ser pertinentes y significativas si dejan de alimentarse de la savia que viene del relato. Y aún más, la teología nunca puede pretender suplantar el relato.

Lo dicho sobre el Antiguo Testamento vale también para el Nuevo. Recordemos cómo en la mañana de Pentecostés, cuando algunos judíos, riéndose, dicen que los discípulos han bebido de más, Pedro toma la palabra y se justifica haciendo el relato de Jesús, desde los días de Juan Bautista hasta su ascensión a la derecha de Dios. Proclama el centro de la fe cristiana bajo la forma de un relato; se presenta como un testigo habilitado para dar cuenta de tal acontecimiento (Hch 2,5-36). Además, esa parte importante del Nuevo Testamento que llamamos “evangelios” está construida de los relatos de Jesús. De hecho, puede afirmarse que los evangelios nos ofrecen el modelo de una teología narrativa.

1.2 El análisis narrativo de la Biblia

El análisis narrativo aplicado a los textos bíblicos comenzó en los años 80. Intenta tratar el texto evangélico como un texto literario, es decir, como un texto constituido en función de un resultado debido a normas propiamente literarias⁷. Son de este tipo, puestas al día por las ciencias actuales del discurso, a partir de Aristóteles en su *Poética* (arte de escribir, de componer y de persuadir): la retórica de la narración, la poética del relato, el análisis de las estructuras, la hermenéutica, la psicocrítica, etc.

El análisis narrativo no estudia el texto en su aspecto externo observando lo que le precede, tal como lo hace el método histórico-crítico que se centra en la prehistoria de un texto, en su desa-

⁷ Entre la abundante bibliografía puede consultarse: AA. VV., *Narrativité et théologie dans les récits de la passion*, en *Recherches de science religieuse* 73 (1985) 7-244; ALTER, R., *The Art of Biblical Narrative*, Allen & Unwin, London/Sydney 1981; BEAUCHAMP, P., *Le récit, la lettre et le corps. Essais bibliques* (Cogitatio fidei, 114), Paris, Cerf, 1992; MARGUERAT, D., (dir.), *Quand la Bible se raconte*, Paris, Cerf, 2003; *Ibid.* (éd.), *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur*, Genève, Labor et Fides, 2003; D. MARGUERAT, Y. BOURQUIN, *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*, Santander, Sal Terrae, 2000; D. MARGUERAT, A. WÉNIN, B. ESCAFFRE, *En torno a los relatos bíblicos*, Estella, Verbo Divino, 2005; J.-L. SKA, J.-P. SONNET, A. WÉNIN, *Análisis narrativo de relatos del Antiguo Testamento*, Estella, Verbo Divino, 2001; A. WÉNIN, *De l'analyse narrative à la théologie des récits bibliques*, en *Revue théologique de Louvain* 39 (2008) 369-393; J. ZUMSTEIN, *Narrativité et herméneutique du Nouveau Testament. La naissance d'un nouveau paradigme*, en *Revue théologique de Louvain* 40 (2009) 324-340.

rollo histórico a lo largo de los distintos avatares y estratos surgidos en su transmisión y en su inserción en conjuntos más amplios, en el trabajo de las fuentes, etc. No es que el análisis narrativo rehuya estos métodos; por el contrario, manifiesta el reconocimiento que siente por sus descubrimientos y asegura que en ningún caso prescindiría de los mismos⁸.

Pero el análisis narrativo aporta la novedad de querer asumir y comprender el texto en su *inmanencia*; en su inmanencia de *texto*; de texto *literario*, de texto *compuesto* en función de un efecto que sólo corresponde a su intención de texto literario (como es el caso de una novela, de un relato, de un poema, de una pieza de teatro, etc.). El análisis literario analiza, pues, el texto bíblico tal como aparece en su último estadio, según sus estructuras internas, permaneciendo, en fin, en su entorno literario. Intenta leerlo como marcado por una estrategia de autor, con sus complicidades reconocidas con un lector virtual como ocurre en *cualquier composición literaria* (eso es precisamente un texto literario, a diferencia de cualquier otro que sólo pretendiera ser un texto de consulta, de archivo, de historia, un informe científico, etc., textos que no pretenden ser realmente *escritos*).

El análisis narrativo estudia el texto en sus funciones, no en su historia; en su estado final, no en su génesis; en su construcción actual, no en su constitución original; en una palabra, en su sincronía, no en su diacronía. En todo caso, a diferencia del estructuralismo (que ha dado origen a esta distinción), el análisis narrativo no prescinde del autor sino que lo considera como elemento decisivo y creador del efecto literario, como un autor de texto precisamente, que desempeña su puesto indiscutible en la construcción del texto entregado al lector. Incluso si él se apoya o cuando él se apoya en hechos “reales”, no es eso lo que él trans-

⁸ ZUMSTEIN, J., *Narrativité et herméneutique...*, 335, refiriéndose al método histórico afirma: *En replongeant les textes dans leur contexte historique initial pour être en mesure d'en expliquer droitement la problématique, la conceptualité, la forme littéraire, la fonction pragmatique, etc., la méthode historico-critique génère une distance historique incompressible –on pourrait même dire un fossé– entre le texte ainsi expliqué et son lecteur vivant dans une autre époque. Ce que le texte gagne en clarté par l'explication historique, il le perd en pertinence existentielle.*

mite como tal. Ante un lector determinado se sirve de una estrategia que conviene conocer, como es natural, y desvelar las indicaciones expresas que ha introducido en el texto y las intenciones explícitas desarrolladas en su interior. Tenemos un ejemplo extraordinario al final del evangelio de Juan donde se dice que todo esto ha sido escrito *para que se le crea*, no para otra cosa que uno desearía inventar. El autor está implicado en su texto y él solicita la implicación del lector.

Al preguntarnos en qué medida el análisis narrativo puede aportar una contribución original a la teología, y en particular a la cristología, de entrada es necesario tener claro, tal como lo ha señalado André Wénin, que:

[...] el análisis narrativo como tal no desarrolla ningún interés directo por el sentido y por tanto de la teología de los relatos bíblicos, limitándose a examinar el funcionamiento del relato y el arte narrativo que ahí se ha puesto en obra. Sin embargo, la atención que el narratólogo reserva obligatoriamente a la intriga del relato y a la manera en que se organiza ahí la interacción entre los personajes lo lleva inevitablemente a interesarse en el personaje divino y a su implicación en las historias contadas donde intervienen también actores humanos. Observa, pues, cómo el narrador se las arregla para presentar, si no a Dios mismo, al menos su acción y sus palabras, su manera de intervenir y de dejarse implicar o no en los asuntos humanos, de corresponder más o menos a la idea que los otros personajes se hacen de él, de responder o no a sus expectativas. Se debe interesar por el resultado del actuar divino sobre el curso de los hechos contados y sobre los personajes, y al efecto que un determinado relato puede producir en el lector. En otros términos, incluso si no es teólogo, el que practica el análisis narrativo que trabaja sobre la Biblia no puede evitar confrontarse a la teología del relato las más de las veces implícita, es decir, a la dimensión particular que ahí introducen la presencia, la palabra y la acción del personaje singular que es Dios, y a la manera en que la comprensión de él está orientada por la manera de narrar⁹.

Por la utilización de las herramientas más refinadas de la crítica narrativa, esta investigación ha podido aportar una gran riqueza de conocimiento para la cristología bíblica. El estudio

⁹ WÉNIN, A., *De l'analyse narrative...*, 385.

que el análisis narrativo hace de la intriga, de la temporalidad, de la focalización, de la relación entre narrador, lector y personajes, ayuda a mejor apreciar la manera como Jesús, los discípulos, los adversarios, etc., en cuanto personajes, evolucionan a lo largo de los relatos y la interacción entre ellos¹⁰. El análisis narrativo también contribuye a mejor valorar la manera como se desarrolla la práctica de Jesús y los contenidos de su predicación, ya sea globalmente o en determinadas secciones evangélicas. Con todo, creemos que incluso los estudios bíblicos elaborados desde una perspectiva narrativa ganarán mucho si se toma como un complemento de lectura el método socio-retórico que ha propuesto Gerd Theissen¹¹. Éste parte de la convicción que los evangelios no sólo cuentan y describen la vida y enseñanza de Jesús; también pretenden influir sobre sus destinatarios para configurar la vida cristiana dentro de las comunidades cristianas.

2. IDENTIDAD NARRATIVA DE LOS CRISTIANOS

Después de haber señalado, aunque de manera muy sintética, los aportes del análisis narrativo a la cristología “bíblica”, abordamos, en este segundo momento de nuestra exposición, en qué sentido podemos afirmar que la identidad cristiana se expresa de forma narrativa¹².

¹⁰ Ver, a manera de ejemplo, sobre la cristología en el evangelio de Juan: Y.-M. BLANCHARD, *Quand saint Jean raconte Dieu... La christologie johannique à l'heure de l'exégèse narrative*, en F. MIES (éd.), *Bible et théologie. L'intelligence de la foi*, Namur/Bruxelles, Press Universitaires de Namur/Lessius, 2006, 37-55; J.-M. SEVRIN, *L'intrigue du quatrième évangile, ou la christologie mise en récit*, en *Revue théologique de Louvain* 37 (2006) 473-488. Ver también sobre los discípulos en cuanto personajes, la contribución de J. K. BROWN, *The Disciples in Narrative Perspective. The Portrayal and Function of the Matthean Disciples*, Boston, Society of Biblical Literature, 2002.

¹¹ *La redacción de los evangelios y la política eclesial. Un enfoque socio-retórico*, Estella, Verbo Divino, 2002.

¹² Sobre esta problemática, D. MARGUERAT, *Entrer dans le monde du récit*, en *Ibid.* (dir.), *Quand la Bible se raconte*, Paris, Cerf, 2003, 19, señala: *Cet art [de raconter] est constitutif de la tradition biblique, de la foi d'Israël comme de la foi des premiers chrétiens: Israël et à sa suite la première chrétienté, ont vécu de formuler leur identité par le récit.*

2.1 La índole narrativa de la fe cristiana

El exegeta Agustín del Agua ha mostrado que “el modo narrativo de confesar la fe en el conjunto del Nuevo Testamento no obedece a un simple hecho generalizado de fenomenología religiosa, sino que es consecuencia de la índole narrativa del mensaje cristiano”¹³. Se confiesa y comunica un acontecimiento. Por ello, la fe cristiana sólo se entiende de verdad contando una historia. Lo mismo que sucede en todo proceso individual de fe cristiana: son las intervenciones de Dios en la propia vida (vividas como experiencias fundantes) las que permiten al creyente narrarse (identidad narrativa) en clave de salvación.

Como vimos en el apartado anterior, el modo narrativo de confesar la fe en el Nuevo Testamento está en continuidad con la fe narrativa de la tradición veterotestamentaria. El hecho de que el hombre bíblico confiese su fe contando historias y relatos se debe al carácter “histórico” de la misma fe bíblica. La historia proporciona contenido a la fe y ésta da sentido a la historia. De ahí que Israel proclame su fe contando acontecimientos que vive y comprende como revelación de Dios (cf. Dt 26,5-9), porque en la Biblia la revelación no se presenta como la comunicación de verdades atemporales, “sino como el testimonio escrito de una serie de intervenciones por las cuales Dios se revela en la historia humana”. Asimismo, los evangelios, himnos, confesiones de fe, etc., del Nuevo Testamento “cuentan” el acontecimiento de Jesús (vida y destino) como la actuación escatológica de Dios en la historia (su plena revelación). Es un mensaje de claro carácter narrativo.

Fiel a esta forma narrativa de confesar la fe, Israel recuenta su historia según su proceso de fe, lo mismo que el creyente de hoy relee su historia según su propio proceso de fe. Más aún, la fe de Israel se alimenta y crece al recontar esa historia. A este propósito, la Biblia ha sido escrita en realidad como relato recontado; retorna siempre a su pasado para abrir un nuevo horizonte de futuro.

¹³ DEL AGUA, A., *Identidad narrativa de los cristianos según el Nuevo Testamento*, en *Concilium* 285 (2000) 113-121 (p. 113). En este apartado nos basamos en el aporte de este autor.

En opinión de A. del Agua, este modo narrativo de confesar la fe es uno de los capítulos más importantes de la relación existente entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. La herencia veterotestamentaria del carácter narrativo de la fe, fundada en las intervenciones de Dios en la historia, contribuyó a evitar que el cristianismo de los orígenes se disolviera en el mundo de las religiones místicas y en un misticismo ahistórico desprovisto de toda referencia temporal, propia, más bien, de un pensamiento filosófico alejado del acontecimiento histórico central de la encarnación.

2.2 La dimensión perdida y recuperada de la identidad narrativa bíblica

El descubrimiento de la identidad narrativa de la fe bíblica, en los términos señalados arriba, condujo a la recuperación de la dimensión religiosa del relato bíblico en la exégesis contemporánea. La exégesis ha recuperado el relato bíblico como vehículo de identidad religiosa. Recuperada esta dimensión perdida de la narrativa bíblica, la exégesis es muy consciente de que los narradores del Nuevo Testamento no pretendieron contar la “historia” de Jesús como simples testigos neutrales, sino como un auténtico testimonio de fe en la actuación de Dios en ella. De ahí que su narración tenga el carácter de proclamación o kerigma de salvación. La verdad histórica y la verdad teológica del acontecimiento de Jesús pertenecen por igual al relato como dos funciones o dimensiones inseparables del mismo. Se trata de la índole narrativa de la fe cristiana que sólo puede manifestarse adecuadamente mediante su relato.

Una vez recuperado el relato, afirma A. del Agua, el método de “análisis narrativo” ha contribuido a destacarlo como forma de identidad religiosa. Así, “contar a Jesucristo” en los evangelios no es una demostración abstracta, sino la narración de la verdad de una vida que hay que transmitir como *acontecimiento* de experiencia de fe. A partir de dicha experiencia, el carácter salvífico de la persona y vida de Jesús viene expresado por los evangelistas mediante el recurso al texto y tradición establecidos ya como sagrados. De ahí que los cristianos, una vez que experi-

mentaron la resurrección de Jesús llevada a cabo por Dios, vieran en el concepto de resurrección, desarrollado por los judíos en los siglos inmediatamente anteriores a la era cristiana, el modo de proclamar dicho acontecimiento como kerigma de salvación.

La “identidad narrativa cristiana” muestra, pues, que la experiencia de fe neotestamentaria, en sintonía con la fe bíblica, es inseparable tanto del hecho del que brota como del kerigma que la expresa y anuncia. Por ello, hoy está del todo claro que la gran falta de la “teología kerigmática” es que quiso relacionar la fe sólo con el kerigma, sosteniendo al propio tiempo que un “relato” es en el fondo una forma de ilustración del kerigma a la que también se puede renunciar. El relato muestra, sin embargo, que la experiencia cristiana de fe que arranca del acontecimiento histórico de Jesús es inseparable de su modo de anuncio. Por ello, kerigma e historia son dos funciones inseparables del relato; lo kerigmático ha de ser entendido como función y no como noción formal de los evangelios, porque éstos se acomodan más bien a la noción de relato teológico que a la de kerigma. En suma, como dice A. del Agua: “La identidad cristiana neotestamentaria tiene en el relato su modo hermenéutico mayor”.

3. LA IDENTIDAD NARRATIVA DE JESÚS

En esta última parte de nuestra exposición presentamos en qué medida la “identidad narrativa de Jesús”¹⁴ aporta elementos nuevos para valorar la relación entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe. De hecho, ha sido el teólogo belga Adolphe Gesché quien, de manera sugerente, ha relacionado ambos temas¹⁵.

3.1. El Jesús histórico y el Cristo de la fe

Es bien conocida, y hasta se ha convertido en clásica, la distinción entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe. Refleja el

¹⁴ Por “identidad narrativa de Jesús”, entendemos aquí la caracterización de Jesús que se desprende de los relatos evangélicos leídos con las herramientas del análisis narrativo.

¹⁵ GESCHÉ, A., *Pour une identité narrative de Jésus*, en *Revue théologique de Louvain* 30 (1999) 153-179; 336-356; Id., *Le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi*, en *Ibid.*, Dieu pour penser, t. VI: Le Christ, Paris, Cerf, 2001, 55-127.

distanciamiento operado entre lo que Gesché llama la “identidad histórica” de Jesús, tal como puede ser establecida por la ciencia histórica, y su “identidad dogmática”, tal como ha sido constituida desde la fe.

Es un hecho que hay que reconocer. Durante mucho tiempo sólo se conoció al Cristo de la fe, confundiéndolo a veces, igualmente y de manera ingenua, con el Jesús de la historia. Luego, a partir de los tiempos modernos, la tendencia opuesta ha ido abriéndose camino, dando importancia cada vez mayor a la figura histórica de Jesús, para confirmarla o para debilitarla, pero siempre en deterioro de la figura dogmática y confesada desde la fe en Jesús como Cristo.

Estas dos identidades coexisten perfectamente. Salvo raras excepciones, en todos los ambientes de investigación se está de acuerdo en afirmar que es posible diseñar un perfil histórico de Jesús, sea cual sea el nivel de acuerdo, pero en todo caso indiscutible. Todo el mundo reconoce, además, que la identidad dogmática de Jesús permanece sin cuestionamientos, y esto teniendo siempre en cuenta que ese aspecto ha marcado la historia, de modo especial la historia de Occidente.

Ante esta situación, afirma Gesché, se impone el deber de no yuxtaponer sin más esas dos identidades, sino de articularlas. Porque el hecho de tratarlas la una al lado de la otra puede provocar un cierto malestar, es preciso crear un nexo entre la una y la otra, una cierta racionalidad que haga de puente entre las dos. Abandonada a su suerte, sin ofrecer el soporte de un instrumento que posibilite la reflexión, la distinción entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe podría convertirse en un obstáculo para acercarse a la realidad, la cual reclama siempre un mínimo de unidad para ser comprensible e incluso inteligible.

Esa es la razón por la que Gesché introduce un tercer elemento de reflexión, la identidad narrativa. Reflexión que nos facilitan tanto los avances de la exégesis y de las ciencias del lenguaje, adquiridos durante los últimos años, como las recientes investigaciones en hermenéutica, en fenomenología y en filosofía. El hombre es un ser narrado; y en esa narración se asegura y se llevan a cabo su inmersión histórica y su inscripción en un des-

tino. De este modo, entre el Jesús detectado por la historia y el Jesús reconocido por la fe, descubrimos nosotros un Jesús narrado. Esta propuesta toma en consideración lo que caracteriza de una manera tan decisiva a la investigación actual, esto es, el carácter realmente narrativo de los relatos evangélicos en los que se narra a Jesús.

3.2 La identidad narrativa

Como se ha dicho, existe interés y quizás hasta urgencia por ir más allá de la simple yuxtaposición de la identidad histórica y de la identidad dogmática de Jesús. De manera general ya se puede, e incluso se debe, sospechar de cualquier forma de binomio: su limitación consiste en encerrar siempre dentro de una alternativa excesivamente brusca, exclusiva y al fin poco fecunda, es decir destructiva. ¿No ocurre concretamente aquí, al ser sin duda la realidad (la realidad cristológica) más compleja que cualquier otra?

Para Gesché, se percibe ya la dificultad en el simple hecho de que se intente incesantemente matizar los términos del binomio, aunque sin llegar a otra cosa que a mejoras de detalle, sin renovar en absoluto al sujeto. Este es el motivo por el que muchos prefieren hablar del Jesús judío y del Jesús cristiano (J. Moltmann); del Jesús de la historia y del Cristo bíblico (G. Bornkamm, H. Zahrnt); del Jesús prepascual y del Jesús pospascual (X. Léon-Dufour); del Jesús predicador y del Jesús predicado (R. Bultmann); del Jesús terrestre y del Cristo resucitado (L. Cerfaux); del Cristo real y del Cristo del dogma (H. Küng); del Jesús de la *Historie* y del Cristo de la *Geschichte* (M. Kähler, E. Dreyermann). La problemática y sus trampas apenas si se han modificado. ¿Se podría quizás hablar más a propósito del Jesús de la historia y del Jesús del evangelio? Pero uno queda siempre aprisionado entre los dos barrotes de un binomio no dialéctico.

En efecto, esta distinción, como tal, *expresa* bien la separación entre lo que hemos llamado la “identidad histórica” de Jesús y lo que hemos llamado su “identidad dogmática”, su identidad confesada. Sin embargo —y esto es lo principal—, esta distinción *no refleja* en la actualidad *de modo adecuado* toda la realidad a la

que nos estamos refiriendo. No habiendo sido renovada con los avances de la exégesis tradicional de estos últimos años, particularmente en el campo de la exégesis literaria, se correría el riesgo de no tomar en consideración algo que está marcando de forma determinante la exégesis actual, es decir la dimensión narrativa de los relatos evangélicos. Ya no es posible abordar la cuestión cristológica, sea como historiador sea como creyente, dejando aparte esta cuestión del lenguaje que constituye algo así como la cuna y la puerta de entrada. A Jesús se la ha narrado.

Estas son algunas de las razones por las que Gesché ha introducido en el debate una nueva clave; precisamente esa que podrá condensar la noción de “identidad narrativa”, tal como se la puede definir a partir de la investigación actual. Esta noción que, en cierto sentido, se remonta a Hannah Arendt y más recientemente a Paul Ricœur. Habría que pensar de qué modo, en sentido inverso al de un binomio abandonado a sí mismo, obtendríamos nosotros la mediación que precisamos, la del “ternario narrativo”, la del “intervalo crítico entre dos realidades inmediatas”. En suma, entre un *Sitz im Leben* (el Jesús de la historia) y un *Sitz im Glauben* (el Cristo de la fe), un *Sitz im Schrift* (el Jesús del relato).

Este planteamiento no resulta insólito si tenemos presente que desde autores como Gerhard von Rad, Jean-Pierre Faye, Johann Baptist Metz, Edward Schillebeeckx, Paul Beauchamp y aún otros, ha quedado demostrado que el relato constituye algo así como el estatuto, el régimen privilegiado de la Escritura. Incluso Ricœur, en este descubrimiento que ha hecho la exégesis reciente, aprecia una adquisición de capital importancia si se quiere pensar la Biblia: “Hemos llegado a prestar una atención especial, motivados por toda la exégesis contemporánea, al primado de la estructura narrativa de los escritos bíblicos. La nominación de Dios es, ante todo, una nominación narrativa”. Así es como se hablará habitualmente hoy de la “narratividad de Dios”. Esta forma de hablar de Dios aparece como la forma original y originaria de la Biblia: “Narrar es la forma más elemental de la comunicación, en el sentido de que lo elemental es lo originario y lo fundamental” (D. Marguerat).

También los evangelios proceden de este modo. Nada hay tan importante, a este respecto, como el episodio emblemático de

Cesarea en el que el evangelio presenta a Jesús pidiendo a la gente que se pronuncie sobre su propia identidad: “Y ustedes, ¿quién dicen que soy yo?” (Mt 16,15). Es sorprendente que en ninguna parte del evangelio se presente a Jesús proclamando él mismo su propia identidad. Jesús no es presentado como quien da testimonio sobre sí mismo o a partir de sí mismo, sino que rechaza esta posibilidad (cf. Jn 5,31: “Si yo diera testimonio de mí mismo, mi testimonio no sería válido”). “¿Quién dicen ustedes que soy yo?": se diría que Jesús pide que le cuenten, y que le cuenten a él mismo.

Si bien es cierto que Dios es inefable (in-decible), no lo es que sea inenarrable. Siempre se puede relatar a Dios. Y precisamente el evangelio en su integridad confía a la narración la identidad de Jesús. Como si de repente Jesús nos la confiara. Allí donde los hechos descarnados no enseñan nada (es el desconcierto y la tristeza de los discípulos de Emaús: “después de lo que ha ocurrido”: Lc 24,18), es necesario que Jesús recurra a la Escritura, al relato, a la narración para que ellos comprendan (Lc 24,25-27) y para que su identidad se les haga patente. El evangelio confiere simple y llanamente a Jesús una identidad narrativa, la misma que nosotros le relatamos.

3.3 Las identidades de Jesús

Volviendo a la cuestión sobre la necesidad de romper el binomio “Jesús de la historia–Cristo de la fe”, Gesché afirma que le teoría de la identidad narrativa responde a esta expectativa. Por su carácter activo y dinámico, ella se encuentra exactamente en la mitad del binomio inmóvil y excluyente que mantiene el pensamiento cristológico en una verdadera angustia conceptual. Tendríamos aquí, finalmente, un concepto operativo que devolvería su sentido y su libertad a las otras dos identidades. Tendríamos en efecto lo que “colmaría el foso entre lo visible [la identidad histórica de Jesús] y lo invisible [su identidad dogmática]”, mediante la inserción de ese tercer término, de esa ternariedad de la que hablaba Gesché más arriba.

En cierto sentido la narración es el lugar primero donde se asume y se comprende la identidad que buscamos. Allí es donde

ha nacido, al menos para nosotros. Antes de la identidad histórica (que en adelante no podrá ser juzgada adecuadamente si no es a partir de la identidad narrativa), como antes de la identidad dogmática (que no será posible percibir si no es en esa línea), la identidad narrativa constituye, en definitiva, el interfaz, el lugar en el que todo se decide. Constituye el nudo, el *analogon* primero de cualquier interpretación de Jesús y, si se tuviera que elegir entre todas, a ella es a la que se debería conceder la prioridad absoluta. Pero, de hecho, como señala atinadamente Gesché, permite restituir la cuestión histórica y la cuestión dogmática a sí mismas y a sus exigencias legítimas.

Porque abandonada a su suerte, la identidad histórica correría siempre el riesgo de obligarnos a emigrar al pasado. La identidad narrativa permite conservar el carácter dinámico de la identificación de Jesús que se hace incesantemente “ayer, hoy y mañana” (Hb 13,8). No se conoce solamente recorriendo el pasado, sino permaneciendo en el devenir. El paso por la identidad narrativa permite abordar la cuestión histórica de modo menos impaciente.

Por su parte, el enunciado dogmático, abandonado a su suerte, termina, hay que decirlo claramente, por no querer decir nada (o corriendo el riesgo de no querer decir nada). Además porque fijado, hecho de seguridades fáciles y repetitivas, ya no se comprende el sentido. La identidad narrativa nos permite entrar en la identidad dogmática conservando para ella su carácter mediato y dinámico, no inmediato y estático. Es más, no se puede entender el dogma si no se entra en la narración. Esta lo precede y debe continuar acompañándolo. Es para el dogma coextensiva y consubstancial. Hay que permanecer en una lógica de invención y su remolino dinámico.

Así pues, concluye Gesché, identidad histórica e identidad dogmática se reencuentran en la identidad narrativa y, de este modo, el binomio queda disuelto. Mantiene su sentido y su verdad, pero se hace dialéctico y no reductivo.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Para concluir esta ponencia en la que hemos querido proponer algunos elementos para reflexionar sobre la relación entre análi-

sis narrativo y cristología, diremos que el análisis narrativo no sólo se limita a ofrecer una base bíblica renovada al estudio de la cristología, sino que también puede aportarle contenidos concretos. Esto lo pudimos constatar al señalar lo fructífero que será estudiar narrativamente la interacción de Jesús con sus discípulos a partir de algún texto evangélico, en orden a descubrir el modelo de discipulado que es propuesto en él; al presentar la manera como el análisis narrativo ha contribuido a formular la identidad *narrativa* de los cristianos, y al plantear la pertinencia del concepto de identidad *narrativa* de Jesús para repensar la problemática del Jesús histórico y el Cristo de la fe. En esta perspectiva, nos parece acertado afirmar que los aportes de la narratología también serán significativos para otras áreas de la teología como la antropología, la eclesiología y la teología moral fundamental.

OTRAS VOCES

POR UNA TEOLOGÍA DÉBIL*

Manuel Anaut

Este artículo tiene como propósito plantear las líneas maestras de un proyecto sobre el desafío que representa para la teología unos de los rasgos más singulares de los tiempos en que estamos inmersos: el llamado "pensamiento débil", consecuencia del proyecto de superación de la metafísica propugnado por algunos de los más señalados representantes de la posmodernidad.

En efecto, con el advenimiento de esta nueva época y su proclama del abandono de todo fundamento metafísico, estamos dejando atrás ese estado "sólido" y estamos pasando a otro "líquido". Hoy, todo, o casi todo, es líquido en ese sentido: la vida, el amor, la ética, el miedo...entran en proceso de licuefacción. Nada es absoluto, todo es relativo. Las certezas se desploman.

Entonces, aceptar el reto de pensar la fe con categorías débiles, lleva al planteamiento de preguntas a las habrá que ir respondiendo: ¿es posible tal intento? ¿no será acaso que la teología tiene que ser por definición y por necesidad un discurso metafísico y ontoteológico? ¿O habrá algún modo de formular sus contenidos en perspectiva posmetafísica? ¿Somos conscientes del terremoto que supondría replantear en este nuevo paradigma temas tales como la revelación, la encarnación o la Trinidad y las derivaciones eclesiológicas que se seguirán?

*Partes de este artículo fueron sometidas al *test* de la discusión en clase en los cursos de Sacramentos e Introducción a la Teología impartidos en el Instituto Franciscano de Filosofía y Teología en el ciclo escolar 2009-2010. Por su contribución para afinar las ideas aquí expuestas, vaya mi agradecimiento a los estudiantes de ambos grupos y a ellos dedico las páginas que siguen.

Una teología así no solo es posible sino pertinente. Será "débil", pero representará para la Iglesia una oportunidad de entrar en interlocución face-à-face con una sociedad que se muestra particularmente sensible a los temas que tienen que ver con la pluralidad, la democracia, el derecho de afirmación de las minorías, la aproximación "sinfónica" de la verdad.

Para ello, es necesario refundar la teología, y esto en dos sentidos: tomar en serio la crítica a la violencia del Uno (planteamiento ontoteológico) y buscar otros fundamentos. En este sentido la misma fe proporciona al teólogo un par de datos que pueden funcionar como correctivos de la ontoteología: la Trinidad y la encarnación.

Como sucede con todo esfuerzo reflexivo, la teología es un saber necesariamente contextual. Esto quiere decir que ningún discurso sobre la fe se da en estado puro, o sea prescindiendo de toda relación con la realidad en que se sitúa el teólogo y en consecuencia con el contexto socio-cultural concreto dentro del cual ese discurso se construye. Por añadidura, ya han corrido más de cuarenta años desde que Habermas dejó en claro que todo saber está orientado siempre e inevitablemente por determinados intereses¹.

Hacer teología hoy es una tarea que se da en el marco de un cambio epocal que trae consigo el colapso de los paradigmas hasta ahora vigentes y su sustitución por otros inéditos. Si la historia de la teología es la historia de la interacción entre los datos de la fe y los diversos paradigmas socio-culturales que a lo largo de los siglos se han ido sucediendo², el cambio epocal al que hemos aludido nos llama, hoy como ayer, a entrar en diálogo con los esquemas de pensamiento que se están abriendo paso en nuestro mundo y cuyo influjo se deja sentir cada día con mayor

¹ *Conocimiento e interés*, Madrid, 1982. La primera edición alemana es de 1968.

² Sobre este particular recomiendo la lectura del ilustrativo artículo de J.B. LIBIDANIO, *Diferentes paradigmas en la historia de la teología*, en M. FABRI DOS ANJOS (ed.), *Teología y nuevos paradigmas*, Bilbao 1999, 37-51.

vigor. El desafío no es nuevo y ha sido visto y recogido por algunos de los más lúcidos teólogos contemporáneos³.

El propósito de las siguientes páginas es plantear las líneas maestras de un proyecto de reflexión sobre el desafío que representa para la teología uno de los rasgos más singulares de los tiempos en que estamos inmersos: el llamado “pensamiento débil”, consecuencia del proyecto de superación de la metafísica propugnado por algunos de los más señalados representantes de la posmodernidad.

Hoy se insiste, en efecto, en la necesidad de superar la metafísica y de despedirnos de las grandes cosmovisiones que, fundadas en ella, reivindican pretensiones de universalidad. Pero es el caso que la teología ha militado por largos siglos precisamente en el campo de esos constructos metafísicos totalizadores sometidos hoy a rigurosa crítica y cuya caducidad algunos tienen por irrevocablemente decretada. ¿Qué postura debe entonces adoptar el teólogo? ¿Tendrá que optar por mantenerse fiel contra viento y marea a la teología metafísicamente fundada? ¿O deberá mejor declararla perimida, tornar esa página de la historia de la teología y empezar a explorar las posibilidades de elaborar un discurso líquido de la fe? ¿Cómo puede decir la teología algo significativo en un contexto cultural así de desafiante? ¿Con qué criterios y de qué herramientas hay que echar mano? Para decirlo resumidamente: ¿es posible y tiene sentido asumir el pensamiento débil posmoderno para elaborar una teología también débil?

³ Así, por ejemplo, V. CODINA y A.D. CARRERO, *Nuevos areópagos*, San Juan 1997. C. BERNABÉ, *Cambio de paradigma, género y ecclesiología*, Estella 1998. M. FABRI DOS ANJOS, *op. cit.* J.M. MARDONES, *Síntomas de un retorno, La religión en el pensamiento actual*, Santander, 1999. J.B. LIBIDANIO y A. MURAD, *Introducción a la teología, Praxis, enfoques, tareas*, México 2000, 105-154 y 277-322. A. TORRES QUEIRUGA, *Fin del cristianismo premoderno, Retos hacia un nuevo horizonte*, Santander 2000. Del ya citado J.B. LIBIDANIO, *Teología de la revelación a partir de la modernidad*, México 2002, 31-177. *Ibid.*, *Teología de la fe, Yo creo, nosotros creemos*, México 2003, 23-90. J.J. TAMAYO ACOSTA, *Nuevo paradigma teológico*, Madrid 2004. J.A. ESTRADA, *El cristianismo y la cultura posmoderna*, en *El cristianismo en una sociedad laica. Cuarenta años después del Vaticano II*, Bilbao 2006, 175-228. J.P. GARCÍA MAESTRO, *La teología del siglo XXI. Hacia una teología en diálogo*, Madrid 2008.

Éstas son las preocupaciones que inspiran el presente trabajo. Aunque se trata del planteamiento panorámico de un proyecto de reflexión de largo aliento que espera desarrollos ulteriores y por tanto el lector no debe esperar encontrar en él el sello de lo acabado, sí es posible anunciar ya desde ahora que la hipótesis de trabajo que le sirve de premisa apuesta no solamente por dialogar con el pensamiento débil posmoderno, sino asumirlo (críticamente, desde luego) como una nueva *episteme* desde la que es posible elaborar un discurso teológico a la altura de los desafíos culturales del momento.

1. ¿POR DÓNDE ANDA LA TEOLOGÍA HOY?

Refiriéndose al panorama mundial que tenía ante sus ojos a principios de los años mil novecientos cincuenta, decía Heidegger que lo gravísimo de aquellos tiempos graves era que a pesar de que el estado del mundo daba cada vez más que pensar, el hombre ni siquiera había iniciado esa tarea, y añadía que, en lo que lleva de existencia multiseular sobre la faz de la tierra, la humanidad ha obrado de más y pensado de menos⁴. El filósofo detectaba, pues, un exceso de acción y un déficit de reflexión.

Si tornamos la mirada a nuestra actualidad surge la sensación de que el diagnóstico de Heidegger no parece dar muestras de haber perdido su frescura a pesar del tiempo transcurrido desde que lo formuló hasta la fecha. El mundo de hoy ofrece materia sobreabundante para la reflexión, acaso más que cuando Heidegger dictó sus cursos sobre *¿Qué es pensar?* en la Universidad de Freiburg in Brisgau, entre fines de 1951 y principios de 1952; porque lo que entonces tenía el filósofo ante sus ojos era el mundo moderno en los días de la inmediata posguerra⁵, mientras que hoy vivimos bajo el signo de la sobremodernidad, que es una faceta de la posmodernidad caracterizada entre otras cosas por una multiplicación tan acelerada y desbordante de acontecimientos que apenas tenemos tiempo de asimilarlos, circunstancia ésta que ha

⁴ HEIDEGGER, M., *¿Qué significa pensar?*, La Plata 2005, 14.

⁵ Ver, por ejemplo, *Ibid.*, 69ss.

provocado en Marc Augé y en otros muchos la impresión de que la historia nos viene pisando los talones⁶.

En esta línea de constatación es preciso reconocer que la teología hoy, en términos generales, acusa un serio desfase respecto a la cultura contemporánea. Mientras en el campo de la filosofía parece haber un consenso bastante extendido acerca de la necesidad de superar la metafísica por motivos a los que aludiremos más adelante, la teología, en cambio, continúa habitando alegremente los territorios del Ser. Casi no hay discurso teológico que no sea, descarada o recatadamente, de pura cepa metafísica y ontoteológico por más señas. Y no podía ser de otra manera si nos atenemos a la observación hecha por Heidegger a propósito de que la metafísica, herramienta privilegiada del pensar teológico occidental por siglos, ha sido siempre, desde los tiempos de la antigua Grecia, teología y ontoteología⁷. Inclusive una lectura de la fe tan comprometida con los procesos intrahistóricos y por tanto intramundanos como puede serlo la teología de la liberación no escapa a esta sospecha desde la hora y punto en que fundamenta su discurso y su praxis en la noción de Reino de Dios, entendido éste como una realidad última que, aunque se hace presente en la historia, su irrupción es meramente anticipatoria y parcial ya que su verdad más profunda está en la metahistoria y es desde esa exterioridad que se erige en realidad absoluta que rige el devenir, que da sentido al conocimiento y que establece normas de conducta; y ya sabemos que éstas son precisamente las notas con las que se suele caracterizar a la metafísica. Es verdad que algunos autores como Gianni Vattimo tienen buen cuidado de dejar en claro que dichos atributos son propios de una estructura estable del ser⁸ y se podría argumentar en consecuencia que el Reino de Dios no es tal. Inclusive cabría matizar la anterior afirmación diciendo que el Reino no es una realidad última sino penúltima en tanto que la ultimidad sólo pertenece a Dios. Pero no hace falta ser excepcionalmente sagaz para perca-

⁶ AUGÉ, M., *Los no lugares: espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona 1993, 33-37.

⁷ *Identidad y diferencia*, Barcelona, 2008, 121.

⁸ VATTIMO, V., *Metafísica, violencia, secularización*, en id. (comp.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Barcelona 2001, 64.

tarse de que, aun argumentando de esta guisa, no logramos escapar del seductor embrujo de la metafísica, pues simplemente trasladamos el problema del Reino de Dios a Dios mismo.

Eugenio Trías ha sido enfático al erigir la superación de la metafísica en una especie de imperativo categórico cuya validez no se circunscribe sólo al campo de la filosofía sino que se extiende a cualquier esfuerzo reflexivo actual⁹. Ningún discurso teológico serio puede hacer caso omiso de los derroteros que siguen el mundo y la cultura de su tiempo, encerrándose en el estrecho círculo de sus elaboraciones teóricas solipsistas e ignorando las grandes cuestiones que excitan la reflexión hodierna, so pena de perder su lugar en el amplísimo y poliédrico esfuerzo del ser humano por comprenderse a sí mismo así como su lugar y su misión en el mundo. Por ser un esfuerzo reflexivo, a la teología conviene aquello que el mismo Trías dice a propósito del pensamiento en general, a saber: que éste se encuentra siempre contextualizado históricamente y por tanto no puede evadir la exigencia de situarse en el ámbito de los problemas, de las cuestiones y de los intentos de solución propios de su tiempo, los cuales se le ofrecen como algo previamente dado¹⁰. No es un asunto de modas, sino de responsabilidad epocal y hasta de fe, pues como ha señalado con toda justeza Juan Bautista Libanio la fe se vive siempre e inevitablemente en el seno de un determinado contexto cultural que la marca. Y no sólo la fe sino la misma revelación se leen desde ese universo cultural¹¹.

2. LA TEOLOGÍA DESAFIADA POR EL CAMBIO DE ÉPOCA

Las provocaciones epocales le vienen a la teología del momento transicional que estamos viviendo. La dramática crisis que convulsiona hoy a la sociedad ha sido leída por algunos analistas como un síntoma de que más que vivir en una época de cambios estamos asistiendo a un auténtico cambio de época. Así parecen

⁹ TRÍAS, E., *La superación de la metafísica y el pensamiento del límite*, en VATTIMO, G., *Ibid.*, 283.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ LIBIDANIO, J. B., *Teología de la fe*, 47-48.

confirmarlo las nunca antes vistas mutaciones que se registran en todos los campos, incluido el religioso, las cuales son tan profundas que parecen presagiar el nacimiento de una nueva era axial¹². Todo apunta, en efecto, a que estamos dejando atrás el tiempo en el que la filosofía y la teología levantaron impresionantes edificios discursivos sobre las bases sólidas que proporcionaba la metafísica griega y que ahora en cambio nos adentramos con paso incierto en las arenas movedizas de un tiempo-eje que renuncia a esos firmes fundamentos.

Es sabido que con el nombre de era axial o tiempo-eje (dos formas de traducir el término alemán *Achsenzeit*) Karl Jaspers ha designado al periodo que abarca aproximadamente del 800 aC al 200 aC y en el que una serie de acontecimientos sin precedente marcó de manera irreversible la fisonomía de la cultura universal desde entonces y hasta nuestros días¹³. Para nuestros fines importa referirnos a uno de esos acontecimientos en especial: el inicio del tránsito en Grecia del *mythos* al *logos* gracias a pensadores como Parménides, Heráclito, Platón y Aristóteles, quienes firman el acta de nacimiento de la metafísica. El paso del *mythos* al *logos* metafísico supuso un giro decisivo en la manera de concebir el quehacer teológico. Ya no será más el decir mítico-poético sobre los dioses, sino “el pensar representativo acerca de Dios”¹⁴. Pero el asunto va más lejos. Habermas ha observado que la metafísica y las grandes cosmovisiones religiosas nacidas por enton-

¹² CARRERO, A. D., ANAUT, M., et al., *Los Hermanos Menores ante el cambio de época*, México 2008, 28.

¹³ Según Jaspers fue entonces, y en una zona geográfica situada entre los paralelos 40 y 20, que nacen el budismo, el taoísmo y el confucianismo; se pone por escrito los Upanishads y en Persia surge la doctrina de Zoroastro; son los años de Elías, de Jeremías y de Isaías en Israel hasta el Deuteronomio; es el tiempo en el que Grecia transita del mito al *logos* gracias sobre todo a Parménides, Heráclito y Platón entre otros. La India entra por entonces en contacto con China, Palestina con Babilonia y Grecia con Egipto. Alejandro Magno, gracias a sus conquistas, favorece los intercambios culturales en su afán por “ecumenizar” el orbe. En suma, fue en ese tiempo que surge por primera vez “el tipo de hombre tal como se le conoce hoy”. JASPERS, K., *Origen y meta de la historia*, Madrid 1980, 19-43.

¹⁴ M. HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*, 119. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *El quehacer de la teología, Génesis. Estructura. Misión*, Salamanca 2008, 21-24. Véase el notable pasaje de W. JAEGER citado en la p. 24 de esta obra.

ces, incluido el monoteísmo mosaico, guardan entre sí aires de familia en virtud de su origen común en la era axial. “En sus comienzos platónicos también la filosofía dio a sus seguidores una promesa de redención igual de contemplativa que las demás “religiones teóricas” y cosmocéntricas de Oriente”, asegura¹⁵. Y desde mi punto de vista es precisamente en ese parentesco donde debemos buscar el origen de la violencia monoteísta, que es una de las razones principales por las que la posmodernidad aboga por la superación de la metafísica, como veremos más adelante.

Por otra parte, Karen Armstrong ha mostrado en un ensayo por demás sugerente que las actuales variantes fundamentalistas de las religiones monoteístas abrahámicas se nutren precisamente de la separación (que no deja de ser relativa) *mythos-logos* iniciada en la era axial, radicalizada en la modernidad hacia los siglos XVI y XVII y consolidada definitivamente en el XVIII. Los fundamentalismos se exacerban en la medida en que sienten su *mythos* hostilizado por la cultura laica y científica que, muy a tono con el espíritu ilustrado, erige al *logos* científico como única vía válida para alcanzar la verdad. Ante una nueva era axial que relega a la obsolescencia las antiguas formas religiosas al tiempo que reclama otras nuevas, los fundamentalismos son una reacción de supervivencia¹⁶. El retorno a las fuentes, la recuperación de los fundamentos, son un mecanismo de formación reactiva de cara al malestar que causa la percepción de que la propia fe que le confiere sentido a la vida ya no tiene lugar en una cultura que si algo niega es precisamente la validez de todo fundamento.

Pero la historia sigue su decurso y con el cambio de época se da una fractura cultural que nos muda por completo el panorama. Zygmunt Bauman lo ha caracterizado gráficamente con una feliz metáfora de su autoría: afirma que vivimos “tiempos líquidos”. Todavía hasta hace poco, en la modernidad fundada en el pensamiento metafísico, las estructuras sociales, las instituciones, los modelos de comportamiento eran, en términos generales, sólidos, bien constituidos, estables: la familia, la Iglesia, la auto-

¹⁵ HABERMAS, J., *La conciencia de lo que falta*, en id. et al., *Carta al Papa, Consideraciones sobre la fe*, Barcelona 2009, 59-60.

¹⁶ ARMSTRONG, K., *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam*, México 2010, 24-29.

ridad, el Estado, la moral, las relaciones afectivas, etc. Se vivía en el seno de una modernidad bien asentada y con un rumbo claro y definido (la utopía del progreso rectilíneo) que proporcionaba certezas y seguridad. Pero con el advenimiento de la nueva época y su proclama del abandono de todo fundamento metafísico estamos dejando atrás ese estado “sólido” y estamos pasando a otro “líquido” en donde lo que antes parecía estable y destinado a perdurar da la sensación de estar perdiendo consistencia, como si se estuviera derritiendo. Hoy, todo, o casi todo, es líquido en ese sentido: el momento histórico que nos ha tocado vivir¹⁷, la vida¹⁸, el amor¹⁹, la ética²⁰, el miedo...²¹. Incluso a propósito del arte Bauman se pregunta si no estará también en proceso de licuefacción²². El hombre posmoderno tiene la impresión de haber perdido el rumbo. La realidad aparece caótica, difusa, incierta. Nada es absoluto, todo es relativo. Las certezas se desploman. Los grandes ideales de antaño como el progreso, la ciencia, la sociedad igualitaria o aun la fe religiosa se van desmoronando uno a uno. Personajes e instituciones que para muchos eran puntos de referencia se desintegran como un terrón de azúcar al contacto con el agua. Nuestra generación podría muy bien bordar con hilo de oro en su estandarte, por modo de lema, el axioma vattimiano: “El verdadero trascendental, lo que hace posible cualquier experiencia del mundo, es la caducidad”²³.

¹⁷ BAUMAN, Z., *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*, México 2008.

¹⁸ Ibid., *Vida líquida*, Barcelona, 2006. Ibid., *El arte de la vida, De la vida como obra de arte*, Barcelona 2009.

¹⁹ Ibid., *Amor líquido, Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Buenos Aires, 2005.

²⁰ Ibid., *Ética posmoderna*, México 2005.

²¹ Ibid., *Miedo líquido, La sociedad contemporánea y sus temores*, Barcelona 2007.

²² Ibid., *et al.*, *Arte, ¿líquido?*, Madrid, 2007.

²³ VATTIMO, G., *Dialéctica, diferencia y pensamiento débil*, en *ibid.* y P.A. ROVATTI, *El pensamiento débil*, Madrid, 2006, 34. Un siglo antes Nietzsche, que juntamente con Heidegger pasa por ser una de las piedras angulares de la posmodernidad, protestaba su devota veneración por Heráclito, pues contrariamente a sus contemporáneos, que veían las cosas como si tuvieran duración y unidad, él afirmaba su pluralidad y continuo devenir. F. NIETZSCHE, *La razón en El crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, Madrid 1998, 52.

3. PENSAMIENTO POSMETAFÍSICO Y TEOLOGÍA

Esta delicuescencia generalizada afecta también al pensamiento. En sintonía con la anterior descripción Gianni Vattimo ha visto en el paso del paradigma de la modernidad al paradigma posmoderno la transición de un pensamiento sólido o “fuerte” a otro líquido o “débil”. Por pensamiento fuerte o metafísico Vattimo entiende un pensamiento fincado en el presupuesto de que mediante la razón es posible acceder a la verdad, la cual es una, total y de validez universal; es una forma de pensamiento que pretende establecer fundamentaciones absolutas del conocer y del actuar. En cambio, por pensamiento débil o posmetafísico designa a aquel que renuncia a las categorías fuertes y a las legitimaciones omnicomprensivas, es decir, es un tipo de razón que ha renunciado a una fundación única, última, normativa²⁴ y que por tanto ha dejado de lado el ideal de una verdad dotada de estas mismas características. Tal concepción de la verdad está hoy en proceso de disolución, asegura Vattimo, el cual ha condensado lapidariamente este rasgo característico de la cultura actual en el título de un libro suyo de reciente publicación: *Addio a la verità*²⁵.

Vattimo reconoce el carácter nihilista del pensamiento débil. Pero es el caso que el nihilismo nace con la muerte de Dios de la cual se constituye en heraldo Nietzsche²⁶. Ya sabemos lo que esto significa: no es tanto una negación ontológica de Dios cuanto la declaración de su destierro de la modernidad. Dios ha dejado de ser el Ser, el fundamento único y absoluto de todo cuanto existe, desde el momento en que para explicar el mundo el hombre ya no necesita llegar a las causas últimas ni requiere saberse poseedor de un alma inmortal para comprenderse a sí mismo²⁷. La muerte de Dios es “el fin de la estructura estable del ser y, en

²⁴ A manera de texto programático véase la advertencia preliminar de VATTIMO, G., y P.A. ROVATTI a *El pensamiento débil*, 11-17. Vattimo fundamenta su postura en Dialéctica, diferencia y pensamiento débil, *Ibid.*, 18-42.

²⁵ *Addio a la verità*, Roma 2009.

²⁶ Es célebre al respecto su aforismo sobre el loco en *La gaya ciencia*, 125, Madrid 2000, 120-122.

²⁷ VATTIMO, G., *El fin de la modernidad, Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona 1996, 27.

consecuencia, de toda posibilidad de enunciar que Dios existe o no existe”²⁸. Nihilismo significa entonces que los valores supremos han perdido vigencia, que el hombre ya no tiene metas ni respuestas a la eterna pregunta del “por qué”, pues ya no es posible recurrir a una trascendencia divina que fundamente las cosas²⁹; es el reconocimiento explícito por parte del hombre de que la carencia de fundamento es constitutiva de su propia condición.

Las consecuencias no se hacen esperar. Desalojado Dios del centro del universo, el hombre cae irrefrenablemente, como por un plano inclinado, hacia la nada; va rodando desde el centro a la periferia (“hacia la “x”“, dirá Nietzsche³⁰). Por otra parte, la muerte de Dios conduce a la disolución de la noción misma de verdad. “No hay hechos eternos, como tampoco hay verdades absolutas”, pregona Nietzsche³¹. En lo sucesivo nadie que piense tiene porqué recurrir a la hipótesis de un dios, por más que se escandalicen los teólogos. Pero esto último carece de importancia, porque a fin de cuentas ¿quién se ocupa de ellos, aparte de ellos mismos?³² Heidegger, por su parte, no será mucho más tierno con la teología: la estima simplemente irrelevante para el pensamiento³³.

Vattimo considera el nihilismo como un rasgo propio de nuestra cultura que, en lugar de ser combatido, debe ser asumido como nuestra única posibilidad de superar la metafísica. No nos queda más que acostumbrarnos a “convivir con la nada”, aceptar vivir en un mundo donde no hay garantías ni certezas absolutas. En realidad el desasosiego que trae consigo el cambio de época no se debe al nihilismo sino más bien al hecho de que somos to-

²⁸ Ibid., *Dialéctica, diferencia y pensamiento débil*, 32.

²⁹ NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder*, libro I: “Acercá del plan”, 2; “Nihilismo”, 2-3, Madrid 2000, 31, 35. Ibid., “De los transmundanos”, *Así habló Zaratustra*, Madrid 1997, 60-63.

³⁰ *La genealogía de la moral*, libro III, 25, Madrid, 1997, 196. *La voluntad de poder*, libro I, “Acercá del plan”, 5, p. 34.

³¹ *Humano, demasiado humano*, 2, Madrid 2002, 27.

³² Ibid., 28, p. 49.

³³ Así lo muestra M. A. SOLA DÍAZ en su artículo *Metafísica y teología: Dos caras de la ontificación de Dios según Heidegger*, *Thémata* 38 (2007) 258-260. Cf. HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, Barcelona 2003, 16.

davía muy poco nihilistas, “porque no sabemos vivir hasta el fondo la experiencia de la disolución del ser”, de suerte que “tenemos todavía unas formas de nostalgia por las totalidades perdidas”³⁴.

Con tales presupuestos es imposible que el pensamiento pos-metafísico no cimbre a la teología. Porque supongamos que aceptamos el reto de pensar la fe con categorías débiles. Una serie de preguntas a cual más graves se levanta entonces de inmediato. Por principio de cuentas, ¿es posible tal intento? ¿No será acaso que la teología *tiene que ser* por definición y por necesidad un discurso metafísico y ontoteológico? ¿O habrá algún modo de formular sus contenidos en perspectiva postmetafísica? Y si esto fuera posible, ¿nos damos claramente cuenta del alcance y consecuencias que esto tendría? ¿Somos conscientes del terremoto que supondría replantear desde este nuevo paradigma temas tales como la revelación, la encarnación o la Trinidad y las derivaciones eclesiológicas que se seguirían? Tarde o temprano llegaríamos a un punto en donde las diferencias entre la fe y un proyecto de tal naturaleza se harían más que evidentes. Señalemos simplemente una, aquella que tal vez sería el *punctum stantis vel cadentis* de toda la cuestión: ¿cómo mantener en pie el dato de la absoluta trascendencia de Dios en un paradigma que pretende superar la metafísica como discurso de la exterioridad del Ser? Posiblemente sea John D. Caputo quien ha llevado hasta el límite la formulación programática de un proyecto de teología que deja atrás la metafísica ontoteológica: “Una teología sin Dios, una religión sin religión y una ética contra la ética”³⁵. Apresado

³⁴ *El fin de la modernidad*, 23-32, 101-114 y 145-159.

³⁵ La frase aparece en la contraportada del libro de Jeffrey W. Robbins titulado *In search of a non-dogmatic theology*, Aurora, 2004. John D. Caputo es un pensador norteamericano que ha echado a andar un ambicioso programa de deconstrucción de la teología en línea derridiana (lo cual no debe sorprender dado el bien conocido eco que el pensamiento de Derrida ha encontrado en los Estados Unidos) a la que ha bautizado precisamente con el nombre de “teología débil”, proyecto en el que ha sido secundado por el mencionado Robbins. De la vasta producción de Caputo cabe mencionar títulos como *Radical hermeneutics, Repetition, deconstruction and the hermeneutic project*, Bloomington 1987. *Against ethics, Contributions to a poetics of obligation with constant reference to deconstruction*, Bloomington 1993. (Con M.J. Scanlon (eds.)) *God, the gift and*

entre la espada de la urgencia de caminar al ritmo del pensamiento contemporáneo y la pared de los datos irrenunciables de la fe, el teólogo se enfrenta a un dilema que raya en la aporía. En tales condiciones lo más aconsejable pareciera ser entonces prescindir del intento... de no ser porque en la fundamentación metafísica de la teología se juegan cosas esenciales del hecho cristiano.

4. LA PERTINENCIA DE UNA TEOLOGÍA POSMETAFÍSICA

¿Por qué habría que superar la metafísica? ¿Qué importan a la teología en último término estas filigranas teoréticas? Incluso algún representante del pragmatismo teológico podría argüir al amparo de la undécima tesis marxista sobre Feuerbach que lo que cuenta es que la praxis cristiana transforme la realidad al margen de cualesquiera consideraciones metafísicas o posmetafísicas.

Sin embargo no da igual que la teología se funde o no en la metafísica, sobre todo si se verifica como cierta la acusación de violencia que se le suele achacar a ésta³⁶. Su plurimilenaria piedra angular, es decir, el venerable principio según el cual el ser es y el no ser no es, resulta engañosa en su aparente simplicidad

postmodernism, Bloomington 1999. *Sobre la religión*, Madrid 2005. *Philosophy and theology*, Nashville 2006. *The weakness of God, A theology of the event*, Bloomington 2006. *What would Jesus deconstruct?, The Good News of postmodernism for the Church*, Grand Rapids 2007. (Con VATTIMO, G., y J.W. Robbins) *After the death of God*, New York 2007. Robbins, por su parte, ha publicado además de los títulos mencionados *Between faith and thought, An essay on the ontotheological condition*, Charlottesville 2003.

³⁶ VATTIMO, G., *Metafísica, violencia, secularización*, en *La secularización de la filosofía*, 63-88. *Ibid.*, *Las aventuras de la diferencia, Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Barcelona, 2002, 13-14. E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito, Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca 2006, 21, 71. J. DERRIDA, *Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas*, en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, 1989, 107-210. F. DUQUE PAJUELO, *Sobre la esencia del fundamento, o sea sobre la violencia*, en P. LANCEROS MÉNDEZ y F. P. DÍEZ DE VELASCO ABELLÁN (coords.), *Religión y violencia*, Madrid 2008, 69-118.

tautológica. En ella se incuba el principio de toda exclusión, pues quien tiene la capacidad de decidir lo que es determina por ello mismo lo que no es, máxime que según Parménides el poder ser pensado y el poder ser son una sola y misma cosa. Y la exclusión se robustece todavía más si aceptamos con el eleata que el ser es solamente uno³⁷.

A primera vista pareciera que esto no tiene nada que ver con la teología. Sin embargo no es así. Quien decide, por ejemplo, cuál es la *única* religión verdadera rechaza la validez de cualquier otra forma de experiencia religiosa. Quien decide cuál es la *única* Iglesia de Cristo le cierra el paso a las otras confesiones cristianas. Quien decide cuál es la *única* verdad revelada cancela la posibilidad de reconocer en otras partes las manifestaciones de un Dios que no se deja encerrar en nuestros estrechos límites confesionales. Quien decide en qué consiste el *verdadero* amor humano decreta al mismo tiempo la inautenticidad de otras expresiones afectivas que no se ajustan a esa definición. Quien decide que el *único y verdadero* modelo familiar es el constituido por padre, madre e hijos denunciará como falsos otros modelos de convivencia aun cuando éstos miren a compartir un proyecto común de vida. Quien impone una cierta teología o paradigma teológico como el *solo válido*, como el *único* verdaderamente evangélico, enviará al cesto de la basura cualquier otro intento de pensar la fe.

Podríamos continuar citando ejemplos casi *ad infinitum* de las consecuencias teóricas y prácticas de un pensamiento anclado en la metafísica. Pero los que ya hemos mencionado bastan para dar a entender por qué se denuncia a ésta como un discurso violento: porque disuelve lo múltiple en lo uno, reduce la diferencia a lo mismo y encapsula la diversidad en la totalidad; en suma, porque somete a todo y a todos a la ley de la "*reductio ad unum*"³⁸. Así pues, la desconfianza respecto a la metafísica y la convicción de la necesidad de superarla no obedecen a razones de orden teórico (porque queramos desenmascarar sus errores, límites y

³⁷ Fragmentos VI, 1-2; VIII, 6-7 y 33-34, en G.S. KIRK, J.E. RAVEN y M. SCHOFIELD, *Los filósofos presocráticos*, Madrid 2008, 328-329, 331-332 y 334-335.

³⁸ VATTIMO, G., y P.A. ROVATTI, *op. cit.*, 12.

contradicciones) sino ético. Si se procediera a tal superación por razones teóricas, entonces no saldríamos del círculo de la metafísica, ya que estaríamos sustituyendo la metafísica por otra “verdad verdadera”, con iguales pretensiones de universalidad y de absoluto. Por eso no basta con desenmascarar la metafísica. Se impone, pues, desenmascarar también ese desenmascaramiento³⁹. Además la mirada totalizadora del pensamiento fuerte termina por revertirse contra él empobreciéndolo. Las exclusiones de campos y de objetos que está obligado a hacer, limita terriblemente el número de los objetos que pueden apreciarse y acerca de los cuales cabe hablar⁴⁰.

A la luz de lo anterior no es difícil ver que una teología débil representa para la Iglesia una oportunidad de entrar en interlocución *face-à-face* con una sociedad que se muestra particularmente sensible a los temas que tienen que ver con la pluralidad, la democracia, el derecho de afirmación de las minorías, la aproximación “sinfónica” de la verdad; una sociedad, en fin, donde la vida cotidiana se desarrolla en términos de una “microfísica de la normalidad” que sigue las leyes de la “termodinámica de las estructuras que se desvanecen”, según el decir de Pier Aldo Rovatti⁴¹.

Sin embargo no parece que tal interlocución sea tenida como una prioridad en las altas esferas donde se fragua el actual proyecto eclesial, todo lo contrario. Jürgen Habermas ha encontrado en el polémico discurso de Benedicto XVI pronunciado en la Universidad de Ratisbona el 12 de septiembre de 2006 un “no” del Papa como respuesta a la cuestión de si la teología cristiana debe enfrentarse a los retos de la razón posmetafísica. Bien fincado en la síntesis fe-razón vigente desde los tiempos de san Agustín y de santo Tomás de Aquino, Benedicto XVI niega tácitamente que haya fundamentos para la polarización entre saber secular y

³⁹ VATTIMO, G., *Metafísica, violencia, secularización*, en *La secularización de la filosofía*, 63-64.

⁴⁰ VATTIMO, G., y P.A. ROVATTI, *op. cit.*, 17.

⁴¹ *Transformaciones a lo largo de la experiencia*, en VATTIMO, G., en *Ibid.*, 52, 57.

saber revelado introducida por la nueva era⁴². Pero con tal negativa el Papa arriesga la interlocución de la Iglesia con el mundo contemporáneo. No obstante ser uno de los adalides más conspicuos del Estado laico, secular, Habermas afirma su convicción de que a las religiones les compete un papel insustituible en la sociedad secular como fundadoras de sentido y como parte actora, desde la cosmovisión que a cada una le es propia, en la discusión y esclarecimiento de cuestiones fundamentales controvertidas en la sociedad de hoy⁴³. Pero eso exige que el discurso religioso renuncie a la pretensión de imponerse, que acepte los correctivos de la razón secular así como los límites que le imponga el Estado laico y, en virtud de esto último, que se involucre en el pensamiento posmetafísico⁴⁴. Porque en las sociedades modernas la religión opera en el marco normativo de un Estado secular que por definición debe ser neutro desde el punto de vista confesional; pero tal neutralidad sólo puede garantizarse si el Estado se funda “en bases normativas ideológicamente neutras, o sea posmetafísicas”⁴⁵. De ahí que “es nada trivial la expectativa de que la teología se involucre en el pensamiento posmetafísico”⁴⁶, ya que solamente así podrá “traducir sus contenidos racionales en un lenguaje públicamente accesible”⁴⁷.

En suma, la pertinencia de elaborar un discurso teológico posmetafísico deriva a la vez de razones internas a la propia fe

⁴² HABERMAS, J., *La conciencia de lo que falta*, 74-75. Esta observación tiene como trasfondo el diagnóstico de las pp. 57-58. La negativa viene de lejos. Citando la carta apostólica *Lumen Ecclesiae* de Pablo VI con ocasión del séptimo centenario de la muerte de santo Tomás de Aquino, Juan Pablo II ha propuesto al Doctor Angélico “como maestro de pensamiento y modelo del modo correcto de hacer teología”, pues entre otros méritos le reconoce el de haber sabido “conciliar la secularidad del mundo con las exigencias radicales del Evangelio”, además de que su filosofía es una filosofía del ser, lo cual le confiere la nota de objetividad a su indagación de la verdad. *Fides et ratio* 43-44. No es inexacto decir que esta encíclica es una apología de la teología ontoteológica.

⁴³ *Ibid.*, 73. Véase también su ponencia *¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?*, en *ibid* y J. RATZINGER, *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, México 2008, 26-27.

⁴⁴ *La conciencia de lo que falta*, 74.

⁴⁵ *Ibid.*, 70.

⁴⁶ *Ibid.*, 74.

⁴⁷ *Ibid.*, 73.

cristiana como de una exigencia de interlocución que la sociedad actual le plantea. “Pues no sólo se trata de renunciar al poder político y a coaccionar la conciencia para imponer las verdades religiosas, sino también de que la conciencia religiosa se vuelva reflexiva ante la necesidad de poner en relación las propias verdades de la fe tanto con otras instancias de fe con las que compete como con el monopolio de las ciencias en la producción de los saberes seculares”⁴⁸.

5. La teología débil: un campo por roturar

Como se puede ver, el carácter inédito de los fenómenos que están configurando nuestro mundo hace aconsejable someter a revisión los presupuestos epistemológicos y el horizonte hermenéutico desde los cuales solemos aproximarnos a ellos en clave de fe. ¿Serán dichos presupuestos suficientes para dar cumplida razón de la naturaleza y de la extrema y novedosa complejidad de aquéllos? No vaya a resultar que estemos porfiando en meter en los odres viejos de ciertos paradigmas el vino nuevo de los signos de los tiempos, con el consiguiente riesgo de reventar los unos y de perder el otro, aunque a decir verdad me parece que hoy por hoy estamos ante algo más que un riesgo: creo que ya es posible advertir las señales de que los odres están dando de sí.

En suma, la madre de todas las batallas que el pensamiento cristiano tiene que librar si quiere mantener una presencia válida en el contexto sociocultural actual tiene por escenario el terreno de la teología fundamental. ¿Y en qué consiste esa suerte de *Armageddón* teológico que nos aguarda? Digámoslo sin rodeos: en apurar hasta el fondo el amargo cáliz del pensamiento débil posmoderno. La tarea de pensar los contenidos de la fe *a partir de y en el seno de* un pensamiento débil se nos ofrece como un terreno todavía abierto a la exploración. Pero si recogemos el guante de este desafío habrá que emprender una serie de tareas a cual más complejas. Por razones de espacio aquí me limitaré a esbozar de manera programática las siguientes, que me parecen las más medulares.

⁴⁸ *Ibid.*, 71.

a. Refundar la teología

En primer lugar es necesario someter a revisión el tema del fundamento. ¿Podemos prescindir de él por completo como parecen sugerirlo los defensores del nihilismo posmoderno? Ignacio Gómez de Liaño ha planteado el problema con una claridad difícil de superar. Partiendo de la premisa de que el fundamento es lo que le da consistencia, resistencia y sentido al pensar y al actuar, el autor se pregunta qué sucedería si pretendiésemos actuar sin fundamento. La respuesta viene sola: el obrar no se sostendría. ¿Y si empeñados en negar todo fundamento lográsemos demostrar que no hay tal? Aún así sería imposible escapar del fundamento pues la misma demostración o está fundamentada o no es⁴⁹.

Siendo esto así, las bases del proyecto de superación de la metafísica —sus fundamentos— se ven comprometidas. Porque según hemos visto con anterioridad Vattimo no aduce motivos teóricos para proceder a tal superación sino otros de índole ética. Pero entonces ¿cómo sostener esa exigencia ética si carecemos de fundamentos? ¿En qué se apoyaría? Y un obrar que careciera de fundamento quedaría reducido a un mero espejismo, no sería un obrar real⁵⁰. Por otra parte el pensamiento posmetafísico, por débil que se pretenda, requiere, al igual que cualquier otra forma de pensamiento, de un mínimo de homogeneidad semántica para elaborar su discurso y posibilitar la acción comunicativa. ¿Es esto posible cuando falta el fundamento? Otra vez Gómez de Liaño: “Oigo decir a alguien: “Hay que superar la unidad, a fin de ganar ese ámbito de libertad que es la multiplicidad infinita. Seamos plurales sin reservas, sin claudicar ante el tiránico imperio de la unidad”. Bien —contesto—, entonces ¿debo entender lo que acabas de decir de infinitas maneras? Pero si he de entenderlo de infinitas maneras, no pretenderás que lo entienda de la manera en que tú quieres que se entienda”⁵¹.

⁴⁹ GÓMEZ DE LIAÑO, I., *Sobre el fundamento*, Madrid 2002, 9-12.

⁵⁰ *Ibid.*, 9.

⁵¹ *Ibid.*, 20.

Por estas razones me siento inducido a establecer la siguiente hipótesis de trabajo: el problema a discutir no es el hecho de la fundamentación en cuanto tal del pensamiento y de la acción — lo cual creo que es un presupuesto que se tiene que dar por recibido— sino el que dicha fundamentación se cifre en la metafísica ontoteológica.

Pero esto nos conduce a examinar otro problema: ¿es posible superar la metafísica? La cuestión es tanto más pertinente cuanto que la crítica que Vattimo ha hecho del intento emprendido en este sentido por autores como Adorno y aun el mismo Lévinas ha mostrado que pese a sus esfuerzos estos pensadores no han logrado cortar las amarras que los mantienen acostados al muelle de la metafísica, lo cual presagia que no es tan sencilla la empresa⁵². Más aún, el filósofo turinés es consciente de que una ruptura definitiva con la metafísica no sólo es imposible, sino que el pensamiento postmetafísico se ve obligado a manejar las categorías metafísicas, dándolas por buenas en el sentido de que no hay otras disponibles, pero eso sí, “rebajándolas, distorsionándolas, refiriéndose a ellas, volviendo a ponerlas en juego y a recibirlas como patrimonio propio” de tal suerte que no se intente con ellas expresar cómo es el ser, sino simplemente dar cuenta de su acaecer⁵³.

Dadas estas dificultades, ¿tiene sentido para la reflexión teológica hablar de renunciar a la fundamentación metafísica? En mi opinión la tarea que aquí nos desafía consiste en *refundar* la teología, lo cual implica tomar en serio la crítica a la violencia del Uno y buscar otros fundamentos. En este sentido la misma fe proporciona al teólogo un par de datos que pueden funcionar como correctivos de la ontoteología: la Trinidad y la encarnación. Ésta sería la segunda tarea que deseo sugerir.

b. Dos correctivos kenóticos a la ontoteología

Sin duda alguna donde con más claridad se deja sentir en teología el pensamiento fuerte de la metafísica con sus consecuencias

⁵² *La secularización de la filosofía*, 68-86.

⁵³ VATTIMO, G., *Dialéctica, diferencia, pensamiento débil*, en *El pensamiento débil*, 33 (cf. p. 16).

es en la raíz misma de aquélla: en el concepto de Dios. Ya es un lugar común decir que el cristianismo, al igual que el judaísmo y el islam, es una religión monoteísta en virtud de su profesión de fe en un Dios único. Esto es cierto, pero no del todo. Es preciso introducir una importante puntualización: la fe cristiana es monoteísta, sí, pero no monoteísta a secas; el cristianismo profesa un monoteísmo *trinitario*, y es ahí donde reside su originalidad que la distingue de otros monoteísmos como el judío o el islámico⁵⁴. Ahora bien, podemos preguntarnos qué le quita o qué le pone de especial la fe trinitaria al monoteísmo. La respuesta es muy sencilla: lo relativiza, porque hablar de la Trinidad significa hablar de comunión y de relación, y esto es exactamente lo contrario de la absolutización de sí que es lo que está en el fondo de la representación ontoteológica de Dios. Por eso Adolphe Gesché no ha vacilado en referirse al cristianismo como un “monoteísmo relativo”⁵⁵.

Este correctivo trinitario neutraliza a su vez la violencia metafísica del monoteísmo absoluto. No es nueva, en efecto, la denuncia de la violencia que éste ha desplegado con frecuencia en la historia como legitimador de prácticas de poder autoritarias, unipersonales, controladoras y centralizadoras, tanto en la sociedad civil como en la Iglesia. Autores como Erik Peterson, Jürgen Moltmann, Roger Garaudy y más recientemente Peter Sloterdijk se han ocupado de ello⁵⁶. Pero hablar de un monoteísmo trinitario fundamenta un nuevo tipo de relaciones: fraternas, comunitarias, de corresponsabilidad y coparticipación, donde se

⁵⁴ J. MOLTMANN ha expuesto estas diferencias en un artículo esclarecedor: *Kein Monotheismus gleicht dem anderen, Destruktion eines untauglichen Begriffs*, *Evangelische Theologie* 62/3 (2003) 112-122.

⁵⁵ GESCHÉ, A., *Le christianisme comme monothéisme relatif. Nouvelles réflexions sur le “Etsi Deus non daretur”*, *Revue théologique de Louvain* 33 (2002) 473-496.

⁵⁶ PETERSON, E., *El monoteísmo como problema político*, Madrid, 1999 (publicado originalmente en 1935). MOLTMANN, J., *Trinidad y reino de Dios. La doctrina sobre Dios*, Salamanca 1986, 178-190. GARAUDY, R., *Vers une guerre de religion? Débat du siècle*, Paris 1995. SLOTERDIJK, P., *Gottes Eifer, Vom Kampf der drei Monotheismen*, Frankfurt am Main 2007. TREBOLLE BARRERA, J., *Monoteísmos y violencia: celotas y mártires*, en: P. LANCEROS MÉNDEZ, P., - F. P. DÍEZ DE VELASCO ABELLÁN, *op.cit.*, 139-178.

da cabida a las diferencias y se integran. Pero esto tiene un precio: admitir la *kénosis* de un Dios que renuncia a autoabsolutizarse para, en cambio, kenotizarse por la comunión y la relación.

El segundo correctivo que la fe suministra a la ontoteología es la encarnación. Cristo es la máxima comunicación y la máxima cercanía de Dios con el hombre, pero Cristo es el Verbo encarnado y según Flp 2, 6-11 esto implica la *kénosis* (vaciamiento) del Hijo de Dios para asumir la condición humana. Sin dejar de ser Dios, él renuncia a sus prerrogativas divinas para asumir la condición del esclavo, dice Pablo. Esto significa que para tener el máximo de cercanía y de comunicación con el hombre, Dios se “autolimita”, y esto relativiza nuevamente el monoteísmo absoluto de las religiones abrahámicas.

Notemos que el tema de la autolimitación de Dios no es reciente y ni siquiera es privativo del cristianismo, sino que podemos seguir sus huellas remontándonos incluso a la mística judía. En efecto, ante la cuestión de saber cómo es que el mundo puede existir si Dios es infinito y está en todas partes y, por lo tanto, lo llena todo, el célebre cabalista Isaac de Luria respondió con su doctrina del *Tsimtsum*: para crear el mundo —dice él— Dios tuvo que hacerle un espacio retirándose, replegándose hasta nihilizarse en su propia interioridad; Dios se exilia, se destierra, se autolimita para hacerle espacio al mundo y hacer posible que pueda existir, un espacio donde todo lo que queda de Dios es una huella, una traza, a la manera de un frasco de aceite que ha sido vaciado⁵⁷. Y tal vez no esté de más señalar la coincidencia de esta imagen con aquella intuición de Derrida —judío él también— según la cual la huella es el origen absoluto del sentido⁵⁸. En esta perspectiva el replegamiento de Dios que deja solamente una traza de sí y que

⁵⁷ SHOLEM, G., *La Cábala y su simbolismo*, México 2005, 121. Ibid., *Las grandes tendencias de la mística judía*, Madrid 1996 (véase el capítulo dedicado a Luria). Ibid., *Conceptos básicos del judaísmo: Dios, creación, revelación, tradición, salvación*, Madrid 1998. CLARO, A., *La Inquisición y la Cábala: un capítulo de la diferencia entre metafísica y exilio. II: Ontología y Escritura*, Santiago de Chile 1996, 292-293. KLEIN, E., *Kabbalah of Creation, The mysticism of Isaac Luria, founder of modern Kabbalah*, Berkeley 2005.

⁵⁸ *De la gramatología*, Buenos Aires 1971, 84-85.

hace de su verdad una verdad “exiliada”⁵⁹ es la condición de posibilidad de un hablar sobre él. Harold Bloom ha dicho que “la imagen de su ausencia se convierte en una de las mejores imágenes jamás encontradas para hablar de su presencia”⁶⁰.

Bajo otro punto de vista el replegamiento de sí para abrir espacios de existencia al otro ofrece una fecunda clave de lectura al pensamiento franciscano que recientemente ha privilegiado la minoridad en clave de otredad como cualificación concreta de nuestras relaciones fraternas y del ejercicio de nuestros ministerios. Somos hermanos *menores*, recuerda el Capítulo general del 2006, pero “el término “menor”... es un término de relación: se es menor en relación a otro. *La minoridad es una apuesta personalmente asumida para que nada en nosotros interrumpa la epifanía del otro. Es nuestra manera de descalzarnos constantemente ante el misterio del otro en quien el Misterio se hace diáfano*”⁶¹. Y no es obra del azar que el Capítulo se remita precisamente a Flp 2, 6-11 para fundamentar esta manera de concebir la minoridad⁶². A partir de ahí se despliega un amplio campo de acción evangelizadora: “Esta relación de minoridad con toda humana criatura tiene implicaciones para nuestra misión: entre los laicos, en relación con la mujer, en nuestra manera de vivir en la Iglesia, en el necesario diálogo interreligioso, en nuestra relación con la creación con la creación, en fin, toda nuestra misión como menores entre los menores de la tierra”⁶³.

CONCLUSIÓN

Es obvio que oír hablar de los presupuestos y de las implicaciones de un proyecto de teología débil como lo hemos venido haciendo puede resultar sorprendente si no es que hasta perturba-

⁵⁹ Cf. COHEN, E.M *La palabra inconclusa, Ensayos sobre Cábala*, México 2005, 135.

⁶⁰ Citado por COHEN, E., en *Ibid.*

⁶¹ *El Señor nos habla en el camino*, documento final del Capítulo general extraordinario 2006, Roma 2006, n. 28. Subrayado mío.

⁶² *Ibid.*, n. 29.

⁶³ *Ibid.*, n. 30. Comentarios sobre este tema en CARRERO, A. D., - M. ANAUT., *et al.*, *op. cit.*, 93-97, bibliografía adicional en la p. 102.

dor. Sin embargo las páginas que anteceden se han esforzado por justificar la necesidad de que la teología repiense sus contenidos desde otras bases distintas de la metafísica ontoteológica. Pero ¿cómo emprender este ingente reto? Recojo la doble tarea que señala Eugenio Trías: por una parte volver al “espacio previo a la fundación metafísica, al pensamiento premetafísico [...] con el fin de hallar en él vías o caminos de pensamiento no recorridos”⁶⁴ y, por otra, la elaboración de un pensar-decir a ese mismo respecto. En otras palabras, volver a la palabra original. Y para esto habría que seguir tres vías: la recuperación de la mística, de la poética y del mito.

* * *

Me gustaría poner punto final a estas reflexiones citando a uno de los pensadores cristianos más lúcidos de nuestros días:

Vista bajo esta luz, la kénosis, que es el sentido mismo del cristianismo, significa que la salvación consiste ante todo en romper la identidad entre Dios y el orden del mundo real; en definitiva, en distinguir a Dios del ser metafísico entendido como objetividad, racionalidad necesaria, fundamento... Un Dios “diverso” del ser metafísico no puede ser el Dios de la verdad definitiva y absoluta que no admite ninguna diversidad doctrinal. Por eso se le puede llamar un Dios “relativista”. Un Dios “débil”, si se quiere, que no desvela nuestra debilidad para afirmarse [...] él a su vez como el luminoso, el omnipotente, el soberano, el tremendo, según los rasgos propios del personaje amenazante y a la vez tranquilizante de la religiosidad natural-metafísica. Los cristianos están llamados a vivir en este mundo de la explícita multiplicidad de las culturas la experiencia de un Dios diverso de éste, experiencia a la cual no se puede contraponer, sin violar el precepto de la caridad, la pretensión de pensar lo divino como absoluto y como “verdad”.

Me parece que es por estos caminos que la teología está llamada hoy a transitar: por los caminos de una teología débil, kénótica.

Por cierto, la cita es de Gianni Vattimo⁶⁵.

⁶⁴ Art. cit., 284.

⁶⁵ *Addio a la verità*, pp. 65-66.

ORIGEN E ITINERARIO DE LAS ESPIRITUALIDADES FEMINISTAS CRISTIANAS

María del Carmen Josefina Servitje Montull

Este artículo intenta presentar la trayectoria de la espiritualidad feminista cristiana, mostrando sus variantes respecto a los contextos de donde ha surgido, con especial atención al contexto latinoamericano como un ejemplo de estas variantes y su trascendencia en la vida de las mujeres.

El tema se desarrollará a partir de la comprensión de la espiritualidad y particularmente de la espiritualidad cristiana. Se presenta un panorama de la espiritualidad feminista cristiana desde sus orígenes y antecedentes. La espiritualidad feminista tiene elementos centrales, así como diferentes corrientes, que de manera gráfica, se presentan en un cuadro sinóptico, tomando en cuenta que éste es un campo en continuo desarrollo.

1. ESPIRITUALIDAD Y ESPIRITUALIDAD CRISTIANA

Hablar de espiritualidad es referirnos a un fenómeno antropológico multidimensional. En este orden de ideas podemos decir que la espiritualidad es el conjunto de enfoques y prácticas que una persona elige para dar sentido a su vida. Es lo que nutre a la persona en su hacer. Es lo que le da impulso para seguir viviendo. La espiritualidad reconecta a la persona a su ser más profundo. Es lo que ilumina su acción. La espiritualidad de cada persona conforma su actuar. Toda persona tiene una espiritualidad, pero no toda espiritualidad tiene un sentido de trascendencia¹. La mayoría de las espiritualidades tienen un motor básico

¹ P. CASALDÁLIGA, P. - J. M. VIGIL., *Espiritualidad de la Liberación*, Sal Terrae, Santander 1992, 28.

que es justamente lo religioso, incluso en el caso de las espiritualidades “laicas”, estas intentan emular espiritualidades religiosas. Por ejemplo, la nación, la ciencia, el Estado, el pueblo, el trabajo, la ganancia, entre otros elementos, se divinizan y fungen como elementos de inspiración.

Etimológicamente, la palabra “espiritualidad” viene de la palabra latina *spiritus*, que a su vez es la traducción de la palabra griega *pneuma* y de la palabra hebrea *ruah*. Las tres palabras significan: “viento”, “aliento”, “hálito” y, además de describir fenómenos físicos, denotan aquello que hace vivir y permanecer en vida al ser humano y, por derivación hablan también del/de la Espíritu divino/a. En la connotación original del término espiritualidad no había una división dualista entre espíritu y cuerpo o carne. Era el espíritu lo que vivificaba al cuerpo. El cuerpo encarnaba al espíritu. *Soma pneumatikós* significaba el ser humano que vivía por el espíritu.

La espiritualidad cristiana se basa en la apertura a la inspiración del/de la Espíritu de Dios que lleva al ser humano por caminos insospechados para su crecimiento en el amor, como expresa el profeta: “Porque no son mis pensamientos sus pensamientos, ni mis caminos son sus caminos-oráculo de Yahvé-” (Is 55, 8). La espiritualidad cristiana es hacer propia la forma de vivir de Jesús, tomando sus palabras, plasmadas en el Evangelio, como criterio de vida. Se trata de comprometerse en el seguimiento de Jesús, encontrándose constantemente con la imposibilidad humana de vivir plenamente este seguimiento de Jesús. Espiritualidad es vivir en libertad, la “libertad de las/os hijas/os de Dios”, respondiendo cada día de una manera renovada al llamado del/de la Espíritu. Espiritualidad es vivir de acuerdo con lo más profundo del propio ser y no por la superficialidad de la vida cotidiana, o por el “qué dirán” o por los tópicos corrientes del momento. Espiritualidad es asumir una moral crítica que busque que el propio actuar sea coherente con el Evangelio.

Un elemento importante de la espiritualidad cristiana es la vida en una comunidad de amor. La Iglesia es una expresión de vida comunitaria bajo la inspiración del/de la Espíritu, es la comunidad de creyentes, es el pueblo de Dios, bajo la forma del discipulado de iguales predicado por Jesús.

Como la espiritualidad cristiana pretende vivir en obediencia libre a la voluntad de Dios, el discernimiento, tanto individual como grupal, es el instrumento que permite a las/os cristianas/os conocer si se va en camino de este cumplimiento de la voluntad de Dios, que es el establecimiento del Reino de Dios. Este Reino es la instauración del *shalom* bíblico como vida plena para todos los seres humanos, con especial atención a las/os pobres y oprimidas/os. Este *shalom* también conlleva el respeto a la vida natural de la tierra, protegiéndola y conservándola.

La espiritualidad cristiana considera a Dios como “siempre mayor”, no quiere encerrar a Dios en las categorías humanas, ni instrumentalizar, ni domesticar a Dios; busca estar siempre a su escucha. La palabra de Dios llega a los seres humanos de las maneras más insospechadas. La espiritualidad cristiana renuncia a la lógica del dominio por el poder, el saber y el tener. El desasimiento es una cualidad inherente a la espiritualidad cristiana, pero no por la desposesión como virtud estoica ni de sentido de superioridad, sino por un enfoque de *kenosis*, de soltar las amarras inauténticas para lograr una sencillez de vida en la que se reconozca el lugar de Dios y su óptica.

La espiritualidad cristiana es contextualizada, inculturada e intercultural. El cristianismo nació en un pueblo determinado, perteneciente a una cultura precisa: la judía del siglo I d. C. y se propagó inicialmente en una cultura diferente de la de su inicio: la grecorromana del mismo período. Desde el principio tuvo que adoptar las categorías del pensamiento de la cultura circundante para poder ser aceptado por los otros pueblos que no fueran judíos. La espiritualidad cristiana se vio afectada por este proceso de adaptación. En realidad no hay una espiritualidad cristiana sino muchas según las necesidades de cada época y de cada grupo étnico, de acuerdo con la eclesiología que se viva o se quiera imponer.

Los movimientos feministas han influido en la formación de las teologías feministas y en la percepción de la espiritualidad de las teólogas feministas, que han retomado a las teóricas feministas para enriquecer su reflexión teológica y su espiritualidad, por lo que es necesario mencionar algunos aspectos de dicho movimiento.

2. MOVIMIENTOS FEMINISTAS Y TEOLOGÍAS FEMINISTAS

La corriente a favor de los derechos de las mujeres y de su emancipación de la tutela patriarcal tiene sus raíces en la antigüedad. En el mundo greco-latino algunas mujeres, especialmente algunas viudas con un cierto grado de independencia por su favorable situación económica y reconocimiento social, como las llamadas *evergetas* (mujeres altruistas y benefactoras de la comunidad) constituyen uno de los antecedentes remotos de mujeres emancipadas de la tutela patriarcal². Otros casos fueron las mujeres oficiantes de los cultos dionisiacos o de la diosa Ceres y las vírgenes vestales de la Roma antigua³. En esta misma línea, los evangelios cristianos contienen referencias a mujeres seguidoras de Jesús, incluso algunas de ellas, como María Magdalena, son consideradas como apóstoles con el mismo rango que los doce considerados como tales⁴.

Por otra parte, la Iglesia primitiva ofrece un valioso testimonio de cómo las mujeres pudieron encontrar en ese espacio de fe el reconocimiento a su común dignidad con los varones. Es así como ellas ejercieron diversos ministerios como diaconisas, presbíteras, incluso se habló de una mujer obispa⁵. En la época del monacato existieron mujeres que hicieron fundaciones cenobíticas, como la hermana de Pacomio o ermitañas místicas, como las *amas*, equivalentes a los padres del desierto⁶. En la época de los Santos Padres, tanto griegos como latinos, también

² ESTÉVEZ, E., *De la extrañeza a la familiaridad inclusiva y universal: la hospitalidad en el Nuevo Testamento*, en N. MARTÍNEZ, (ed.), *Un espacio para la ternura. Miradas desde la teología*, Desclée de Brouwer, Madrid 2006, 140-144.

³ BAUTISTA, E., *La mujer en la Iglesia primitiva*, Verbo Divino, Estella 1993, 127-150.

⁴ ESTÉVEZ, E., *Leadership femminile nelle comunità cristiane dell'Asia Minore*, en A. VALERIO, (ed.), *Donne e Bibbia. Storia ed esegesi*, Desclée de Brouwer, Boloña 2006, 241-276.

⁵ ESTÉVEZ, E., *Autoridad y liderazgo de mujeres en las cartas auténticas de Pablo*, *Reseña Bíblica* 49 (2006) 13-22.

⁶ REILY, D. A., *Ministerios femeninos en perspectiva histórica*, Seminario Bíblico Latinoamericano, San José 1996, 82-138; también MACDONALD, M. Y., *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana. El poder de la mujer histórica*, Verbo Divino, Estella 2004.

vivieron mujeres de profunda fe y liderazgo, como Macrina hermana de los padres capadocios y como Paula y Olimpia fieles seguidoras de Jerónimo, quienes lo ayudaban en su trabajo intelectual y eran también sus bienhechoras⁷. Sin embargo, al no tener prácticamente escritos de estas mujeres es difícil conocer todo el alcance de su aporte teológico.

Siglos más tarde las madres abadesas de la Edad Media tenían poder de gobierno, con frecuencia no sólo en sus propios monasterios, sino también en monasterios masculinos. También en el Medioevo hubo grandes místicas que tuvieron un amplio reconocimiento como Hildegarda de Bingen, Mechtilde de Magdeburgo, o Julian de Norwich. Las beguinas en Flandes constituyeron un experimento de vida común consagrada bajo un esquema independiente que amenazó a la jerarquía y fue disuelta con el tiempo⁸.

Por otra parte, las cacerías contra las “brujas” constituyeron un ejemplo de los estragos que pudo hacer la misoginia, llevando a la hoguera a muchas mujeres de las que se sospechaba de “pactar con el diablo”, ya fuera por su reputación de curanderas o por su independencia del control masculino⁹.

En el Renacimiento y la Reforma las mujeres continuaron teniendo un rol secundario en la sociedad, pese a que en ciertos discursos eran propuestas en contra del autoritarismo religioso y secular. En la Ilustración tampoco hubo grandes avances, más allá de algunas mujeres de las clases altas que fungían como anfitrionas de los “salones” en Francia donde se discutían nuevas ideas que retaban las cosmovisiones eclesiásticas. Los proponentes de una nueva sociedad más libertaria no cuestionaron el papel tradicional de las mujeres, un ejemplo de esto es Jean-Jacques Rousseau, quien exaltó la maternidad como la vocación

⁷ MADIGAN, K. - C. OSIEK, (eds.), *Mujeres ordenadas en la iglesia primitiva. Una historia documentada*, Verbo Divino, Estella 2006.

⁸ VALERO, A., *Transitar por el camino propio, para autoafirmarse y crecer*, en DE VALLESCAR, D., (ed.), *Libertades ¿ganadas o perdidas?*, Visión Libros, Madrid 2009, 112-137.

⁹ STARHAWK, *Witchcraft and Women's Culture*, en CHRIST, C. P. - J. PLASKOW, (eds.), *Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion*, Harper and Row, San Francisco, 261-262.

natural de las mujeres¹⁰. Sin embargo, Olympe de Gouges fue una mujer que, a finales del siglo XVIII, en respuesta a la “Declaración de los Derechos del Hombre” hecha por los revolucionarios franceses, redactó también su concomitante “Declaración de los Derechos de las Mujeres”, señalando las carencias que tenía la Declaración primera al excluirlas¹¹. Esta deficiencia en la Declaración de los Derechos del Hombre también fue puesta de relieve por el intelectual francés Poulain de la Barre¹².

La Revolución Industrial con toda su cauda de cambios en los modos ancestrales de producción y la introducción de las mujeres al trabajo asalariado, no cambió la marginación de la mujer, sino solamente lo resituó en otro contexto. Ahora las mujeres podían trabajar en procesos de producción, pero recibiendo un salario mucho menor que los hombres, cumpliendo un horario con frecuencia más largo que el de los varones y teniendo, al mismo tiempo, que seguir siendo responsables del cuidado de la casa y los hijos.

No fue sino hasta el romanticismo de principios del siglo XIX en Europa que se propuso un concepto radical de la libertad individual, que ayudaría a sentar las bases para la lucha por la emancipación de las mujeres. Sin embargo, la imagen de la mujer en ese periodo no dejó de ser ambivalente: por un lado, en la literatura y artes plásticas se exaltaba a las mujeres como musas inspiradoras y dechados de perfección, y por otro, se les presentaba como tentadoras y fuente de peligros. Fue hasta mediados del siglo XIX que los escritores empezaron a describir las condiciones reales de pobreza y explotación que sufrían tanto mujeres como varones de las clases proletarias. En respuesta a esta situación de miseria y desprotección surgieron en Europa y en América múltiples congregaciones femeninas católicas dedicadas a la enseñanza, a la atención a los pobres, a las misiones en Asia y África, así como grupos misioneros protestantes, laicos de

¹⁰ ROUSSEAU, J. J., *L'Emile* y P. C. MOLINA *Ilustración*, en AMORÓS, C., (ed.), 10 palabras clave sobre mujer, Verbo Divino, Estella 1998, 189-216.

¹¹ DE MIGUEL, P. A., *Feminismos*, en AMORÓS, C., (ed.), *Op. Cit.*, 217-225.

¹² *Ibidem*.

hombres y mujeres o de ministros ordenados que viajaban a estos continentes para evangelizar a las poblaciones nativas¹³.

A finales del siglo XIX nace un movimiento más definido a favor de los derechos de las mujeres, especialmente a través del movimiento sufragista, es decir, por el derecho al voto. Un hito fue la Convención de Seneca Falls en los Estados Unidos de Norteamérica en 1848. En ese momento surge el feminismo propiamente dicho. Éste es el feminismo de la primera ola o feminismo emancipatorio. Fue victorioso en tanto logró que en muchos países las mujeres empezaran a tener acceso al voto y de que se le diera visibilidad a su lucha por conquistar la igualdad con los varones. Los logros reales fueron pocos, pues la estructura familiar patriarcal estaba intacta y la posibilidad de que las mujeres obtuvieran puestos directivos en diversos ámbitos de la sociedad fue casi nula¹⁴.

La Segunda Guerra Mundial, al llevar a los hombres a combatir en los frentes de guerra, hizo que muchas mujeres comenzaran a laborar fuera del hogar y que al finalizar la contienda lo siguieran haciendo. Sin embargo, el estatus de ciudadanas de segunda clase continuó. La escritora francesa Simone de Beauvoir elocuentemente describió esta situación. Ella aclaró que el género era una construcción social, en contra del determinismo biológico freudiano que indicaba que “anatomía era destino”. Según de Beauvoir, a la mujer se le ha considerado siempre como “la otra”, apéndice del varón y no esencial¹⁵.

2.1 El feminismo

El concepto de género como categoría analítica ha sido clave en el desarrollo del pensamiento feminista. El género es diferente del sexo biológico, el género es una construcción social. Los estudios de género empezaron a desarrollarse en medios académicos anglosajones. El género estudia cómo se atribuyen diferentes papeles sociales a uno u otro sexo según lo que espera la sociedad de

¹³ B. S. ANDERSON, B. S. - J. P. ZINSSER, *Historia de las mujeres. Una historia propia*, Serie Mayor, Barcelona 2009, 852-855.

¹⁴ *Ibid.*, 855-869.

¹⁵ DE BEAUVOIR, S., *Le deuxième sexe*, t. I. Gallimard, Paris 1949, 34.

ellos. Generalmente esta atribución se justifica diciendo que son “naturales” estas características. El atribuir cualidades como la dedicación, la comprensión y la abnegación a las mujeres y la fuerza, la racionalidad y el poder de decisión a los varones, lleva beneficios concomitantes a los hombres, ya que las mujeres por esta atribución se quedan con un papel ancilar respecto a los varones. Estas diferencias se justifican en algunos discursos teológicos como ordenadas por la ley natural. Algunas feministas sí aceptaban esta adscripción de cualidades consideradas como femeninas argumentando, a su vez, que había una superioridad inherente de las mujeres sobre los varones basadas en dichas cualidades, tesis no aceptada por la mayor parte de las feministas¹⁶. Los análisis posteriores sobre el concepto de género se han ampliado considerando la interacción de otros factores como la clase social, el origen étnico y la orientación sexual en la construcción social de la realidad¹⁷. Para algunas teólogas feministas como María Pilar Aquino y Elisabeth Schüssler Fiorenza, la utilización de la teoría de género es problemática porque se queda en un plano puramente funcionalista y no analiza la base sistémica de la opresión de las mujeres¹⁸.

A partir de los años sesenta del siglo XX nace el feminismo propiamente dicho, también denominado feminismo liberacionista o feminismo de “segunda ola”. Este feminismo Sandra Schneiders lo ha definido como:

(...) una ideología englobante enraizada en la experiencia de opresión sexual de las mujeres, que se involucra en una crítica del patriarcado como un sistema disfuncional, que aboga por una visión alterna para la humanidad y para la tierra y que busca activamente la realización de esta visión¹⁹.

Se trata, entonces, de un sistema teórico para analizar la realidad que busca un cambio total de las relaciones humanas y la

¹⁶ IRIGARAY, L., *Ese sexo que no es uno*, Akal, Madrid 2009.

¹⁷ PURVIS, S. B. *Gender Construction*, en L. M. Russell y J. S. Clarkson, (eds.), *Dictionary of Feminist Theologies*, Westminster John Knox Press, Louisville 1996, 124-125.

¹⁸ AQUINO, M. P., *La visión liberadora de Medellín en la teología feminista en Teología con rostro de mujer*, Alternativas 16/17 (2000) 161.

¹⁹ SCHNEIDERS, S. M., *Op. Cit.*, 15.

organización social. Va unido a una conciencia de la característica interrelacionada de todas las opresiones debidas a las diferencias, incluidas las de clase, raza, edad y lengua. El feminismo tiene como requisito el paso por un proceso de concientización, como afirma Mary Judith Ress: *La concientización feminista comienza cuando las mujeres reconocen que su opresión es estructural y está basada en el género: son mujeres en un sistema controlado por los hombres para su propio provecho*²⁰. Continúa diciendo Ress que esta concientización se afina cuando las mujeres caen en la cuenta que lo que ellas consideraban como sus problemas personales, en realidad han sido causados por los sistemas sociales injustos²¹. Sigue de esta concientización un trabajo que es al mismo tiempo personal y comunitario para la propia transformación y el cambio social.

El feminismo sienta sus bases en la crítica al patriarcado, entendido este como (...) *sistemas de relaciones legales, sociales, económicas y políticas que validan y refuerzan la soberanía de los varones cabezas de familia sobre las personas dependientes en las familias*²². En este orden de ideas, lo característico de las sociedades patriarcales era la sujeción de las mujeres sin estatus legal propio. Cabe mencionar que dicho ordenamiento social continúa vigente hasta la fecha en muchas sociedades, culturas y religiones, donde el patriarcado se considera como lo “natural” y lo “mandado por Dios”. Por lo general, el patriarcado es una de las mejores expresiones de una cosmovisión dualista, entre mente y cuerpo, el ser subjetivo sobre el objetivo, naturaleza y espíritu; por ello como afirma Ruether, *la alienación de lo masculino sobre lo femenino es el símbolo sexual primario que resume todas las alienaciones*²³.

²⁰ RESS, M. J., *Conscientization*, en RUSSELL. L. M., - J. S. CLARKSON, (eds.), *Op. Cit.*, 56.

²¹ *Ibid.*

²² RUETHER, R. R., *Patriarchy*, en RUSSELL. L. M., - J. S. CLARKSON, (eds.), *Op. Cit.*, 205.

²³ RUETHER, R. R., *Motherearth and the Megamachine: A Theology of Liberation in a Feminine, Somatic and Ecological Perspective*, en C. P. CHRIST, C. P., - J. PLASKOW, (eds.), *Womanspirit...*, *Op. Cit.*, 44.

Schüssler Fiorenza ha ampliado la noción de patriarcado con el neologismo “kyriarcado”, derivado de las palabras griegas *kyrios* (‘señor’ y ‘maestro’) y *archein* (‘gobernar’ o ‘dominar’), que va más allá del concepto de patriarcado y considera la interrelación sistémica de las diversas opresiones. En el kyriarcado son los hombres los que detentan el dominio jerárquico y lo ejercen a su favor y en contra de las mujeres y de aquellos varones que carecen de medios económicos o de capacidad de influencia. Postula Schüssler Fiorenza que el kyriarcado es un conjunto jerárquico de diversas configuraciones de sujeción entretejidas entre ellas²⁴.

2.2 Teorías feministas

Las teorías feministas comenzaron como formas de análisis crítico de la situación de subordinación de las mujeres. Aunque surgieron en el mundo académico, tuvieron desde el principio una fuerte correlación con las situaciones concretas de opresión de las mujeres. Desde el principio fueron teorías interdisciplinarias y se concentraron en diversos campos como la antropología, la psicología, la sociología, la historia y la teología²⁵. Las teorías feministas tuvieron su inicio en Estados Unidos en los años 70 del siglo pasado, con pensadoras como Shulamith Firestone, Kate Millet y Mary Daly, quienes analizaron el ‘sexismo’ como categoría englobante de la opresión de las mujeres. Pronto otras académicas cuestionaron el enfoque de mujeres blancas de clase media de las estudiosas originales y se puso el acento en la reforma total de la sociedad, en el uso del lenguaje, y en la imposibilidad de obtener un conocimiento objetivo. En la década de los ochenta del siglo XX, algunas especialistas de la teoría feminista se volvieron hacia el deconstructivismo francés, inspirándose en escritoras como Monique Wittig, Luce Irigaray y Julia Kristeva, entre otras; mientras otras académicas de origen afroamericano y latino recalcaron la doble opresión que sufrían las mujeres de color

²⁴ SCHÜSSLER FIORENZA, E., *Pero ella dijo*, Trota, Madrid 1996, 23, 155, 255-258; BUGG, L. B., *Glosario*, en SCHÜSSLER FIORENZA, E., *Los caminos de la sabiduría*, Sal Terrae, Santander 2004, 277.

²⁵ BROCK, R. N., *Feminist Theories*, en RUSSELL, L. M., - J. S. CLARKSON, (eds.), *Op. Cit.*, 117.

en la sociedad norteamericana y el colonialismo intelectual que ejercían sobre estas mujeres aún las mismas pensadoras feministas²⁶. Desde este cuestionamiento han nacido varias corrientes de teorías feministas contextualizadas, para reconocer las voces diferentes silenciadas (la latina o hispana, la “womanist”, la “mujerista”, la lesbiana, la negra, la indígena norteamericana, entre otras). Estas teorías feministas que retoman los puntos de vista y los intereses de las mujeres de diversas etnias, culturas y grupos sociales pertenecen a lo que se ha denominado la tercera ola del feminismo²⁷.

En esta tercera ola es importante hacer notar la preocupación por el medio ambiente, lo que ha dado lugar a una corriente específica: el ecofeminismo, término acuñado por la socióloga francesa feminista Françoise d'Eaubonne. Explica Ivone Gebara:

El ecofeminismo como pensamiento y movimiento social refiere básicamente a la conexión ideológica entre la explotación de la naturaleza y la explotación de las mujeres dentro del sistema jerárquico-patriarcal. Desde el punto de vista filosófico y teológico, el ecofeminismo puede ser considerado como una sabiduría que intenta recuperar el ecosistema y las mujeres²⁸.

El ecofeminismo va más allá del conflicto entre los hombres y las mujeres al postular una interdependencia de los seres humanos entre ellos y con la naturaleza, busca la preservación de la vida, no sólo para las personas de la actualidad sino también para las generaciones futuras. El ecofeminismo ha influido en diversas ramas del conocimiento al pedir a las ciencias que trabajen por la integridad de la naturaleza y no para su destrucción²⁹.

El análisis ecofeminista parte de un primer nivel simbólico-cultural en el que se ha identificado a las mujeres con lo débil y el pecado, en tanto que a los varones con el espíritu y el poder

²⁶ Término utilizado para describir a las personas de origen latinoamericano que viven en los Estados Unidos de Norteamérica.

²⁷ BROCK, *Op. Cit.*, 119-120.

²⁸ GEBARA, I., *Intuiciones ecofeministas, ensayo para repensar el conocimiento y la religión*, Trotta, Madrid 2000, 18.

²⁹ GEBARA, I., *Ecofeminism* en, RUSSELL, L. M., - J. S. CLARKSON (eds.), *Op. Cit.*, 76-77.

sobre las mujeres y la naturaleza³⁰. Un segundo nivel es el socio-económico en el que se correlaciona la dominación de las mujeres y de su trabajo con la explotación de la tierra. Este nivel de análisis incluye también los factores de raza y clase. Son exponentes de esta corriente en los Estados Unidos de Norteamérica Susan Griffin, Charlene Spretnak y Carolyn Merchant, además de Ivone Gebara en Brasil y el colectivo "Conspirando en Chile".

3. TEOLOGÍAS FEMINISTAS

3.1. Antecedentes

La teología feminista tiene como una de sus antecesoras a Elizabeth Cady Stanton, norteamericana protestante, quien formaba parte del movimiento a favor de los derechos de la mujeres y que reunió a treinta estudiosas de la Biblia, de las cuales sólo permanecieron hasta el final alrededor de ocho, para elaborar *La Biblia de la mujer*, un comentario de varios pasajes bíblicos que fue un esfuerzo colectivo para descifrar cuáles pasajes de la Biblia contenían elementos de denigración de las mujeres y para reinterpretar la Biblia de forma liberadora para ellas. *La Biblia de la mujer* se publicó en dos partes: la primera en 1895 y en 1898 la segunda. Fue un punto señero en la toma de conciencia de las mujeres de que las religiones, especialmente la judía y la cristiana, eran patriarcales y se habían constituido, tanto en sus textos, como en su gobierno y organización, de una forma extremadamente patriarcal que omitía el punto de vista de las mujeres. En 1895 se hicieron siete ediciones de este libro y se tradujo a varios idiomas. Pero si bien la *Biblia de la mujer* fue el motivo de que Stanton fuera ovacionada por el movimiento de las mujeres, al cumplir 80 años en 1895, la Asociación Nacional Sufragista Americana se disoció públicamente de la *Biblia de la mujer* que además sufrió críticas del clero y pronto se olvidó³¹.

³⁰ RUETHER, R. R., *Introduction*, en RUETHER, R. R., (ed.), *Women Healing Earth, Third World Women on Ecology, Feminism and Religion*, Orbis, Nueva York 1996, 3.

³¹ MACE, E. R., *Feminist Forerunners and a Usable Past, A Historiography of Elizabeth Cady Stanton's*, en *Journal of Feminist Studies in Religion* 2 (2009) 5-23.

Dentro de la Iglesia católica en Gran Bretaña, a principio del siglo XX se fundó la Alianza Internacional Juana de Arco para luchar por la igualdad de las mujeres respecto a los hombres³². El acceso de las mujeres protestantes al ministerio ordenado a mediados del siglo XX fue otro catalizador para una reflexión teológica de las mujeres, que ya no fueron nada más objeto de estudio, sino que empezaron a ser sujetos de la teología. El ensayo de Valerie Saiving *La situación humana: una visión femenina*, publicado por primera vez en 1960, es la primera expresión del descontento de las mujeres ante el sexismo de las instituciones religiosas³³. Saiving empezaba su artículo afirmando: *Soy estudiante de teología; soy también una mujer*. Enseguida presentaba su propósito, que era cuestionar algunos de los enfoques sobre la situación humana de algunos teólogos de esa época. Comparaba las experiencias diferentes de las mujeres respecto a las de los hombres en las relaciones sexuales, la procreación y la crianza de las/os hijas/os, lo que le llevó a concluir que la identidad de una persona no deriva únicamente de su papel sexual. En sus reflexiones cuestionaba la concepción “femenina” presentada por los teólogos varones, concepción que se volvía, para las mismas mujeres, un obstáculo para progresar. Desde esta concepción de lo “femenino”, Saiving apuntaba que se reforzaba aquella idea de que la gran tentación para las mujeres era distraerse de las metas propias con trivialidades, el dejar que las personas de su entorno las definan, el ceder ante las demandas de los demás en detrimento de sus necesidades propias, el permitir que no se respeten sus límites y su privacidad, en suma, el perder la propia identidad en la abnegación por los demás. Estas reflexiones de Saiving concluían con una afirmación casi profética, desde la óptica de una teología feminista: (...) *una sociedad femenina tendrá sus propias potencialidades especiales para el bien y para el mal, para la cual una teología basada solamente en la experiencia masculina podrá bien ser irrelevante*³⁴.

³² GIBELLINI, R., *Op. Cit.*, 445.

³³ SAIVING, V., *The Human Situation; a Feminine View*, en CHRIST, C. P., - J. PLASKOW, (eds.), *Womanspirit...*, *Op. Cit.*, 25-42.

³⁴ SAIVING, *Op. Cit.*, 41.

La publicación en 1968 del libro de Mary Daly *La Iglesia y el segundo sexo* marca el inicio de la reflexión teológica feminista propiamente dicha dentro del catolicismo. En este libro Daly reconocía la opresión sistemática de las mujeres en la Iglesia católica, pero todavía guarda esperanza de una posible reforma de la Iglesia, inspirada en los cambios propuestos por el Concilio Vaticano II, declarando sin embargo: *Si Dios es varón, entonces el varón es Dios*, frase que marcó un hito en la teología feminista³⁵. Posteriormente en *Más allá de Dios Padre*, Daly explicaba cómo consideran que los postulados del cristianismo no eran compatibles con una visión feminista, por lo que pronto se denominó a sí misma como “post-cristiana”³⁶. Si bien muchas teólogas decidieron permanecer en las instituciones religiosas, la reflexión feminista les hizo cuestionarse muchos aspectos aparentemente cruciales de sus creencias.

Se empezó a analizar el lenguaje masculino sobre Dios, siguiendo a Daly. Se cuestionó el hecho de que la salvación divina en el cristianismo viniera por medio de un salvador varón y esto fue el tema de un artículo de Rosemary Radford Ruether: *¿Puede un salvador varón salvar a las mujeres?*, que contestó la autora en afirmativo, pero tomándolo en cuenta dentro de un contexto de liberación de todas las opresiones para todas las personas³⁷. Las estructuras eclesiales, especialmente las de la Iglesia católica, con ministros varones detentando el poder de decisión y la impartición de los sacramentos y con las mujeres en posiciones ancilares, sirviéndoles a ellos, fueron un tema constante de discusión, al caer en la cuenta que la marginación de las mujeres en la Iglesia no era accidental sino algo sistémico. Visto así, permanecer en tales estructuras eclesiales constituyó un reto para las teólogas feministas. Muchas de ellas asumieron un decidido compromiso por reformar esas estructuras, bajo el sólido entendido que no eran de

³⁵ DALY, M., *The Church and the Second Sex, with the Feminist Postchristian Introduction and New Archaic Afterwords by the Author*, Beacon Press, Boston 1985, 38, 199.

³⁶ DALY, M., *Beyond God the Father, toward a Philosophy of Women's Liberation*, Beacon Press, Boston 1973.

³⁷ RUETHER, R. R., *Sexism and God-Talk, Toward a Feminist Theology*, Beacon Press, Boston 1983, 120-137.

ordenación divina, sino una deformación del mensaje evangélico perpetrada a través de los siglos. La conciencia de que Jesús lo que quiso crear fue un “discipulado de iguales” dio fuerza a la lucha para intentar hacer realidad esta utopía³⁸.

Las teologías feministas desarrollaron varias metodologías específicas que tienen puntos en común, como señala Rebecca Chopp: 1) utilizan una teoría crítica pragmática; 2) su norma material es la transformación emancipatoria; 3) comparten estrategias de crítica ideológica y de desconstrucción y una hermenéutica de la sospecha, especialmente el análisis de género aplicado a los textos y a las estructuras; 4) son prospectivas al contemplar una nueva visión de Dios y del mundo y 5) combinan la ética y la teoría del conocimiento³⁹. La teología feminista en todas sus manifestaciones es una teología crítica pues lo que quiere es descubrir las injusticias contra las mujeres que existen en el mundo y en las iglesias y proponer una visión alterna. Schüssler Fiorenza ha profundizado en este aspecto crítico de la teología feminista, proponiendo una hermenéutica de la sospecha crítica feminista, que toma como punto de partida la conscientización de la disonancia cognitiva tanto en los textos como en las situaciones de la vida cotidiana de las mujeres⁴⁰.

Si bien la teología feminista en su inicio tuvo como fundamento la experiencia de las mujeres, pronto esta premisa epistemológica fue cuestionada porque con frecuencia dicha experiencia era aquella de mujeres blancas, noratlánticas, de clase media, heterosexuales, académicas y no tomaba en cuenta la experiencia de mujeres pobres, de diversos orígenes étnicos o de diferente orientación sexual, tanto en las sociedades occidentales como en otros países y continentes. Se criticó a las teólogas de crear un nuevo esencialismo de “mujer genérica”. Afirma Elina

³⁸ SCHÜSSLER FIORENZA, E., *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1989, 401-410.

³⁹ CHOPP, R. S. *Methodologies*, en RUSSELL, L. M., - J. S. CLARKSON, (eds.), *Op. Cit.*, 181.

⁴⁰ LEVINE, A. J., *Hermeneutics of Suspicion*, en RUSSELL, L. M., - J. S. CLARKSON, (eds.), *Op. Cit.*, 140-141.

Vuola: *El énfasis inicial de la teoría feminista (incluyendo la teología feminista) estaba en la comunalidad o la universalidad de las experiencias de las mujeres. Las mujeres eran todas iguales en su 'feminidad' y 'opresión'*⁴¹. Pero a partir de los años 80 del siglo XX, esta supuesta generalidad de la experiencia de las mujeres se consideró limitada y *ginocéntrica*, con el peligro de caer en la teoría de la complementariedad de los sexos o de ser tan parcial como un postulado androcéntrico. Surgió entonces el debate entre las estudiosas de la teoría feminista postestructuralistas y postmodernas. Para las primeras el feminismo se había convertido en un *metarrelato* con fuertes rasgos esencialistas. Para las postmodernas, más que una condición única de la mujer, habría que afirmar que existen muchos conceptos de identidad siendo el género uno entre muchos⁴². Este debate al respecto aún sigue abierto.

En suma, la teología feminista ha explicitado cómo a través de la historia, muchas creencias y prácticas religiosas han reforzado el kyriarcalismo constituyéndose en fuentes de opresión para las mujeres. Sin embargo, esta teología también ha reconocido que dentro de las tradiciones religiosas existen semillas de liberación para las mujeres. La teología feminista estima que la verdadera teología nace de la reflexión sobre la experiencia de las personas y que en el caso de las mujeres, es de gran importancia considerar la vida cotidiana como fuente de la teología⁴³. Por eso, la teología feminista se ha tornado —como en su momento se predicó de la teología de la liberación— como un “acto segundo”, siendo el primero la experiencia⁴⁴.

⁴¹ VUOLA, E., *Los límites de la liberación, la praxis como método de la teología latinoamericana de la liberación y de la teología feminista*, Iepala, Madrid 2000, 102.

⁴² *Ibid*, 102-103.

⁴³ FINGER, R. H., - K. SANDHAS, (eds.), *The Wisdom of Daughters. Two Decades of the Voice of Christian Feminism*, Innisfree Press, Filadelfia 2001, 89-108.

⁴⁴ GIBELLINI, R., *La teología del siglo XX*, Sal Terrae, Santander 1998, 451; también M. J. LEGGE, *Contextualization* en RUSSELL, L. M., - J. S. CLARKSON, (eds.), *Op. Cit.*, 56.

3.2. Descripción de varias teologías feministas

El desarrollo antes descrito ha puesto de manifiesto que no existe una teología feminista sino varias que suelen agruparse bajo un mismo término. Un análisis muy somero de esas teologías da una idea de la riqueza de tal diversidad como se muestra en el siguiente cuadro:

Teologías feministas

Tendencias o corrientes

	Norteamericana	Europea	Judía
Inicio	Principio de los años 60 del siglo XX	Mediados de los años 60 del siglo XX	Principios de los años 60 del siglo XX
Exponentes	M. Daly, E. Schüssler-Fiorenza, R. R. Ruether, L. M. Russell, D. Williams, K. Cannon, M. P. Aquino, P. Tribble, C. Heyward	G. Heinzemann, C. Halkes, K. Børresen, E. Gössmann, I. Raming, E. Moltmann-Wendel, M. Grey, M. Navarro, E. Bautista, C. Bernabé, P. de Miguel, E. Estévez	J. Plaskow, L. H. Lefkowitz, M. Falk, D. Setel, R. Adler
Temas principales	<ul style="list-style-type: none"> • Lenguaje sobre Dios • Hermenéutica • Ecofeminismo • Discriminación • Corrientes: Latina y <i>mujerista</i>; afro-americana y <i>womanist</i>, lesbiana, judía • Culto de la Diosa • Sistematización 	<ul style="list-style-type: none"> • Mujeres en el cristianismo primitivo • Eclesiología • Ética • Ministerios de las mujeres 	<ul style="list-style-type: none"> • Interpretación de la ley judía • Noción de <i>kadosh</i> • Impacto del Holocausto • Identidad de las mujeres judías • Imágenes de Dios • Antisemitismo
Grupos relevantes	<ul style="list-style-type: none"> • Mujer-Iglesia (Women Church) • WATER (Mujeres, teología y ritual) 	<ul style="list-style-type: none"> • Cátedra de Teología y Feminismo en la Universidad Católica de Nimega (Holanda) • Sociedad Europea de Mujeres en Investigación Teológica • Asociación de Teólogas Españolas • EFFETA (España) 	

Tendencias o corrientes

	Latinoamericana	Africana	Asiática	Intercultural
Inicio	Mediados de los años 70 del siglo XX	Mediados de los años 70 del siglo XX	Principios de los años 80 del siglo XX	Principio del siglo XXI
Exponentes	I. Gebara, A. M. Tepedino, M. C. L. Bin-gemer, M. P. Aquino, E. Támez, S.R. de Lima, V. Rocha, C. Vélez	M. A. Oduyoye, M. R. A. Kan-yoro,	Chung Hyun Kyung, A. Gnanadason, M. Perera, B. Silva, Kwok Pui-lan, V. Fabella, M. J. Mananzan, G. Dietrich	M. P. Aquino, C. Vélez D. de Vallescar
Temas principales	<ul style="list-style-type: none"> • Relación con la teología de la liberación • Función transformadora de la teología • Vida cotidiana de las mujeres • Celebración en medio de la lucha • Corrientes: india, afrolatinoamericana, ecofeminista e intercultural 	<ul style="list-style-type: none"> • Relación con la teología de la liberación • Neocolonialismo • Interculturalidad • Rituales de las etapas de la vida • Religiosidad popular • Estudios bíblicos • Racismo • Sanación • Solidaridad 	<ul style="list-style-type: none"> • Interculturalidad • Diálogo con las religiones • Solidaridad • Imágenes de Dios • María, símbolo de liberación • Dignidad • Religiosidad popular 	<ul style="list-style-type: none"> • Apertura a racionalidades diferentes • Eje transversal
Grupos relevantes	<ul style="list-style-type: none"> • Comisión de Mujeres de la Asociación de Mujeres del Tercer Mundo • Teologanda 		<ul style="list-style-type: none"> • Departamento de la mujer en la Conferencia Cristiana de Asia • Consejo de Teólogas Asiáticas 	

4. ESPIRITUALIDAD FEMINISTA

Como hemos señalado, la teología feminista se ha propuesto rescatar la experiencia de las mujeres y sus aportes a la sociedad que han sido marginados a través de la historia, particularmente en el ámbito teológico. En esta empresa la teología feminista también se ha dado a la tarea de mostrar que existe una espiritualidad feminista y que ésta ha ayudado a resignificar la vida cotidiana de las mujeres. A continuación consideraremos algunos puntos relevantes de esa reflexión.

4.1. La visión feminista de la teología y su relación con la espiritualidad

Por el patriarcalismo fuertemente arraigado en las religiones, las mujeres han tenido que adoptar espiritualidades ajenas a sus propias experiencias y preocupaciones, con el agravante que en la mayoría de los casos esas espiritualidades reforzaban su sujeción a los varones e incrementaban los sentimientos de inferioridad de aquellas. De ahí también el afán de muchas mujeres por buscar una espiritualidad *ad hoc* para la mujeres. En este sentido, afirma Schüssler Fiorenza: *La espiritualidad feminista proclama la integridad, el amor sanador y el poder espiritual, no cómo un poder jerárquico que reclama 'poder sobre' sino cómo 'poder para', es decir cómo poder que abre posibilidades*⁴⁵.

La teología feminista considera a la espiritualidad de las mujeres cómo la búsqueda de sentido en sus vidas. Es una espiritualidad anclada en el cuerpo y en la existencia de todos los días. En muchos casos es una espiritualidad basada en una relectura de los textos fundantes de las religiones que toma de ellos todo lo que libera a las mujeres y excluye como normativo todo lo que en dichos textos oprime a las mujeres y atribuye superioridad a los varones. La espiritualidad feminista es también comunitaria, se realiza en la *ekklesia* de mujeres, grupos también llamados "Women Church" o Mujeres-Iglesia, comunidades en que las mu-

⁴⁵ SCHÜSSLER, E., *Feminist Spirituality, Christian Identity, and Catholic Vision*, en CHRIST, C. P., - J. PLASKOW, (eds.), *Womanspirit...*, Op. Cit., 137.

jerres se sienten libres para poder manifestar sus convicciones profundas en sintonía con otras mujeres. En estas comunidades la espiritualidad se expresa por medio de liturgias creadas por mujeres para marcar momentos cruciales en la vida.

4.2. Génesis y características de la espiritualidad feminista

La espiritualidad feminista, tanto como corriente de pensamiento como conjunto de prácticas inspiradas en el feminismo, fue impulsada tanto por mujeres que pertenecían a tradiciones religiosas como por mujeres que no se relacionaban con credos religiosos específicos. Nació en Estados Unidos a principios de los años sesenta del siglo XX, aunque pronto se expandió a otros países. Cabe mencionar que no ha tenido un apoyo institucional ni se ha desarrollado de forma monolítica. Entre las características compartidas por varias de estas corrientes suelen señalarse las siguientes: 1) énfasis en la experiencia de las mujeres en el proceso de concientización; 2) superación de los dualismos (cuerpo/espíritu, mujer/hombre, Dios/mundo) y la revaloración de la corporeidad y la sexualidad de las mujeres; 3) uso de metáforas de mujeres para designar a Dios, inclusive utilizando la figura de la Diosa; 4) preocupación por el cuidado de la naturaleza, que ha sido explotada por muchos varones del mismo modo que muchos de ellos han oprimido a las mujeres y a los demás seres humanos infravalorados; 5) creación de rituales inclusivos no jerárquicos y 6) búsqueda de una transformación personal y la creación de un mundo sin desigualdades ni opresión para todos los seres humanos⁴⁶.

4.3. Diversas corrientes de espiritualidad feminista

La espiritualidad feminista no es un fenómeno necesariamente cristiano, ni siquiera religioso⁴⁷; más bien tenemos una gran di-

⁴⁶ SCHNEIDERS, *Op. Cit.*, 87-89; ELLER, C., *Spirituality, Women's*, en RUSSELL, L. M., - J. S. CLARKSON, (eds.), *Op. Cit.*, 276-277; HALKES, C., *Feminism and Spirituality*, *Spirituality Today* Vol. 40, No. 3 (1988), en <www.spiritualitytoday.org/spir2day/884033halkeshtml> (consultado el 2 de noviembre de 2010).

⁴⁷ SCHNEIDERS, *Op. Cit.*, 73.

versidad, la cual responde a la filiación de sus proponentes a tradiciones religiosas, a prácticas de religiosidad popular, a reencarnaciones de cultos ancestrales de la propia cultura o de otras culturas y a ritos nuevos creativos dentro de diversas perspectivas, tanto psicológicas, como místico-esotéricas. Entre esa diversidad de corrientes de espiritualidad feminista se pueden destacar las siguientes:

Corriente liberacionista. Muchas mujeres consideran que hay un núcleo liberacionista en las grandes religiones, especialmente en la judía y en la cristiana, y buscan indicios de este filón de libertad y de dignidad para las mujeres en sus propias tradiciones religiosas, denunciando al mismo tiempo las prácticas sexistas y opresoras de las instituciones religiosas a través de la historia. Proponen una ética que respete los derechos de las mujeres y la reformulación de los rituales de modo que promuevan la igualdad y la dignidad de todos los miembros de las comunidades.

Corriente revolucionaria. Otras mujeres estiman que la simbología y las prácticas de las religiones establecidas son tan inherentemente androcéntricas y patriarcales que las rechazan completamente, considerando imposible cambiarlas, y buscan otras opciones espirituales que le den sentido a sus vidas. Forman la corriente que denominan Sheila Collins y Carol Christ como “revolucionaria”: son mujeres postcristianas, postjudías, neopaganas, seguidoras de la Diosa, “brujas”, junguianas, de corriente psicoanalítica o simplemente parte del movimiento de espiritualidad feminista⁴⁸. Este conglomerado está enfocado en ritos de reconexión con la naturaleza, de recuperación de lo corporal femenino y de regreso al culto de deidades femeninas.

El culto a la Diosa. Una de estas corrientes es la del culto a la Diosa. Nació del desacuerdo de teólogas cristianas y judías con la apelación exclusivamente masculina de Dios, quienes al principio intentaron buscar una compensación utilizando el lenguaje femenino para la deidad. Sin embargo, algunas encontraron que las mujeres deberían tener una deidad exclusivamente femenina

⁴⁸ C. P. CHRIST, C. P - J. PLASKOW, *Introduction: Womanspirit Rising*, en C. P. CHRIST, C. P - J. PLASKOW, (eds.) *Womanspirit...*, *Op. Cit.*, 10.

y así nació la corriente de la “teología”, término acuñado por Naomi Goldenberg, estudiosa judía de la religión⁴⁹.

Las proponentes de la *teología* buscan crear un mundo de justicia para todas/os a través de la recreación de los símbolos religiosos que dan fuerza a las mujeres. Una de las principales exponentes de esta corriente es Christ. El movimiento a favor de la Diosa, aunque iniciado por teólogas, ha ido más lejos y ahora sus seguidoras en su mayoría no están afiliadas a ninguna religión en particular. Hay controversias entre las feministas que usan la palabra “Diosa”. Las teólogas judías y cristianas la utilizan como metáfora para mostrar que Dios puede tener características “femeninas”. Otros colectivos de feministas, generalmente occidentales, consideran a la Diosa como una deidad. Grupos de mujeres indígenas de diferentes continentes han reivindicado el culto a las diosas de sus propias tradiciones y para algunas teólogas feministas que pertenecen a estas tradiciones, como lo menciona la teóloga nativa americana Andrea Smith, la apropiación por las mujeres occidentales de las deidades autóctonas y los rituales indígenas puede llevar a una trivialización de las costumbres ancestrales de muchos pueblos y a ignorar la multifacética opresión que sufren muchas mujeres de estas culturas⁵⁰.

Corriente wicca. La corriente *wicca*, relacionada con un probable culto a la Gran Diosa Madre en la antigüedad, busca religarse con la arcaica tradición de las mujeres sabias y curanderas. La palabra *wicca* que quiere decir “mujer sabia” tiene la misma raíz que la palabra inglesa *witch*, que se traduce al castellano como “bruja”. Se cree que la corriente *wicca* original estaba ligada a la naturaleza y sus estaciones, cuyo cambio se celebraba en las noches con fogatas y fiestas.

Hoy en día la corriente *wicca* se considera como una rama del neopaganismo. Hay debates sobre si se trata de una nueva religión o el renacimiento de una tradición existente⁵¹. Estudiosas

⁴⁹ CARON, C., *Thealogy*, en RUSSELL, L. M - J. S. CLARKSON, (eds.), *Op. Cit.*, 281.

⁵⁰ SMITH, A., *Our Spirituality is not for Sale*, en FINGER, R. H - K. SANDHAS, (eds.), *Op. Cit.*, 207.

⁵¹ ELLER, C., *Wicca/Neopaganism*, en RUSSELL, L. M - J. S. CLARKSON, (eds.), *Op. Cit.*, 314.

como Charlene Spretnak y Starhawk resucitaron la tradición *wicca* como una religión de unión con la tierra y la naturaleza, en donde no hay dicotomías entre espíritu y cuerpo, con formatos de culto libre y variado según los diversos grupos, ya que al no haber documentación precisa sobre esta tradición, se trata de recreaciones. Starhawk comenta que esta tradición se refiere más a mujeres de origen europeo y que las mujeres indígenas de otras latitudes han desarrollado otros rituales de culto a la Diosa con base a sus propias tradiciones⁵².

Corrientes de corte psicológico. Esta corriente puede ser de corte psicoanalítico, junguiano o esotérico. La idea de una transformación holística se considera como una forma de trascender los dualismos y de unirse a un ser colectivo y trascendental que cambiará el proceso social. El modelo junguiano contiene el peligro de la dicotomía al atribuir cualidades estereotipadas como femeninas a la *anima* considerada como principio femenino y características tomadas como masculinas al *animus* masculino. Las psicoterapeutas feministas junguianas han tratado de evitar este problema hablando de una multiplicidad de arquetipos y buscando el ejemplo de las diosas griegas de la Antigüedad⁵³. Naomi Goldenberg retoma la crítica a los arquetipos junguianos como un ejemplo de la separación cuerpo/mente y con la devaluación de lo corporal que tanto daño ha causado a la naturaleza y a las mujeres. Propone Goldenberg una recuperación de la corporalidad a través del énfasis en el cuerpo humano en el pensamiento de Freud y en el psicoanálisis, sin dejar de considerar el sexismo que también contiene la teoría freudiana⁵⁴.

Espiritualidad ecofeminista. Esta espiritualidad en su vertiente norteamericana se unió al culto de la Diosa y al mito del matriarcado prehistórico. Algunas de sus seguidoras reconocieron la conexión entre lo sagrado de la naturaleza y el valor de la sexualidad de las mujeres que las religiones patriarcales habían des-

⁵² STARHAWK, *Op. Cit.*, 264-268.

⁵³ SCHNEIDERS, *Op. Cit.*, 85-86.

⁵⁴ GOLDENBERG, N. R., *Archetypical Theory and the Separation of Mind and Body, Time Enough to Turn to Freud?*, en PLASKOW, J - C. P. CHRIST, (eds.), *Weaving the Visions, Patterns in Feminist Spirituality*, Harper, San Francisco 1989, 246-251.

preciado⁵⁵. Otras mujeres postcristianas no se unieron al culto de la Diosa propiamente dicho sino que a través de esta noción se liberaron del Dios patriarcal de la tradición bíblica. Ruether critica a aquellas feministas noratlánticas que no son conscientes de que, debido a sus patrones de consumo, contribuyen al deterioro del medio ambiente global y en el empobrecimiento de sus hermanas del Tercer Mundo⁵⁶. Las corrientes de espiritualidad ecofeminista en el Tercer Mundo están revalorando las religiones indígenas por todo lo que contienen de respeto y veneración de la tierra como fuente de vida y son críticas con las costumbres de esas tradiciones que sujetan a las mujeres en una posición de subordinación respecto a los hombres de la propia cultura.

4.4. Espiritualidad feminista cristiana

La espiritualidad feminista cristiana parte de la concientización de las mujeres de su situación de marginación y busca revalorizar las vidas de las mujeres dentro de la óptica del seguimiento de Jesús, en quien tiene su fundamento. Jesús con su vida y con sus palabras dio un mensaje igualitario y liberador para las mujeres, pero el problema es que las iglesias, con sus prácticas patriarcales y patriarcales, han oscurecido esta posición de Jesús, como afirma Schüssler Fiorenza:

(...) existía y existe una espiritualidad de auto-alienación, servicio, sumisión, abnegación, dependencia, descorporalización y colaboración-virtudes inculcadas mediante formas culturales de socialización, dirección espiritual y disciplinas ascéticas. Mediante la espiritualidad tradicional cristiana, las mujeres interiorizan tanto que no están hechas a imagen divina porque Dios no es Ella, sino Señor-Amo-Padre-Varón, como que pueden representar lo femenino divino si cumplen con su vocación cultural y religiosa de complementar al Otro⁵⁷.

⁵⁵ RUETHER, R. R., en: *Introduction*, en REUTHER, R. R., *Women Healing Earth...*, *Op. Cit.*, 4.

⁵⁶ *Ibid.*, 5.

⁵⁷ SCHÜSSLER, E., *Introducción*, *En camino por la senda de la Sabiduría*, en SCHÜSSLER, E - M. P. Aquino (eds.), *En el poder de la Sabiduría: espiritualidades feministas de lucha*, Concilium 288 (2000) 8. Schüssler Fiorenza escribe

La espiritualidad feminista cristiana se distingue de la espiritualidad feminista sin más, por su vinculación con la tradición cristiana, por su enraizamiento trinitario, por su articulación con una comunidad cristiana específica. La espiritualidad feminista cristiana es una espiritualidad abierta a los aportes del enfoque feminista, incluso en su vertiente del “culto a la Diosa”, pues le ayuda a expresar a la divinidad en forma femenina. La espiritualidad feminista cristiana conlleva dos aspectos: el intelectual que desarrolla sus fundamentos tanto en el campo feminista como en el teológico, así como el existencial de compromiso hacia un cambio de vida⁵⁸.

4.4.1. Definición y características

Catharina Halkes describe la espiritualidad feminista cristiana como una opción de liberación, la cual empieza cuando las mujeres toman conciencia de las estructuras que las limitan y oprimen y, reconocen en esta concientización, una respuesta a la voz del/de la Espíritu. A raíz del descubrimiento de la necesidad de la propia liberación muchas mujeres cristianas han caído en la cuenta de la opresión múltiple de las mujeres pobres marginadas por diversas causas, tales como el origen étnico.

La espiritualidad feminista cristiana según varias autoras tiene las siguientes características: 1) se basa en la reflexión de grupos de mujeres sobre las experiencias de sus propias vidas; 2) cuestiona los roles impuestos a las mujeres por la sociedad; 3) rechaza el dualismo y valora la corporeidad y la sexualidad de las mujeres; 4) respeta y defiende la naturaleza y se opone a los antropocentrismos; 4) celebra creando rituales participativos e incluyentes; 5) utiliza imágenes de mujeres para referirse a Dios y emplea un lenguaje inclusivo; 6) fomenta el discernimiento crítico sobre la propia acción; 7) es cristológica en un sentido liberador de resurrección y 8) crea colectividades de liderazgo

en inglés la palabra Dios como “G*d” que sus traductores han vertido al castellano como “D**s”.

⁵⁸ SCHÜSSLER, E., *Feminist Spirituality ...*, Op. Cit., en CHRIST, C. P - J. PLASKOW, *Womanspirit...*, Op. Cit., 147.

compartido como primicias de una sociedad con equidad en la línea del Evangelio⁵⁹.

4.4.2. Diversas corrientes de espiritualidad feminista cristiana

Hay que distinguir si una espiritualidad es feminista o si se trata de una “espiritualidad de mujeres”, ya que varias espiritualidades desarrolladas por mujeres tienen un enfoque de complementariedad que en realidad subsume las mujeres a los varones y las reduce a sus funciones biológicas y de crianza. También es anacrónico describir como espiritualidades feministas las intuiciones de mujeres de siglos anteriores al desarrollo de una conciencia propiamente feminista, aunque a estas mujeres se les puede considerar como antecesoras de las espiritualidades feministas.

Para algunas mujeres cristianas el sexismo existente en las iglesias es tan fuerte que sienten que ya no pueden pertenecer a la institución y se consideran postcristianas, como hemos tenido oportunidad de señalar; tal decisión la han tomado debido al maltrato que han sufrido por los ministros de las organizaciones eclesiósticas. Dentro de las mujeres católicas que han descubierto la espiritualidad feminista hay dos posiciones: una enraizada en su fe cristiana y su pertenencia a la comunidad de creyentes, y otra que consideran que la fe cristiana puede aportar luces para su acción a favor de las mujeres, pero que hacen sus propios rituales sin desligarse totalmente de las iglesias. Muchas de estas últimas fueron iniciadoras del movimiento Mujeres-Iglesia y continúan perteneciendo a él⁶⁰.

⁵⁹ HALKES, C., *Feminism and Spirituality*, Spirituality Today Vol. 40, No. 3 (1988), consultado en: <www.spiritualitytoday.org/spir2day/884033halkeshtml>, (consultado el 2 de noviembre de 2010); WINTER, M. T., *Feminist Women's Spirituality: Breaking New Ground in the Church*, en *The Church Women Want, Catholic Women in Dialogue*, Crossroad, Nueva York 2002, 24-27 y BEDFORD, N. E., *La porfía de la resurrección. Ensayos desde el feminismo teológico latinoamericano*, Kairós, Buenos Aires 2008, 85-86.

⁶⁰ SCHNEIDERS, *Op. Cit.*, 96-103.

Las diversas teologías feministas cristianas han desarrollado sus propias espiritualidades con características diferentes según los contextos en donde surgieron. Hay una interacción y enriquecimiento mutuo de las diversas espiritualidades, por ejemplo en el caso de la corriente ecofeminista que atraviesa varias de estas espiritualidades. El presente artículo menciona la espiritualidad feminista cristiana intercultural latinoamericana de liberación como un ejemplo de la espiritualidad feminista.

5. Espiritualidad feminista cristiana intercultural de liberación

Como ya se mencionó, toda teología feminista es una teología de liberación. Se puede afirmar que cada mujer, en diversos grados, ha sufrido opresión en su vida y es a través de la conciencia de dicha opresión que surge la conciencia feminista. Para aquellas mujeres que han desarrollado esta conciencia pero que quieren seguir siendo parte del cristianismo es importante la reflexión tanto sobre los elementos liberadores como sobre los elementos opresores de la propia tradición teológica. De ahí la relevancia de los enfoques de la teología de la liberación para una espiritualidad feminista cristiana, especialmente para su vertiente latinoamericana. En este sentido, aunque no es el motivo del presente artículo, hay que recordar que la teología de la liberación (en su variedad de expresiones teológicas y geográficas) ha sido una reflexión desde la fe vivida de los/as cristianos/as de países marginados de América Latina originalmente y, después de muchos otros países del Tercer Mundo, la cual tiene las siguientes características: 1) es una teología contextual que hace de la vida de los pobres y marginados el lugar teológico para su reflexión; 2) considera como base la experiencia de las personas, busca la plenitud y el bienestar de los “últimos de la sociedad” como parte de la utopía del Reino y de la voluntad de Dios para el mundo; 3) es una teología advocatoria y emancipatoria con un fuerte fundamento bíblico en el Éxodo, la denuncia de los profetas y el anuncio del Reino por Jesús; 4) es una teología de “acto segundo”, siendo “acto primero”, tanto la vivencia de opresión del pueblo, como de el acompañamiento de este pueblo sufriente de

parte de los/as teólogos/as que no forman parte de los/as marginados/as y 6) tiene como fundamento básico la opción por los pobres⁶¹.

5.2. Crítica a la teología de la liberación desde las teologías feministas

En los comienzos de la teología de la liberación las mujeres se unieron a los esfuerzos de los varones de crear conciencia sobre la situación de opresión de las grandes masas empobrecidas. Pronto las mujeres se dieron cuenta de dos realidades: una, que las mujeres de esos medios eran doble o triplemente oprimidas simplemente por el hecho de ser mujeres. Esta experiencia es la de habitar un mundo patriarcal en el que muchas mujeres latinoamericanas son triplemente oprimidas: por ser mujeres, por su origen étnico, y por su condición de pobreza; otra es que en la práctica algunos teólogos varones le restaban importancia a la situación de marginación de las mujeres; por ejemplo, Pilar Aquino menciona que un profesor de teología decía que: (...) *un lenguaje teológico que porta las preocupaciones sobre la exclusión patriarcal de las mujeres es un lenguaje limitado, parcial e irrelevante*⁶². Elina Vuola refuerza esta diferencia de percepción al señalar que: (...) *mientras que un teólogo de la liberación opta por alguien distinto a él mismo, una teóloga feminista casi por definición, se incluye a sí misma como un individuo entre aquellas personas por las que habla*⁶³. Vuola señala que existe todavía

⁶¹ Sobre esta temática la bibliografía es inmensa. Para hacerse de una visión general al respecto véase: GUTIÉRREZ, G., *Teología de la liberación, perspectivas*, Sígueme, Salamanca 1973; también, TAMAYO, J. J., *Teologías de la liberación*, en TAMAYO, J. J., (ed.) *Nuevo diccionario de Teología*, Trotta, Madrid 2005, 901-906. Una buena síntesis de las observaciones críticas que se le han hecho a la Teología de la Liberación se encuentra en: LEHMANN, K., (ed.), *Comisión Teológica Internacional: Teología de la liberación*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1978, 28; CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre algunos aspectos de la "teología de la liberación"*, Paulinas, México D. F., 1984; también la obra de GIBELLINI, R., *Op. Cit.*, 400-406.

⁶² AQUINO, M. P., *La teología feminista, horizonte de esperanza*, en TAMAYO, J. J - P.BOSCH, (eds), *Panorama de la teología latinoamericana. Cuando vida y pensamiento son inseparables*, Verbo Divino, Estella 2001, 104.

⁶³ VUOLA, *Op. Cit.*, 113.

un sexismo y un androcentrismo en los escritos de los teólogos de la liberación, sexismo que es aparente cuando se leen sus obras en lengua española, por ejemplo, ya que al traducirlos al inglés con frecuencia los traductores les “corrigen” el lenguaje sexista⁶⁴. Vuola asevera que la praxis en la teología feminista es más inclusiva y más específica que en la teología de la liberación⁶⁵.

5.3. Espiritualidad feminista cristiana latinoamericana intercultural

La espiritualidad en América Latina ha tomado varios derroteros en esta primera década del siglo XXI. Continúa siendo vigente la teología de la liberación, en una forma más crítica de algunas de sus carencias, por ejemplo una fue la ya mencionada de no haber tomado en cuenta la óptica de las mujeres y otra, fue aquella que simpatizaba con la necesidad de una revolución para la implantación del Reino. En el plano práctico, las comunidades eclesiales de base (CEBs), que surgieron a partir de los años setenta del siglo XX han sido un espacio privilegiado para vivir los principios de la teología de la liberación y, también para la vivencia de una espiritualidad feminista encarnada. En las CEBs, muchas mujeres han encontrado un entorno que les ha permitido descubrir la riqueza de la Biblia, decir su propia palabra y ser valoradas al trabajar para la comunidad. La espiritualidad feminista cristiana latinoamericana, vivida en las CEBs y en otras instancias eclesiales y comunitarias, integra las percepciones de las mujeres, ancladas en la experiencia. Sin embargo las mujeres latinoamericanas encuentran el sentido de sus vidas, tanto en la vivencia diaria de sus dobles y triples jornadas de trabajo, por medio de las cuales son el sostén de sus familias, como en la fiesta, que es signo de esperanza y rompimiento gozoso de esa cotidianeidad difícil. La espiritualidad feminista cristiana latinoamericana ha tenido un desarrollo continuo en las últimas décadas: hunde sus raíces en la teología latinoamericana de la liberación, en los movimientos de las mujeres, en el ecofeminismo, en la teología afrolatinamericana, en la teología india y en la teología feminista.

⁶⁴ *Ibíd.*, 112.

⁶⁵ *Ibíd.*, 111.

La interculturalidad es otro aspecto importante de la espiritualidad feminista latinoamericana. Una espiritualidad feminista intercultural es una espiritualidad que está en diálogo con culturas diferentes de la que ella surgió; es una espiritualidad que busca más allá de sus propias raíces culturales, es una espiritualidad que sabe que no tiene todas las respuestas, que la verdad está hecha con fragmentos de las verdades de todas/os. Una espiritualidad feminista intercultural por ser feminista está a favor de lo que hace crecer a todas las mujeres, no nada más a las del propio entorno cultural. Por ser intercultural reconoce que hay diferentes caminos de búsqueda de sentido, que hay diversas maneras de alimentar al propio espíritu. Esta espiritualidad feminista intercultural es crítica de instancias que, con el pretexto del respeto a las diferencias culturales, justifican prácticas opresivas para las mujeres. La interculturalidad tiende lazos a través de lo que podría separar a las mujeres de medios y orígenes muy diversos. No propone una *sororidad* (del latín, *soror*, hermana) fácil sino el camino arduo del mutuo conocimiento, la mutua comprensión, la mutua aceptación y la necesidad de volver a hacer el recorrido intercultural una y otra vez. Una espiritualidad feminista intercultural no se va por el camino expedito de la “importación” de elementos atractivos de diversas espiritualidades sino que reconoce el origen de las prácticas y rituales de diversas tradiciones religiosas, tanto las establecidas como las nativas de pueblos diversos. Si toma de estas prácticas para enriquecer su propia perspectiva espiritual, lo hace con gran solicitud y comprensión.

El enfoque intercultural en el aprecio de las diferencias hace que las estudiosas y las teólogas feministas intenten pisar con mucho cuidado este campo de la espiritualidad para no caer en generalizaciones o falsos universalismos. Existe el peligro que, con la excusa de ser interculturales, se caiga en el indigenismo o en el folclorismo. Es necesario que se haga la integración de elementos de otras religiones a la propia espiritualidad de forma respetuosa de las tradiciones de donde provienen, pues las mujeres de estas tradiciones con frecuencia se ofenden de una apropiación somera, sin mucha comprensión del real significado y con poca consideración a la tradición misma en sí. Una verdadera

espiritualidad feminista es intercultural y está en diálogo con los elementos religiosos de diversas culturas, no sólo para apropiarse de algunos de sus elementos para un enriquecimiento personal, sino para ir en el camino de una verdadera comprensión de los miembros de dichas culturas, especialmente de las mujeres para distinguir qué factores de su entorno las oprimen o cuáles contribuyen a su bienestar y a su liberación.

Además del respeto a la interculturalidad, otro reto para las investigadoras en espiritualidad feminista es hacer un trabajo de campo con mujeres de diversos grupos sociales para estudiar a fondo cuáles son las prácticas que alimentan su vida espiritual, qué es lo que da sentido a sus vidas, cómo interpretan su acción y su vida cotidiana en relación con sus creencias religiosas, tratando de ir más allá de las pertenencias convencionales a las iglesias. Estudios que atraviesen y comparen las percepciones de mujeres de diversas clases sociales y etnias ayudarán a relativizar los resultados y proveerán de una mayor riqueza.

CONCLUSIÓN

De este recorrido sobre la espiritualidad feminista cristiana se puede concluir que dicha espiritualidad surgió en el proceso de concientización reciente de las mujeres de la situación de opresión en que vivían. Esta concientización llegó a las mujeres que pertenecían a las iglesias y a las religiones establecidas, incluidas las iglesias cristianas de muchas denominaciones. Muchas de estas mujeres buscaron en su propia fuente religiosa elementos que les ayudaran en su proceso de liberación. Algunas no los encontraron y se separaron de sus comunidades de referencia, otras profundizaron en la Biblia y en los textos fundantes de sus religiones para extraer de ellos elementos liberadores.

Las espiritualidades que se desarrollaron siguieron pautas diferentes según la pertenencia a tradiciones religiosas o culturales. Estas espiritualidades feministas cristianas son realmente cristianas ya que las mujeres que las practican toman su inspiración en la vida y el mensaje de Jesús, se basan en la Biblia como texto fundante de sus creencias (si bien en una relectura crítica de ésta), se enlazan con la tradición espiritual del cristianismo, acep-

tan y viven el aspecto comunitario de la fe cristiana. Muchas de estas mujeres mantienen su pertenencia a sus iglesias de origen.

La espiritualidad feminista cristiana formula una tarea para la segunda década del siglo XXI: que la plena humanidad de las mujeres sea respetada a todos los niveles en este mundo, tarea que está todavía por completarse. Algunas contribuciones de la visión feminista a la espiritualidad cristiana son, entre otras, la relectura feminista de los temas tradicionales de dicha espiritualidad, la creación de nuevos rituales y prácticas más acordes con las inquietudes y preocupaciones de las mujeres y el enfoque intercultural que toma lo mejor de cada contexto y ayuda a aplicarlo a la propia realidad de cada mujer.

Una verdadera espiritualidad feminista cristiana se tomará en serio todo lo que sus términos engloban. Animará a las mujeres en sus vidas, dándoles sentido. Reivindicará la dignidad de las mujeres, promoverá un mundo de mayor justicia para ellas, sin dejarse atrapar por la lógica patriarcal de los dualismos ni de las imposiciones ni de la *fuga mundi*. Respetará a la ecología y a la tierra sin sacralizarla. Se inspirará en la Trinidad, Trinidad que no es dominación de un Dios varón todopoderoso, ni un triunvirato masculino, ni una incomprensibilidad fija y doctrinaria, sino una analogía del amor de Dios en términos humanos de relacionalidad, que es más significativa para las mujeres y para los hombres de nuestros tiempos. Reconocerá que a Dios nadie puede entenderle ni encerrarle en conceptos, sino que es inefable e inexplicable y que todo lenguaje sobre Dios es aproximativo e incompleto. Desde esta perspectiva, la espiritualidad feminista cristiana es un tema no sólo para las mujeres, sino para las iglesias y, por su capacidad de concientización y de cambio, para toda la humanidad.

P. FRANCISCO MERLOS ARROYO

(Homenaje)

Javier González Martínez

Higinio Corpus Escobedo

La Unión de Instituciones Teológicas Católicas en México (UIT-CAM), otorga la Medalla "Fray Pedro de la Peña, O.P", a docentes de teología que se han distinguido por su trayectoria en el ámbito de la enseñanza de la teología.

El 21 de octubre de 2010 fue entregado este reconocimiento al Dr. Francisco Merlos Arroyo y a la Dra. Bárbara Andrade.

Este escrito se refiere al Dr. Francisco Merlos, quien por muchos años fue docente en la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental, la Universidad Pontificia del México y una gran cantidad de centros de enseñanza de la teología a nivel de América Latina y el mundo.

En el contexto de ese homenaje, los autores de este texto quieren compartir algunas reflexiones que sirvan de estímulo para reconocer el valioso servicio que ha prestado a la Iglesia, así como el valor humano de este hombre que busca ser dócil al Espíritu en los tiempos actuales.

INTRODUCCIÓN:

"Entre el encuentro, el conflicto y la comunión"

Contentos de poder participar en este merecido homenaje al P. Merlos y agradecidos con él, queremos compartir algunas reflexiones que sirvan de estímulo para reconocer el valioso servicio que ha prestado a la Iglesia, así como el valor hu-

mano de este hombre que busca ser dócil al Espíritu en los tiempos actuales.

Durante algunos lustros, ha sido colaborador muy estimado en la escuela de Teología de la Universidad Intercontinental. Su integración en esta institución, ha sido de mucho valor para el estudio y docencia sobre temas de teología y pastoral. Dispuesto siempre a servir, su presencia profética la vimos en clases, cursos, conferencias, semanas de teología, asesorías, en la redacción de artículos para "VOCES", revista de Teología misionera de esta escuela, así como en los inicios de un diseño de posgrado en teología de la misión desde América Latina.

El alto nivel académico, la inspiración cristiana y la proyección social que se perciben en todas sus participaciones muestran una metódica y clara forma de entender y vivir el ideario de nuestra Universidad. Igualmente, su preocupación constante por encontrar formas adecuadas de pastoral, insertándose en una Iglesia peregrina y en constante búsqueda, ha motivado a nuestros estudiantes para estar atentos y abiertos al Espíritu que, por un lado muestra riqueza de sus dones, presentes en la diversidad de carismas y ministerios, y por el otro, el anhelo de comunión y unidad a la que estamos llamados.

Sin querer reducir la vida del P. Merlos a una lectura parcial, de encuentro y conflicto, queremos reconocer el anhelo divino de comunión que descubrimos en su vida y misión. Creemos que es este misterio escondido y el testimonio de su valor, lo que hace sea merecedor de reconocimiento para el bien de todos. De allí el título para estas reflexiones que en gran parte provienen del testimonio de su vida y de nuestra convivencia con él.

Como afirma el P. Merlos en un artículo para "Voces", los conflictos, originados por las diferencias, vienen junto con cualquier anhelo y trabajo que busca la comunión. Nuestra reflexión pretende adivinar los conflictos, que habrá tenido que asumir este hombre, al buscar ser mediador en el encuentro para la comunión. Nadie desconoce las grandes diferencias que existen entre la especulación teológica y la realidad pastoral; entre los signos, los significados y los valores culturales y cristianos; entre los valores evangélicos y valores religiosos, económicos; entre la fe y la vida, etc.

Nuestra apreciación, reconoce en el P. Merlos al hombre de comunión que sufre y asume los conflictos, originados en el encuentro de las diferencias, así como la apertura y docilidad a la acción del Espíritu a quien reconoce como creador de una diversidad que enriquece la unidad en verdadera comunión de vida en Dios.

1. UN HOMBRE QUE REALIZA EL ENCUENTRO ***“Unir sin confundir y distinguir sin separar”***

Adentrarse en el anhelo por unir e integrar lo que está disperso, creemos que es una clave necesaria para entender el servicio del P. Merlos. Servicio hoy tan anhelado por los interesados en la formación integral, el holismo, la globalidad; y a la vez, tan necesario y difícil en un tiempo de confusión, en donde es más fácil unir a manera de licuado que el de armar un rompecabezas. En este tiempo caracterizado por el individualismo y el fragmento, unir sin confundir y distinguir sin separar es un reto que el P. Merlos ha asumido y que ha buscado realizar trabajando los campos de la identidad, la comunión y la misión.

En una conferencia, que impartió en la escuela de Teología para comentar el documento de Aparecida, concluyó invitándonos a ser agentes de comunión: siendo *leales* a la fe vivida y proclamada por la Iglesia; *analíticos* ante los conflictos que se originan por las diferencias naturales, por el pecado, por desconocimiento o alejamiento de la Palabra de Dios; y sobre todo, a llenarnos de *amor y esperanza* para un compromiso serio con la Iglesia y el mundo. Creemos que esto bastaría para resumir no solamente la doctrina enseñada por el P. Merlos sino también el testimonio de su vida entre nosotros.

1.1 Encuentro con la Palabra de Dios.

El P. Merlos es un hombre que busca asiduamente estar contacto con la Palabra de Dios. Reconoce su importancia como alma de la Teología y como luz que ilumina la acción pastoral. En ella encuentra la forma de entrar en la comunión con Dios, en Jesucristo, para anunciarla y encarnarla de modo tal que haga posible la

comuni3n entre todos. Anunciada y encarnada en Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, la asume como fundamento, fuente y criterio de veracidad para una comuni3n real y verdadera con Dios y todos sus hijos que asume como hermanos.

No desconoce, sin embargo, la tentaci3n de servirse de la Palabra de Dios, en lugar de ponerse uno a la escucha y servicio de ella, para solucionar los conflictos propios del encuentro con los dem1s. Previene de la tentaci3n de manipularla para dominar y utilizar a los dem1s en beneficio propio, sin tener en cuenta el bien com1n. Se1ala que un verdadero cambio revolucionario se da cuando, iluminado y guiado por la Palabra de Dios, que se1ala la v1a del servicio y del amor, pasa de estructuras y situaciones de dominio y explotaci3n por las del servicio amoroso y desinteresado.

En la Palabra de Dios descubre la verdadera libertad y entra en el amor de Dios que es total, gratuito, libre y desinteresado. Siguiendo ese modelo divino busca la comuni3n con Dios y con todos mediante el servicio amoroso y no mediante el dominio o explotaci3n de los dem1s.

1.2 Encuentro de la Teolog1a y la pr1ctica pastoral

La uni3n vital que establece entre teolog1a y pastoral es otra tarea que realiza en busca de un encuentro efectivo para la comuni3n con Dios y los hermanos, especialmente con los m1s pobres y desamparados. Por un lado, se1ala que el servicio del pastor sin una s3lida formaci3n teol3gica carece de identidad y rumbo; y por el otro, que el servicio del te3logo sin una seria formaci3n pastoral se priva del sentido hist3rico capaz de "aterrizar", en modo eficaz, la salvaci3n de Dios en la vida, aqu1 y ahora.

La Palabra de Dios encarnada en Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, muestra la necesidad del encuentro con Dios y del encuentro con el hombre. No desconoce, sin embargo, el proceso hist3rico en la vida de la Iglesia que pone, frecuentemente, ciertos acentos para una reflexi3n teol3gica demasiado alejada y desencarnada de la vida concreta del creyente, as1 como tampoco la insistencia en un compromiso, concreto e inmediato,

que lleva, en ocasiones, a una visión reducida tanto de la situación del ser humano como del mensaje cristiano.

El P. Merlos en la formación teológica y pastoral, que se alimentan y necesitan recíprocamente, busca encontrarse en la unidad con Dios y con los seres humanos; así como para adquirir una capacitación para ser mediador y agente de comunión.

1.3 Encuentro del discípulo y el maestro

Para lograr esa formación y capacitación, el P. Merlos ve necesario tener actitud de aprendizaje y actitud para transmitir una experiencia. Discípulo y maestro que se encuentran en unidad. Reconoce que como persona y como Iglesia debemos estar dispuestos para aprender y ser evangelizados, del mismo modo que buscar estar capacitados para dar razón de nuestra fe y esperanza en modo inteligible y creíble. Tanto una como la otra requiere de la reciprocidad en la unidad.

Ambas son necesarias, pero, es primordial una actitud de apertura al Maestro y al Espíritu, tanto como a los demás, para dejarse guiar en el ingreso a una comunidad de discípulos donde sean evangelizados y aprendan cómo evangelizar siguiendo las huellas de Jesús.

Una sólida y permanente formación es fuente de alimento, orientación e inspiración para la actividad pastoral y para acoger la Palabra de Dios que convoca, evangeliza y forma comunidad de vida divina y humana. Es dentro de esta comunidad histórica donde se hace visible la familia universal de los hijos de Dios dentro de una fraternidad humana en la historia. Es también aquí donde el mismo Espíritu de Dios muestra a Cristo y donde se descubre al Buen Pastor que no solamente “conduce y enseña” sino que salva en comunidad, e impulsa, con “*perresía*” (valor, fuerza), para dar una respuesta coherente en el servicio a sus hermanos.

1.4 Encuentro del pastor y el ser humano

Si la teología nos lleva al encuentro y comunión con Dios, la pastoral lleva a tener encuentro y comunión con los seres humanos.

La visión antropológica está presente en la mente y corazón del P. Merlos, no solamente como destinatarios de un mensaje sino como el origen de la pregunta que conviene escuchar y entender antes de hacer la propuesta del mensaje.

El encuentro del pastor con la palabra del hombre requiere la misma actitud que tiene con la Palabra de Dios. Atención, Escucha y Acogida amorosa del otro para poder entender la forma como enfrenta los perennes interrogantes del ser humano y para poder discernir la forma adecuada y creíble que habrá de darse en la propuesta evangélica.

En este encuentro con el hombre es necesario subrayar la importancia que pone el P. Merlos en el encuentro con las demás ciencias en busca de un conocimiento más completo e interdisciplinar. Recurrir al conocimiento de otras ciencias aporta una visión más especializada en un diagnóstico y conocimiento verdaderos de la realidad. Basta ver sus artículos para caer en la cuenta de la importancia que le da al contexto histórico, socio cultural y a las visiones de la antropología, teología y pastoral en la exposición de los temas que desarrolla.

1.5 Encuentro del ser humano y la Cultura

Para la práctica pastoral y su reflexión teológica es necesario entender la importancia de la cultura en la vida del ser humano. Hoy, más que antes, somos conscientes de la diversidad cultural y de la importancia de ésta en la identidad, relaciones y proyección de los seres humanos. El lenguaje de la cultura ha de ser comprendido y utilizado en la práctica pastoral si busca la comunión vital con el otro. Reconoce que es la cultura la que conforma la vida profunda del ser humano. Fruto de cultura, el ser humano la asume y recrea para identificarse y desarrollarse dentro de ese ámbito.

El tema de la cultura, tan favorecido en nuestros días, El P. Merlos incansablemente lo aborda en busca de una verdadera inculturación de mensaje y de un encuentro profundo con el ser humano. Es difícil que se dé un encuentro vital con el ser humano si se deja de lado la cultura.

El tema de la historia y de la encarnación son puntos de referencia que el P. Merlos señala en orden a tomar en cuenta la inmanencia y trascendencia de la vida teologal y la práctica pastoral desde una realidad cultural perfectamente identificada, pero con un dinamismo escatológico. El encuentro del Pastor con el ser humano es difícil que se dé efectivamente si no es en términos de la cultura.

Muchos de los esfuerzos de inserción e inculturación fracasaron, en gran parte, por no haber logrado el encuentro entre la novedad de las formas, métodos y expresiones que requiere la Nueva Evangelización y la inculturación del Evangelio.

1.6 Encuentro del los signos, significados y valores culturales

La cultura, entendida como signos, significados y valores compartidos por una comunidad, requiere que sea comprendida en unidad y que se busque el encuentro del signo con el significado y de éstos con el valor cultural que tiene relación con la vida plena entendida desde esa cultura.

El P. Merlos analiza esta separación e invita a buscar ese encuentro para que la acción pastoral sea inculturada, significativa y transformante. Invita a evitar el *arqueologismo* que revive signos sin conocer el significado que tuvo y el valor que significó. También dice que habrá que evitar el *folcklorismo* y el catolicismo *social* que se queda en la expresión, significado social y hasta religioso pero que no cala en lo fundamental.

2. UN HOMBRE QUE ASUME EL CONFLICTO

El conflicto, que causa incomodidad a quien lo padece y a quien sufre sus consecuencias, aunque puede verse como una fuerza destructora, el P. Merlos nos muestra cómo revela la vocación de la persona al “buen combate” y a “conservar la fe” a la que responde en medio de numerosos retos que enfrenta para poder sobrevivir y realizarse como ser humano. Por la fuerza del Espíritu Santo, autor de la comunión, pero también de la diversidad en la vida y misión de la Iglesia, al buscar la comunión no elimina los

conflictos causados por las diferencias que son complementarias y condición para una mayor comunión. Es el Espíritu el que nos coloca en el camino del conflicto pero no quiere que seamos enemigos de nadie.

Tomando el conflicto como obra del Espíritu que nos lleva al encuentro, el encuentro a las diferencias que lo generan, se ve más allá y se soporta como camino para la riqueza y complementariedad que se da en una comunión en el Espíritu.

El P. Merlos, hombre que sobre todo después del Concilio Vaticano II ha buscado el encuentro, como brevemente hemos visto más arriba, no ha podido escapar a los conflictos que ha asumido en orden a la comunión.

2.1 La Letra y el Espíritu del Concilio

Como teólogo y pastor, después de la Palabra de Dios, creo que el espíritu y la letra de los documentos del Vaticano II han sido orientación y guía en la reflexión teológica y en la práctica pastoral de los trabajos del P. Merlos.

Después del Vaticano II muchos teólogos y pastores se fueron por el espíritu conciliar olvidándose de los documentos. Hoy a casi 50 años del Concilio se constata lo lejos que estamos de realizar el verdadero espíritu del Concilio. Sin embargo, hubo hombres que estuvieron en el centro del conflicto por haber buscado el encuentro entre la letra y la unidad del espíritu conciliar. Se dieron conflictos por el Concilio y no a causa del Concilio. Para algunos era necesario acabar con lo pasado e iniciar nuevamente todo; para otros, sin embargo, una lenta y muy paciente transformación requería de un trabajo duro y constante.

2.2 Dios, Jesucristo, Iglesia y Reino

Aclarar la íntima relación que existe entre Dios, Jesucristo, la Iglesia y el Reino ha sido causa de muchos conflictos. No falta quienes identifican y confunden la Iglesia con el Reino, El Reino con la divinidad, a Dios con un Absoluto sin rostro, a Jesucristo como uno de los profetas, etc.. Algunos otros, buscando el diálogo interreligioso, separan a Jesucristo de un Dios que ven como ab-

soluto pero sin rostro, o bien separan a Jesucristo de la Iglesia e incluso de la Acción del Espíritu. Nuevamente aquí el P. Merlos busca unir sin confundir y distingue sin separar. La identidad verdadera evita la confusión.

2.3 Dios, Iglesia y Mundo

El poder y las autoridad, en el magisterio y jerarquía, usados para el dominio y fuerza puramente terrenal; así como la denuncia profética y evangélica, de identidad y servicio, no dejan de crear conflictos en una iglesia que históricamente tuvo actitudes arrogantes por considerarse sobre el mundo, descalificadoras cuando sentía que estaba contra el mundo o el mundo en contra de ella, indiferentes cuando encerrada en una burbuja creía que podía vivir fuera del mundo, o de competencia al querer ubicar frente al mundo.

El P. Merlos consciente de que la Iglesia se forma con gentes del mundo, vive en el mundo, actúa en el mundo y existe para el mundo habrá tenido que enfrentar conflictos a causa de esas diferencias con los demás.

2.4 La Iglesia y su misión

Siguiendo *Gaudium et Spes* (1-10) el P. Merlos nos da las claves para poder tener una interpretación teológica sobre su misión en el mundo: Solidaridad, Diálogo, Discernimiento y Servicio en nombre del Evangelio.

El mundo como constitutivo de la existencia humana y de la misión de la Iglesia presenta también retos y conflictos al querer aprender a estar en el mundo, al querer amarlo como una herencia que hemos recibido, al darnos cuenta que nos seduce no siempre para que tengamos vida en abundancia y al que hay que criticar proféticamente. Un reto muy importante se nos presenta para poder caminar al ritmo de él.

Las Inquisiciones, censuras, cruzadas, *fuga mundi*, evasiones, condenas, moralismos, persecuciones...y demás cosas que encontramos en la historia se deben sin duda no solamente al mal existente en el mundo sino a la interpretación equivocada de la

Palabra de Dios y por no tomar al mundo como el espacio, el interlocutor y el destinatario del Evangelio.

3. UN HOMBRE QUE BUSCA LA COMUNIÓN

El P. Merlos, como teólogo, se ha adentrado en el misterio de Dios que se revela al ser humano en su identidad y vida. Auto-comunicándose en un misterio de amor, que crea comunión, de las tres divinas personas, en perfecta unidad, revela al ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios, su identidad humana que se le hace posible entender gracias a la luz de la revelación que Dios hace de sí mismo. Entiende que es un ser creado en comunión y para la comunión que descubre como fruto del amor de Dios y cuya imagen es él.

Por el pecado, aunque anhela la comunión, tiende a la división, competencia, separación y dominio del otro, desfigurando así la imagen de Dios. La voluntad y el amor de Dios, sin embargo, es fiel y leal, por eso, de muchas maneras sigue enviando su Palabra que no vuelve a Él sin dar frutos. En Cristo verdadero Dios y verdadero hombre envía su Palabra definitiva que se encarna y restablece en la imagen de Cristo se imagen divina en una forma más admirable por la acción del Espíritu Santo que realiza la comunión.

En Cristo se da el encuentro, e conflicto y la comunión a la que el Espíritu convoca para hacer discípulos que sean evangelizados y para enviarlos a evangelizar con el fin de que la comunión sea universal, el Reino se haga presente en todo el mundo y se forme una familia humana en donde se reconozca a Dios como Padre y a todos los seres humanos como sus hermanos, sin distinción de cultura, raza o nación.

Se sigue todo el proceso evangelizador para reconocer que Dios misericordiosamente nos ama y quiere entrar en comunión con cada uno y con todos. La comunión aparece así como el origen y fin de nuestro encuentro y comunión con Cristo verdadero mediador y misionero del Padre que ahora por su Espíritu que vive en la comunidad crea esa comunión y restablece la imagen de Dios en nosotros.

Esta visión ayuda al Pastor para buscar ante todo vivir en comunión. El Espíritu ante todo convoca para entrar en comunión con otras personas que teniendo la misma fe, el mismo amor y el mismo culto anhelan dejarse evangelizar para poder ser discípulos. La Iglesia es la que evangeliza y dejarse guiar por el Espíritu para ser evangelizados, es el principio de la misión. Sin identidad y sin ser evangelizados no es posible evangelizar a otros.

Pudiera pensarse que la comunidad es necesaria solamente como estructura de enseñanza y aprendizaje teóricos. Ser evangelizado no significa tener solamente conocimientos. Nuestra reflexión quiere señalar que lo más importante de la comunidad es la misma vida de comunidad vivida como experiencia de amor y comunión de vida divina y humana que capacita al hombre para entrar en comunión con Dios y con los demás. Me atrevería a pensar que esta experiencia de vida en comunión es lo que habría que fortalecer en la formación de mediadores para que no solamente enseñen y conduzcan a una realidad, sabida pero no experimentada, sino que la realicen verdaderamente.

También la comunidad es la que envía a evangelizar. No para anunciar el kerigma de la salvación en Cristo sino para desbordar el amor que recibido de Dios quiere que todos gocen de ese amor y misericordia en comunión de vida. No solamente para hacer prosélitos sino para que en el encuentro, conflicto y comunión podamos crecer en el conocimiento y en la comunión con Dios y con todos.

La vida en comunión, no solamente efectiva sino también efectiva, seguirá siendo el signo más fuerte del discipulado y de la misión. Frases tan conocidas y repetidas siguen teniendo su vigencia: *En esto conocerán que son mis discípulos... Viendo vuestras buenas obras glorifiquen al Padre...etc*

La Iglesia como sacramento de la comunión trinitaria, de la mediación salvífica realizada en Cristo, está llamada antes que nada a dejarse evangelizar ante todo por una vida en comunión. El mundo espera el testimonio de una comunidad de amor abierta a todos pero ubicada y reconocida. El Papa y los obispos, los obispos y su presbiterio, los presbíteros y su consejo parroquial,

el consejo parroquial y las familias, las familias y todos sus integrantes. Comunidades de fe, amor y culto que por el amor que experimentan en la comunión de vida, se extienden sin fronteras hasta el fin del mundo.

CONCLUSIÓN

“La mediación salvífica universal de Dios en la historia”

Teólogo, Pastor y Misionero definen al P. Merlos. Otra palabra para entender lo que es la misión es: mediación. Dios se revela a través de mediaciones: Su Palabra Creadora, Su Palabra Encarnada, El hombre, su imagen y semejanza, Comunidad, la misión etc.

La mediación es entre Dios, los hombres y su creación.

El P. Merlos es un verdadero misionero porque es un mediador entre Dios (teólogo) y los hombres (Pastor) que realiza los encuentros, asume los conflictos y busca la mediación (misionero) para la comunión.

Cimentada en Dios y cimentada en el hombre perfecto (Cristo) esta comunión realiza la salvación que es una verdadera liberación que convierte el conflicto destructor en una oportunidad de lucha y vida. Siendo verdadera su dimensión es universal y su aplicación es concreta en este momento de la historia.

Queremos concluir agradeciendo a Dios por el don del P. Merlos y rendirle homenaje por su respuesta generosa y en pobreza que con valor lo anima ser fiel a Dios en su llamado de teólogo, Pastor y misionero.

**LA AYUDA ESPIRITUAL Y PSICOLÓGICA
EN LAS CATÁSTROFES NATURALES
A propósito del terremoto y el tsunami
japonés del 11 de Marzo de 2011**

***Una relectura desde la
Espiritualidad Misionera***

Marco Antonio de la Rosa Ruiz Esparza

Este interesante artículo, además de contemplar las cuestiones obvias que conllevan este tipo de tragedias (amenaza a la vida, hacer frente a la muerte de los seres queridos, pérdida de fuentes de ingresos, pérdidas materiales, etc.), contempla los elementos por los que esta tragedia tiene una singular significación que se entiende desde la perspectiva de la cultura japonesa, como por ejemplo que las personas fueron sepultadas sin ser hornadas previamente a su sepultura, según lo acostumbra la cultura japonesa.

La grave situación de los supervivientes es la de “los vivos que envidian a los que han muerto”, como lo ha escuchado de otras personas el autor de este artículo.

Con el auxilio y la rehabilitación, esta realidad profundamente humana tiende a ser olvidada. Aunque necesitan cosas materiales, lo más importante para ellos es la fortaleza y el valor para afrontar la situación que parece haber destrozado todas sus perspectivas de futuro. Las víctimas necesitarán que se les escuche y se les consuele, así como personas que puedan sintonizar y solidarizarse con ellos. Los supervivientes de las catástrofes naturales y humanas necesitan ayuda material y espiritual y para lo segundo el autor plantea una serie de diferentes acercamientos

que pueden ser de gran ayuda, entre los que se destaca el “viaje interior” y el cultivo de la “resiliencia”.

Finalmente se pregunta cómo un misionero debiera responder ante este tipo de situaciones.

Las catástrofes y los conflictos son sucesos extraordinarios y terribles que amenazan la existencia y que escapan al control de los individuos que han de afrontarlos. Destruyen edificios, causan muchas heridas y trastornan la estabilidad psíquica de los supervivientes. Tres son las razones que provocan este trastorno. En primer lugar, el mismo suceso es terrible y amenaza la vida. En segundo lugar, los supervivientes han de hacer frente a la muerte de sus seres queridos y a la pérdida de sus propiedades. Y, finalmente, se pierden las fuentes de ingresos y quienes sobreviven tienen que luchar para satisfacer sus necesidades más elementales. También aparece la angustia de no tener un suelo firme bajo sus pies¹.

Miles de personas fueron enterradas sin los mínimos honores que toda cultura reserva para sus muertos. No se enterraron individualmente, sino en fosas comunes y muchos no pueden ser conocidos ni tampoco identificados por sus familiares más cercanos. En muchos casos no hubo nadie que les honrara o identificara, porque familias enteras fueron aniquiladas con sus casas y sus pertenencias.

La pérdida irreparable de los seres queridos ha dejado un profundo dolor, angustia, desesperación y terribles traumas entre los supervivientes. La grave situación de los supervivientes es la de “los vivos que envidian a los que han muerto”, como lo he escuchado de otras personas. La magnitud de la tragedia debe medirse también por los miles de personas y familias que se han visto obligadas a desplazarse.

Con la desaparición de sus seres queridos y sus medios de vida, como sus barcos, hechos añicos y barridos por el remolino del

¹ GRÜN A., *Transforma tu angustia. Impulsos espirituales para vencer tus miedos*, Sal Terrae, Santander 2008, 73.

tsunami, los supervivientes afronta un negro futuro con escasas perspectivas. Al tiempo que honramos a los muertos y somos solidarios con los angustiados supervivientes, hemos de pensar aquí una ocasión para repensar radicalmente la estructura de nuestro mundo y nuestras sociedades, su relación con la naturaleza, su modelo de desarrollo, sus elecciones y sus prioridades.

1. LAS DIMENSIONES HUMANAS DEL DESASTRE

La pérdida de tantos seres queridos y, en muchos casos, la aniquilación de familias enteras han dejado a las víctimas inconsolablemente apesadumbradas. Les han sido arrebatados sus seres queridos en apenas unos segundos, y al verlos desaparecer para jamás volver a verlos de nuevo ha dejado un profundo trauma en los supervivientes. Muchos pescadores no sólo han perdido sus barcas, sino también a sus niños, los jóvenes árboles humanos, la seguridad para su vida y su ancianidad.

Con el auxilio y la rehabilitación, esta realidad profundamente humana tiende a ser olvidada. Aunque necesitan cosas materiales, lo más importante para ellos es la fortaleza y el valor para afrontar la situación que parece haber destrozado todas sus perspectivas de futuro. Las víctimas necesitarán que se les escuche y se les consuele, así como personas que puedan sintonizar y solidarizarse con ellos. Muchos se encuentran aún en campos de ayuda, pues han perdido sus casas totalmente y no tienen ningún lugar adonde ir ni nadie a quien recurrir. Tenemos ante nosotros personas que se vieron privadas de la oportunidad de hacer duelo por sus muertos y de enterrarles, por lo que llevan en sí mismas un profundo sentimiento de culpabilidad. El dinero no puede resolver todos los problemas humanos. No hay lugar donde esta verdad sea más evidente actualmente que entre las víctimas del tsunami. Se trata de algo de lo que los generosos donantes extranjeros y autóctonos tendrían que darse cuenta.

El suministro de alimento, vestido y refugio es solamente una respuesta a una pequeña parte de la tragedia, mientras que la mayor parte de ella seguirá rondando a las víctimas durante mucho tiempo. Cuando a alguna madre, nos cuenta una persona,

intentaba mantener fuertemente cogida la mano de su hijo y ve la futilidad de sus esfuerzos cuando las aguas rugientes las arrebató de su abrazo, el sentido de pérdida, de vacío y de profundo dolor de esta madre no puede solucionarlo ninguna obra de beneficencia. El estar en campos de ayuda con más gente puede protegerles durante algún tiempo del impacto humano de esta tragedia, pero en cuanto salgan, la magnitud de la pérdida caerá sobre ellos de forma aplastante.

Al hablar de la dimensión humana, me gustaría mencionar también el sentimiento general de miedo que se ha apoderado de las víctimas. Durante siglos y milenios, los pescadores han desafiado a los mares y sabían cómo manejarse en ellos cuando se encrespaban. Se quedaron fuera de sí frente al tsunami del 11 de Marzo, y se quedaron indefensos como los demás cuando la furia de las olas volcó camiones y coches en la playa y los zarandeaba como si fueran juguetitos. Se ven ahora a pescadores sentados en la playa mirando al mar que los defraudó y reparando, en ocasiones, las redes liadas que lograron salvar. Por primera vez en su memoria, los pescadores tienen miedo al mar, al mar que consideraban la fuente de su medio de vida y como elemento definidor de su personalidad. El desastre les ha hecho mirar al mar con una luz diferente².

La angustia³ ante el futuro, es una angustia que hoy está muy extendida. Las noticias que se producen casi a diario en todo el mundo les dan a entender de continuo cómo las catástrofes destruyen en poco tiempo lo que se había construido con mucho trabajo, de modo que ya no queda nada, y sienten que la capa de hielo sobre la que ellas mismas se mueven es muy delgada. Entre nosotros, las angustias por el futuro suelen caracterizarse por escenarios horribles y catastróficos imaginarios: muchas personas se imaginan con precisión las inundaciones, las guerras atómicas, los actos de terrorismo y los atentados que se producirán

² WILFRED, F., *Un homenaje para quienes han muerto y una advertencia para los que viven: para asumir el tsunami*, CONCILIUM 309 (2005) 143-146.

³ El miedo y la angustia son parte de la "respuesta total del individuo a una crisis" y son fenómenos naturales de defensa, útiles y necesarios. Citado por SZENTMÁRTONI, M., *Psicología de la experiencia de Dios*, Mensajero, Bilbao 2002, 36.

en los próximos años. Están convencidas de que sus fantasías se harán realidad. No sólo sienten angustia, sino que además infunden en otros un sentido de angustia frente al futuro.⁴

La manifestación de la inestabilidad psíquica provocada por las catástrofes o los conflictos se hace patente en la perturbación de las funciones psíquicas. Además, las catástrofes también afectan físicamente a la gente. Algunos de los síntomas comunes son el sentimiento de conmoción, el constante* (e involuntario) recuerdo del suceso, las pesadillas, los problemas de concentración, la ansiedad y un estado de alerta permanente y de inseguridad. Otros síntomas son una profunda tristeza, una intensa sensación de vacío, el encerramiento en sí mismo o la reticencia a la relación con los demás, la evitación de aquellas cosas relacionadas con el suceso y un enorme sentimiento de desesperación.

Las investigaciones nos muestran que hay ciertos grupos que necesitan una atención especial: los niños, las mujeres, los minusválidos y los ancianos. Los niños requieren una atención especial porque aún no han desarrollado la capacidad de expresar sus sentimientos y sus problemas. También tienen reacciones psíquicas muy peculiares frente a las catástrofes o los conflictos que muchos adultos no consiguen entender, como, por ejemplo, el deseo de estar siempre cerca de sus seres queridos o el sentimiento de que ellos son la causa del suceso. A veces los adultos no prestan la suficiente atención a estas reacciones pensando que sus hijos están bien o que sólo se hacen más dependientes. Ahora bien, en las catástrofes y los conflictos los niños sufren el doble que los adultos. Las mujeres y las madres también necesitan ayuda porque a menudo han de desempeñar tanto el rol de ser el sostén de la familia como el de ejercer de madre.

Aunque una catástrofe o un conflicto pueden provocar el mismo impacto psicológico, no obstante se diferencian entre sí. Las catástrofes son causadas por la naturaleza, mientras que el conflicto es el resultado de la acción humana. Además, una y otro tienen procesos diferentes y se diferencian por su fundamento situacional.

⁴ Ibid., 97-98.

Ahora que se han atendido las necesidades urgentes como comida, ropa y la construcción de lugares adecuados para albergarlos; ahora se ve la necesidad de atender el bienestar psíquico de los supervivientes. Fue precisamente al comenzar a estabilizarse la situación cuando los supervivientes comenzaron a darse cuenta y a pensar en sus pérdidas: los miembros de la familia que habían muerto o estaban desaparecidos, las casas o las propiedades que se habían destruido y la pérdida de sus ingresos. La incapacidad de controlar estos aspectos es la causa de una escalada de problemas psíquicos que pueden desembocar en desórdenes mentales si no se ofrece un tratamiento adecuado o no se dispone de éste. El estar desplazado es en sí mismo otro complejo problema, esto se ve con más con los desplazados de Fukushima por causa de la radiación nuclear. Los problemas mentales van desde el simple estrés hasta la psicosis severa. El estrés se acrecienta debido a la incertidumbre sobre el futuro. Algunas personas se sienten paralizadas también cuando deben dar un paso que las introducirá en una nueva etapa de su vida. Los psicólogos han comprobado que tales inhibiciones pueden llevar ocasionalmente incluso a parálisis corporales. Esas personas ya no son realmente capaces de ponerse en pie. Dado que la persona no reconoce la angustia que siente ante el paso siguiente, el cuerpo somatiza esa ansiedad y se niega a levantarse⁵.

Lo nuevo también puede causar angustia. Actualmente, el deseo de innovación ha dado paso a la angustia ante lo incierto. Es frecuente que la reestructuración de una empresa suscite, sobre todo, temores. Se trata de la posibilidad de perder el puesto de trabajo. Como enseña la experiencia, se introduce lo nuevo a costa de los antiguos colaboradores y sin consideración para los damnificados. Nuevos caminos, nuevos métodos y nuevos productos... causan angustia⁶.

La angustia ante la posibilidad de ser abandonados y de que nos dejen solos es una angustia, que hunde sus raíces en la infancia. En estos momentos muchos niños de los albergues están

⁵ Ibid., 31.

⁶ Ibid., 21.

experimentando este sentimiento de angustia, pues se han quedado huérfanos⁷.

Yo me he encontrado que hay gente que muestra una increíble capacidad de crecimiento en medio de su sufrimiento. Se distinguen por su capacidad de resistencia y por tener un fuerte sentido de cuál es el fin o la finalidad de la vida. Hay investigaciones que han puesto de manifiesto que estos individuos tan resistentes adquieren, a menudo, la fuerza de la religión, su fe o la espiritualidad en general. O también se debe que la estabilidad individual procede de las propias respuestas que la gente se da sobre la cuestión de sentido o finalidad de su existencia. La gente no sólo intenta comprender lo que ocurre, sino también su por qué. Para dar una posible respuesta a esta cuestión las personas utilizan los recursos religiosos que poseen u otros valores espirituales. Aquellos individuos que pueden dar o encontrar un sentido a su sufrimiento, su tragedia o su trauma, poseen una mejor condición psicológica (con menos depresión y niveles de ansiedad) y física que aquellos que no pueden lograrlo. La fe es saber que la persona, aun en la situación más difícil, puede aguantar porque él o ella no están solos. La gente resistente utiliza su fe para mantener el sentido de la vida y poder resolver así la más desgarradora experiencia de su existencia.

A partir de lo que hemos dicho podemos descubrir la existencia de varias fases o etapas en la recuperación de las catástrofes:

- 1) El desplazamiento de las personas hacia campamentos de desplazados, lo que implica una extirpación de su ambiente, su casa y su comunidad anterior.
- 2) La pérdida de sus seres queridos y de propiedades. Las mujeres enviudan y los niños quedan huérfanos.
- 3) Heridas físicas y psíquicas, como, por ejemplo, la minusvalía permanente, a causa de estas heridas la vida no puede seguir siendo la misma tras las catástrofes o los conflictos.
- 4) La aparición de capacidades de resistencia en alguna de las víctimas de las catástrofes o los conflictos. Por esta ra-

⁷ *Ibíd.*, 54.

zón podemos individuar aquellos factores positivos que hacen que una persona sea más resistente o fuerte frente a otras. Está claro que la fe y los valores espirituales son fuente de resistencia.

Hay muchas maneras de ayudar: directa e indirectamente, pero no de manera selectiva (como, por ejemplo, optar por ayudar solamente a los grupos de la misma religión). La ayuda se debe dar con sinceridad, sin esperar ninguna recompensa. Cualquier tipo de asistencia ha de comprender la cultura local, establecer una buena cooperación con los autóctonos y elaborar una buena planificación (evitando la precipitación, como ya ha sucedido con los voluntarios de la diócesis de Sapporo y teniendo en cuenta que los programas sean realmente sostenibles, lo que con la ayuda del encargado de *Caritas* de Asia, Delegado Apostólico de Sapporo y actual Obispo residente de la diócesis de Niigata, se piensa lograr hacer.

En conclusión, los supervivientes de las catástrofes naturales y humanas necesitan ayuda material y espiritual. Mientras que algunos tienen una buena capacidad de resistencia psicológica para recuperarse de esos sucesos traumáticos, hay otros muchos que carecen de ella. Las comunidades y organizaciones religiosas pueden prestar un gran servicio a esta gente necesitada, como es *Caritas Japan*.⁸

2. FRENTE A LA MUERTE EN MASA

Los sucesos que implican la muerte en masa suscitan más cuestiones que las que se han suscitado ya por el simple hecho de la mortalidad humana. Sus causas absorben y alteran tanto como puede hacerlo el hecho de la muerte en sí misma. Aparte de la tragedia de numerosas vidas que se ven truncadas abruptamente, los efectos a largo plazo sobre la comunidad o sociedad que atestigua esa muerte son efectos verdaderamente incalculables.

No podemos igualar la muerte por violencia humana, la muerte por genocidio, la muerte por enfermedad y la muerte por

⁸ MANGUNSONG, F., *Las mujeres y los niños ante los conflictos sociales y las catástrofes en Indonesia*, CONCILIUM 323 (2007) 794, 796-797, 799-800.

desastres naturales. No obstante, aunque la muerte en masa producida por la violencia humana tenga en sí una nota especial, vemos que la muerte producida por las calamidades naturales no deja de tener un elemento de responsabilidad humana. Esto ocurre mucho más en unas situaciones que en otras. Aunque la muerte por desastres naturales, como las inundaciones o los terremotos, pueda parecer que es una excepción como anomalías de la naturaleza, sin embargo en el mundo de hoy –al menos difícilmente habrá una situación tal en que no intervenga un fallo humano. Ese fallo podrá ser el que obligue a la gente a vivir en condiciones que los hace vulnerables a los efectos de la inundación (como sucede en Bangladesh), o de los tifones y los terremotos (como sucede en Filipinas). O podrá ser que la ayuda que pudiera proporcionarse no llega por los embrollos humanos o –peor aún– por los intereses creados, sean económicos o políticos o étnicos. O podrá ser que la negligente explotación del medio ambiente tenga su parte de culpa en las causas del desastre natural.⁹

2.1 La lamentación y la muerte masiva

La muerte es lo inasimilable para la vida. Para el yo viviente representa la amenaza de la nada: la negación que cuestiona el ser y se interpone como interrogante último entre el hombre y Dios. Cuando la muerte es masiva, intensifica su ensombrecimiento del horizonte total y reagrupa a la comunidad, cuestionada en su raíz por la oscuridad impenetrable y siempre retornante del mal. De ahí la necesidad de la descarga emocional, del esfuerzo por la reconstrucción del sentido y de la búsqueda de nuevos caminos para la vida.

El *duelo* tiene ahí su lugar y cumple su importante función. Función que, incluso en nuestro mundo secular, incluye de ordinario, por la radicalidad del choque que provoca, una remisión a lo religioso. En todo caso, dentro de las comunidades creyentes, tal remisión pasa a primer plano. El culto es entonces su lugar natural, como lo muestra una larga historia de lamentaciones, rogativas, procesiones y celebraciones de distinto tipo.

⁹ POWER, D., *Evocando a los muertos*, CONCILIUM 247 (1993) 538.

La angustia, el horror, el desconcierto de la muerte masiva son lo primero, la cara visible, y debe ser llevado a la celebración, la cual de otro modo resultaría exangüe y sin vida. Por eso hay que aprovechar toda expresividad disponible, tanto espontánea como heredada, y valorar, además, los recursos psicológicamente terapéuticos y socialmente integradores del duelo popular o de las grandes lamentaciones bíblicas.

En concreto, el Libro de las Lamentaciones, un gran número de salmos y diversos himnos o expresiones presentes en la Biblia constituyen un material magnífico para un culto auténtico ante la amenaza del dolor, la desgracia y la muerte. El cultivo de la sensibilidad, el aprendizaje de la oración, la recuperación de la memoria histórica, la disponibilidad ante Dios encuentran ahí su mejor alimento, constituyendo un modelo y una ayuda insustituibles para que la comunidad creyente pueda reencontrar su sentido, avivar su esperanza y fundamentar su acción.

La expresión de dolor se mantiene y puede aprovechar la inmensa riqueza del lenguaje bíblico, pero transformándolo o enriqueciéndolo con nuevos aportes. Pues entonces no lo utilizará ya para “informar” a Dios o “quejarse” de su abandono, sino, al contrario, para tomar conciencia de que nuestro sufrimiento está acompañado por su amor y para templar en la confianza de su presencia la justa exteriorización del dolor, evitando caer en la desesperación. La oración no tendrá ya el sentido de “convencer” a Dios, sino, al contrario, de *dejarnos convencer por Él*, sintonizar con su dolor por sus hijos aplastados y de abrirnos a su único “mandamiento”: el de dejar que su amor activo pase a través de nosotros, convirtiéndose en protesta indignada, ayuda efectiva o previsión eficaz de nuevas catástrofes¹⁰.

3. AFRONTAR EL FRACASO

Es distinta la situación cuando el fracaso individual o colectivo es causado por catástrofes de la naturaleza (aunque aquí el aspecto importante es que cada vez más estas calamidades son

¹⁰ TORRES QUEIRUGA. A., *La lamentación y la muerte pasiva*, CONCILIUM 247 (1993) 453-454, 456, 459, 463.

causadas por un comportamiento básicamente erróneo del hombre, como veíamos arriba).

Se puede hablar de una *ambivalencia del fracaso*. Sin quitar tampoco al fracaso ni lo más mínimo de su carácter terrible y sin atenuarlo, el fracaso *puede* ser también una posibilidad para los fracasados. Es cierto: con mucha frecuencia, las personas quedan truncadas en su destino: o en el sentido literal de que el fracaso lleva a una aniquilación física y psíquica, o de que el fracaso empuja a los sujetos afectados a la desesperación y son personas rotas para el resto de su vida.

Pero existe también la posibilidad de experimentar en el fracaso la dimensión profunda de la vida humana y así madurar. Sólo el que conoce la desesperación, como dice Elie Wiesel, conoce también la vida. Y Karl Jaspers habla del fracaso profundo¹¹.

Mucho depende de la actitud que yo tenga ante los reveses, los conflictos, las frustraciones, las derrotas, la culpa y el fracaso: que los viva, experimente e interprete como un palo, como el destino que alguien me ha ocasionado, o que lo acepte como un desafío: como una posibilidad de sacar a la luz todas mis fuerzas físicas y psíquicas, como una ocasión de conversión y de vuelta a empezar, como posibilidad de maduración, como un campo de nuevas experiencias y de puntos de vista nuevos.

Esto se escribe con mucha facilidad en un lugar seguro y bien atendido. Pero ¿qué decir cuando uno se siente como el salmista?: “Yo soy un gusano y no un hombre, vergüenza de la gente, desprecio del pueblo” (22, 7).

No obstante, el fracaso puede significar una posibilidad para cambiar. Si se hace un esfuerzo para comprender la dimensión profunda de la vida humana, si se consigue analizar en uno mismo y en los otros las causas del fracaso, éste podría ser el principio para cambiar personalmente y el principio para sublevarse contra las instituciones inhumanas. El fracaso ofrece también la posibilidad para una vida más humana. Si concebimos el

¹¹ Cita tomada de BÖSCHERT, R., *Krise und Existenz. Von den Aufgaben des Sozialpädagogen in der Krisenbegleitung*, en *Neue Praxis* 17 (1987) 326-335; aquí 328. Citado por GREINACHER, N., *Ambivalencia del fracaso, ambivalencia del hombre*, *CONCILIUM* 231 (1990) 193, nota 9.

aprendizaje humano como cambio de actitudes internas y de comportamientos externos sobre la base de nuevos puntos de vista y de experiencias nuevas, entonces el fracaso puede ofrecer la posibilidad de aprender, individualmente o junto con otros que estén también afectados por el mismo fracaso¹².

3.1 ¿Qué es la crisis?

El origen filosófico de la palabra *crisis* es sumamente rico y encierra su sentido originario. La palabra sánscrita para crisis es *kri* o *kir* y significa “dispersar” (*skatter, scattering*), “purificar” (*poruring out*), “limpiar”¹³. En portugués (y en castellano) se conservan aún las palabras *acrisolar* y *crisol*, que guardan la reminiscencia de su origen sánscrito. La crisis actúa como un crisol (elemento químico) que purifica el oro de su ganga y acrisola (purifica, limpia) los elementos que se han incrustado a lo largo de un proceso vital o histórico y que, con el tiempo, han ido adquiriendo un papel sustantivo, absolutizándose y apoderándose del núcleo mismo, al punto de poner en peligro la sustancia misma. “Crisis” designa el proceso de purificación de lo más nuclear: lo histórico-accidental, lo que ha asumido indebidamente el papel principal, es relegado a su función secundaria, por más legítima, pero siempre como secundaria y derivada. Después de cualquier crisis, ya sea corporal, psíquica o moral, ya sea interior y religiosa, el ser humano sale purificado, liberando una serie de fuerzas para una vida más vigorosa y llena de renovado sentido.

Todo proceso de purificación implica ruptura, división y discontinuidad:¹⁴ he ahí otro sentido que puede darse a la palabra “crisis”. Por eso tal proceso es también doloroso y adquiere aspectos realmente dramáticos. Pero es en esa convulsión donde se catalizan las fuerzas y se acrisolan los valores positivos contenidos en la situación de crisis. Y es que de “crisis” viene además la

¹² GREINACHER N., *Ibid.*, 192-194.

¹³ MCDONNELL, A. A., *A Practical Sanskrit Dictionary*, Oxford 1958, 68. Citado por BOFF, L., *La crisis como oportunidad de crecimiento. Vida según el Espíritu*, Sal Terrae, Santander 2004, 24, nota 7.

¹⁴ BÜCHSEL, F., *Krisis*, en *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* III, 942-943. Citado por BOFF, L., *Ibid.*

palabra *criterio*, que es la medida por la que puede juzgarse y distinguirse lo auténtico de lo inauténtico, lo bueno de lo malo.

“Crisis”, además, significa en griego (*crisis, krínein*) la decisión en un juicio. Cuando el juez ha sopesado los pros y los contras, emite su decisión. Pero la decisión tiene lugar también en una competición e incluso en una enfermedad. El médico examina los síntomas, conjuga los diversos elementos, sondea, pesa y sopea... y de pronto acierta con la enfermedad. O cuando el enfermo ha superado el “punto crítico”, puede decirse que se ha dado una decisión y que se inicia el restablecimiento. A eso se llama “crisis” en griego¹⁵. Realmente, toda situación de crisis exige, para ser superada, una decisión, la cual marca el nuevo rumbo. Por eso la crisis está llena de vitalidad creadora; no es síntoma de una catástrofe inminente, sino que es el “momento crítico” en que la persona cuestiona radicalmente ante sí misma su propio destino, el mundo cultural que la rodea, y es convocada, “no a opinar sobre algo, sino a decidirse acerca de algo”¹⁶. Sin tal decisión no hay vida. Las ideas las tenemos; pero las decisiones las *vivimos*. Por eso la situación de crisis es antropológicamente muy rica. No constituye una tragedia en la vida, sino pujanza y desbordamiento de ésta. Es oportunidad de crecimiento. No es pérdida de suelo bajo los pies, sino desafío que ese suelo vital lanza para una mejor evolución o definición. Por eso la decisión-crisis rechaza algunas oportunidades y opta por otras que pueden hacer florecer la vida o dejar que fenezca. “La crisis no ha nacido del descreimiento, sino del agudo sentimiento de una inadecuación, provocando por la esperanza exigente de un bien posible”¹⁷. Y ese posible hace un compromiso radical. Sin ello, la crisis jamás será superada, sino siempre diferida. Y las fuerzas positivas contenidas en ella nunca llegan a ser adecuadamente tematizadas. No deja de tener un profundo sentido el hecho de que la religión haya escogido *conversión*, que es cambio radical de camino, de las coordenadas referenciales del modo de pensar y ac-

¹⁵ *Ibídem*.

¹⁶ FURTER, P., *As diversas aceitações da noção de crise*, en *Educação e vida*, Vozes, Petrópolis 1968, 69-92 (con abundante bibliografía). Citado por BOFF L., *Ibídem*.

¹⁷ *Ibídem*.

tuar, creación de un nuevo cielo con otras estrellas que orientan y dirigen la vida.

La crisis, por tanto, es una discontinuidad y una perturbación dentro de la normalidad de la vida, provocada por el agotamiento de las posibilidades de crecimiento de una determinada situación existencial. Mediante una decisión, se crea una purificación de la vida y de su comprensión, abriendo un nuevo camino de crecimiento y desvelando un horizonte de posibilidades que conforman una nueva situación existencial. La crisis tiene entonces un desenlace feliz. Pero si no hay decisión, tampoco habrá purificación eficaz, sino que permanecerá la convulsión de las formas vitales y el oscurecimiento del sentido, que puede generar en desesperación, resolviendo así negativamente el recorrido de la vida. La crisis es un proceso normal de todos los procesos vitales: surge de vez en cuando para permitir que la vida siga siendo siempre vida y pueda crecer e irradiar.

Otra acepción de la palabra "crisis", proviene del vocablo griego "*krino*", que significa "un cruce de caminos". Así, en un momento de crisis estoy en una encrucijada de mi vida, realizo una elección; en psicología, se emplea como sinónimo de ruptura: se utiliza para designar la discontinuidad en el desarrollo de la personalidad (crisis juvenil); en medicina actual, se refiere a un fenómeno agudo, repentino, espectacular en el plano sintomático (crisis epiléptica); en la medicina hipocrática se usaba para señalar el combate entre la naturaleza y la enfermedad, de donde se origina un resultado favorable (la curación) o desfavorable (la muerte).

Podemos concluir diciendo que toda crisis supone: ruptura, combate, encrucijada y, a veces, se presenta de forma aguda y repentina.

La crisis (tanto política, como la religiosa o la psicológica) se puede definir de muchas maneras. Pero existe una palabra que sintetiza todo el significado: *desequilibrio* entre un antes y un después. Una crisis siempre supone una inflexión en el contexto al que haga referencia. Es una amenaza de pérdida de las metas conseguidas (económicas, sociales, religiosas, psicológicas, etc.) que se presenta revestida de angustia.

La crisis, además, se realiza en el *tiempo*. Y en un tiempo relativamente breve (es uno de los matices diferenciadores con el estrés), con un inicio y un final a corto plazo.

La trilogía que define a toda crisis es, pues, la siguiente: *desequilibrio, temporalidad y la capacidad interna de caminar hacia un más o hacia un menos*. Lo cierto es que ninguna crisis es neutra. Siempre supone un avance o un retroceso; nunca pasa inadvertida para el individuo, la familia o la sociedad.

Todas las crisis tienen la misma secuencia: *conflicto, desorden y adaptación* (o desadaptación). La crisis siempre supone un conflicto, que implica tensión entre los diferentes aspectos, pero que también lleva la semilla del cambio. Es por esencia una opción tras una ruptura. La crisis siempre obliga a optar. Piénsese en una crisis de pareja, una crisis económica, una crisis de adolescencia. Pero antes de esa opción se produce un desorden, que es lo que origina la angustia y el sufrimiento de la persona en crisis. Es inevitable, e incluso necesario, para poder llegar al tercer paso: la adaptación. Tanto en el ámbito personal e íntimo (un reconocimiento de las propias posibilidades y también de los límites), como en relación con el entorno.

Otro dato: lo que produce la crisis no es el conflicto sino la respuesta que el sujeto aporta. Es decir, el problema no es el problema sino cómo responderemos ante él. Por esto, es comprensible que ante un mismo acontecimiento (muerte, separación, violación, etc.) un sujeto puede hacer crisis y otro no. En este segundo supuesto, lo que significará es que el individuo ha puesto en marcha mecanismos compensadores que han restablecido el equilibrio.

Una conclusión a este respecto es la siguiente: lo importante no es evitar todos los problemas (cosa metafísicamente imposible de conseguir) sino posibilitar a cada individuo los aportes precisos para que pueda salir de las sucesivas encrucijadas de su existencia.

3.2 Características de la crisis

La crisis no se explica por sí misma sino que necesita la perspectiva del pasado para poderse comprender. Toda crisis tiene un

antes y un después. Es más: toda crisis es como un parto: debe salir otra cosa diferente a la anterior, de lo contrario se produciría la muerte, es decir, la enfermedad mental.

En palabras de Fiorini (1999) toda crisis supone un enfrentamiento a algo que cambia de forma brusca e impensada y la salida es encontrar un nuevo equilibrio o bien seguir en la confusión y el desorden. La evolución es normal cuando se consigue el “equilibrio inestable” en un tiempo prudencial, que no podemos determinar ni encasillar. El mismo hecho de pedir ayuda sería una forma de posibilitar la homeostasis.

Nos movemos en un mundo maniqueo: ganar o perder, salud o enfermedad, tener o ser, individuo o grupo, son algunos de los esquemas en que nos situamos. La crisis se puede considerar como un punto de inflexión de la posibilidad de una “tercera vía” que invalida la concepción maniquea del hombre occidental: la crisis pues, se convierte en el gozne para buscar otras opciones.

Cada crisis tiene sus peculiaridades en lo manifiesto, su origen concreto y su proceso específico. No obstante, en un afán clarificador, podemos señalar, como características comunes a toda crisis, las siguientes (Caplan, 1964):

- El factor esencial, que determina la aparición de la crisis, es el desequilibrio entre la dificultad del problema, y los recursos que el individuo dispone para afrontarla. De aquí, que ante una misma vivencia crítica cada individuo pueda dar una respuesta diferente y por esto, situaciones que objetivamente no son graves, pueden producir una gran crisis.
- La intervención externa durante la crisis (psicoterapia de crisis) puede compensar el desequilibrio que se ha producido y llevar al individuo a un nuevo estado armónico.
- Durante la crisis, el individuo experimenta una intensa necesidad de ayuda. Igualmente, mientras dura la crisis, el sujeto es más susceptible a la influencia de los otros (es más permeable a la ayuda externa), que en los períodos de funcionamiento equilibrado o total desorganización.

3.3 Beneficios de la crisis

Por definición la crisis no es deseable, pero si aparece debemos sacar partido de ella. No me planteo defender a ultranza la cri-

sis, ni tampoco sacralizarla, sino más bien constatar que es consustancial a la existencia humana y que debemos aprender a posibilitar el desarrollo psicológico desde la propia angustia. He aquí algunos “beneficios” del desequilibrio, que aunque puede ser *abismo* en el que caiga el sujeto, también tiene la fuerza de ser *punte* para el crecimiento personal:

- Toda situación conflictiva potencia nuestra creatividad ya que nos impulsa a buscar otras soluciones y nuevas alternativas a la crisis. Se dice que la necesidad agudiza el ingenio, y es cierto.
- En la crisis nos sentimos más vulnerables y más frágiles y no dudamos en tender la mano pidiendo ayuda. Es una forma de reconocer nuestras limitaciones y de descubrir a nuestros verdaderos amigos. Por esto se dice: en la adversidad y la enfermedad se encuentran a los auténticos compañeros.
- La crisis nos posibilita otro camino: “si no hubiera perdido aquel empleo no habría conseguido este buen puesto de trabajo”, decía el otro día una persona.
- Así como la sequía nos provoca una valoración del agua, también la crisis (la posibilidad de perder algo) nos conduce a apreciar en su justa medida lo que tenemos: salud, equilibrio emocional, estabilidad en la pareja, etc.
- El sufrimiento no es aconsejable, ni sano, pero una vez que se produce aporta al sujeto otro talante más solidario y comprensivo. Un hecho clarificador: las personas que nos dedicamos a ayudar a los demás (médicos, psicólogos, enfermeras, trabajadores sociales, sacerdotes, etc.) cuando asumimos el papel de pacientes, por una enfermedad grave, después de nuestra misión de ayuda nos sentimos más próximos y tolerantes. El haber sentido el dolor y la angustia nos hace más humanos si cabe.

Una persona que ha padecido tiene más posibilidades (si ha sabido metabolizar bien su propia crisis) de ayudar a sus semejantes. Por este motivo siempre la “experiencia de sufrir”, no simplemente de vivir, es un grado. Para poderse meter en los “zapatos del otro” (C. Roger) ¡es imprescindible haber calzado esos zapatos! Bellamente lo expone Jung al afirmar: “sólo el doc-

tor herido, sea médico o sacerdote puede curar”. Es desde nuestra propia experiencia de crisis, bien elaborada y reconstruida, desde donde podemos tender una mano al otro, no con dogmatismos sino con el sabor de tolerancia y comprensión que supone el haber sufrido antes.

3.4 Las crisis y sus fantasmas

La persona en crisis puede estar en una posición de confusión-negación, paranoide o depresiva. El propio desajuste produce esas vivencias, que si son muy intensas, pueden invalidar la vida cotidiana del sujeto, o al menos, hipotecar su relación consigo mismo y con el entorno. Lo que subyace en esta posición son algunas de las siguientes vivencias:

- *“No saldré de esta”*: el sujeto lo siente no solamente incapacitante sino como eterno: “estoy como en un pozo”, suelen decir. De ahí la importancia de iluminar algunas de las partes más oscuras redefiniendo hasta la propia posición ante la vida: valores, proyectos, etc. La persona en crisis, aunque se contemple como en un túnel, debe confiar (debemos transmitir esa confianza) que es posible la salida y que siempre existe una puerta que le conducirá a una situación más placentera. Habrá que insistir en la temporalidad de la crisis y cómo el tiempo juega a favor del sujeto.
- *“No volveré a ser el mismo”*: sobre todo cuando el impacto ha sido muy brutal e inesperado (muerte, separaciones traumáticas, etc.) siempre flota en el ambiente una vivencia fatalista. En estos momentos habrá que recordar que si es cierto que toda crisis es un peligro de retroceso, también es una oportunidad para crecer. La propia crisis puede ser trampolín para cambiar y madurar.
- *“Soy débil”*: las vivencias negativas siempre nos acompañan. Son como las sombras, que pese a la luz continúan. Pero lo que sabemos es que no necesariamente el individuo tropieza, dos veces, en la misma piedra; y aunque así fuera, la experiencia de anteriores desajustes siempre puede servir de punto de arranque. Aquí también se cumple aquello de que “la veteranía es un grado”.

3.5 La crisis desde el ayudador

Toda persona es capaz de tender la mano al caído. Toda persona, en algún momento, puede servir de punto de apoyo del otro. El padre, la madre, el novio o novia, el maestro o el sacerdote pueden ejercer agentes de ayuda; de hecho ya lo hacen en muchas ocasiones.

Una actitud básica del ayudador se puede describir así: para intervenir en la crisis (del hijo, el amigo, el vecino o el alumno, etc.) debemos meternos en el mundo del demandante, *ponernos en su situación*. Si no entramos, también en crisis, dejando a un lado todos nuestros dogmatismos y seguridades no podremos ayudar a los que están en conflicto. Es decir, debemos acercarnos a la persona en crisis desde nuestra propia crisis, que se puede manifestar por la inseguridad, sorpresa y apostar por el cambio propio y el de los demás.

La disponibilidad es otra de las condiciones imprescindible para una buena ayuda en la crisis. Disponibilidad en *tiempo* (no se puede exigir un encuadre rígido temporal a este tipo de relación de ayuda) e incluso hay que dejar abierta la posibilidad de una ayuda en cualquier momento del día y de la noche, y en *espacio*. Esto supone a veces, la necesidad de renunciar a otros compromisos con el fin de ayudar al amigo, al hijo o al compañero. La crisis no se programa y por lo tanto tampoco su intervención y ofrecimiento de ayuda. El acercarnos a la casa del amigo para resolver “el problema” es una buena medida, como signo de disponibilidad.

3.6 El ayudador y “sus papeles”

Toda vivencia de ayuda se puede escenificar como si de una obra de teatro se tratara, donde el agente de ayuda puede tomar diversos papeles: así, puede *ser espectador* del sufrimiento ajeno manteniendo un distanciamiento defensivo, no solamente físico, sino también emocional. Es el caso de todos aquellos que ante cualquier problema lo remiten a otra institución o se ponen como un impermeable para que la angustia no les perturbe. No se contaminan, pero tampoco pueden llegar hasta lo nuclear de la an-

gustia del otro. Posiblemente sean muy buenos técnicos, pero son incapaces de interaccionar con el prójimo sufriente.

En otras ocasiones el ayudador quiere suplantar al *personaje principal* (la persona en crisis). Y como no puede desplazarlo fuera del escenario se fusiona con él, implicándose tanto en su problemática que no sabe poner límites. Rompe la barrera terapéutica con el riesgo de intercambio de papeles: de ayudador pasa a ser ayudado. Ejemplo típico de esta posición es cuando ante la comunicación de un problema respondemos también con nuestra propia angustia ante ese conflicto u otro parecido: “a usted le pasa eso, pero yo también sufro mucho por culpa de mi hijo adolescente y estoy al borde de la separación...”

La tercera vía, la más sana y adecuada, es *la identificación con el personaje*, pero guardando las distancias. Algunos autores han llamado a esta actitud “el eros terapéutico”: interacciono con el sujeto sufriente (eros), me calzo sus propios zapatos, pero lo hago desde la técnica (actitud terapéutica).

De aquí que la “intervención en la crisis” se convierta en una “interacción”, que es lo que en definitiva ayuda. Las palabras, los conocimientos, etc. sirven pero solamente se produce la curación por la relación; a través de la transferencia positiva, que posibilita a la persona en crisis redefinir su situación y encontrar nuevas vías de actuación. Lo demás son muletas que ayudan, pero lo decisivo, es la relación en sí.

Estas diferentes posiciones se pueden concretar en las siguientes conductas:

- *Evitación*: es una actitud defensiva: ojos que no ven corazón que no siente. Por desgracia esta negación también la podemos ejercer ante la crisis de un hijo adolescente o ante el cambio de actitud del cónyuge, etc.
- *Juzgar*: “es una drogadicto”. En las crisis de la vida cotidiana también es posible reaccionar así: ante un fracaso escolar es frecuente decir: “esto te pasa por ser vago”. Nos convertimos en jueces para evitar que el conflicto nos salpique. Pero la sentencia condenatoria o absolutoria no posibilita, al sujeto en crisis, salir de la misma.

- *Echar la culpa a otro*: “El estado debería solucionar este conflicto”. En otro orden de cosas, será el colegio, el médico o el padre o la madre, los que carguen con la responsabilidad de buscar una salida al problema. Aunque esto fuera cierto, eso no nos exime de ofrecer, dentro de nuestras posibilidades, una ayuda.
- *Sufrir con él*: son las personas que se deprimen, lloran y se angustian ante el sufrimiento ajeno, incluso al contemplado por la televisión. No saben o no pueden poner una distancia entre la angustia del otro y su propia situación existencial.
- *Ayudar dentro de las propias posibilidades*: no somos omnipotentes pero sí es posible ofrecer una ayuda real, dentro de nuestras actitudes psicológicas. Ante la persona en crisis no podemos fantasear con salidas galácticas sino que tenemos que tener los “pies en la tierra” y posibilitar soluciones viables. No debemos prometer, por ejemplo, la curación de una esquizofrenia en una semana, pues el proceso patológico requiere mucho más tiempo para su recuperación.

3.7 Crisis y duelo

La vida cotidiana está sembrada por “pérdidas”, grandes o pequeñas, que llevan impregnadas pena y dolor: desde el robo de nuestro coche, hasta la suspensión de un viaje vacacional por factores climáticos adversos o el diagnóstico de una enfermedad grave, todas esas situaciones suponen una pérdida: de un transporte más rápido y cómodo, el disfrute de un descanso o la propia salud. Pero más importante para nuestro estado psíquico es el hecho del fallecimiento de un ser querido. Aquí el desgarró es más intenso y la sensación de vacío se hace presente con una crudeza que puede llevar hasta el suicidio.

Por consiguiente, hay “pérdidas” y “pérdidas”. No es lo mismo perder una pulsera, aunque sea recuerdo del aniversario de boda, que un trabajo o un “ser significativo”. En este último caso, es cuando podemos emplear en sentido estricto la palabra *duelo*.

El común denominador de todas esas vivencias es la pena o aflicción que acompaña al suceso. Será adecuada cuando se pro-

duzca una actitud ante sí mismo y ante el resto de los amigos y familiares, y sobre todo, que pasado un período prudencial no sea obstáculo para seguir disfrutando de la propia existencia; será inadecuada, patológica, cuando la reacción sea exagerada en intensidad, forma o tiempo.

Concretando un poco más podemos decir que *el duelo normal* “conlleva un sentimiento de tristeza, una idealización transitoria de la persona que hemos perdido con cierta culpabilidad, por no haber hecho todo lo hubiéramos podido hacer por ella; y el *duelo patológico* supone un incremento de la culpabilidad y una idealización persistente de la persona fallecida” (Célérier, 2001).

Para Freud (1917) el duelo patológico estaría en relación con la ambivalencia (amor-odio) hacia el objeto perdido, lo que supondría que la excesiva culpa sería la manifestación de un deseo inconsciente de aniquilamiento del ser querido.

El *duelo patológico* puede estar provocado por, un retraso en la reacción, o por una reacción distorsionada. Es decir, el duelo es desplazado en el tiempo no habiendo una proximidad cronológica con la pérdida, o bien las manifestaciones son desproporcionadas. Entre las manifestaciones más frecuentes de duelo patológico podemos señalar las siguientes:

- Hiperactividad, sin sentimiento de pérdida.
- Identificación con el difunto a través de presentar las misma sintomatología o dolencia somática.
- Prolongación excesiva, en el tiempo, de la tristeza.
- Gran sentimiento de culpa, rabia y abandono.
- Deterioro grave sobre las actividades cotidianas.

Desde el punto de vista psicodinámico la diferencia entre “duelo normal” y “duelo patológico” se puede describir de la siguiente manera: en una situación normal la persona que ha sufrido “una pérdida” incorpora las vivencias y sentimientos (positivos y negativos) que estaban unidos (ligados) al difunto, para quedarse con la esencia de esa vinculación; por el contrario, en el duelo patológico el superviviente está pillado en su relación ambivalente (de amor-odio) con el fallecido. En el último supuesto el sujeto queda en duelo permanente y aparece la sintomatología antes descrita.

3.8 Proceso de recuperación en la crisis

Cada persona debe encontrar su equilibrio. La crisis es intransferible y también la forma de vivirla. Cada persona debe encontrar su propia "salida" de ese laberinto de emociones. No existen reglas universales, sino que cada sujeto tiene la llave (su llave) para adaptarse a la crisis y crecer, o quedar atrapado en ella. Lo que haga o deje de hacer, en parecidas circunstancias, el amigo o familiar, es muy respetable, pero no imitable.

No obstante, de forma general, podemos indicar los mojones, que toda persona en crisis, recorrerá en su angustioso caminar:

Mirarse. Presupone que el sujeto en crisis no se quede en la superficie de los sentimientos: ansiedad, desesperación, rebeldía, etc. sino que intente descubrir las emociones más profundas. Por ejemplo, ante la pérdida de un ser querido, una ruptura sentimental, el diagnóstico de una enfermedad mortal, que nos produce angustia, no es correcto sólo neutralizar ese síntoma de sufrimiento (en ocasiones el sujeto se resiste a ello pues es la única forma que tiene, probablemente, de adaptarse a esa situación conflictiva) sino más bien, antes hay que intentar *comprender* esa situación y después modificar el síntoma. Lo mismo ocurre en una enfermedad orgánica en la que lo esencial no es eliminar la fiebre, por ejemplo, sino diagnosticar el origen de ese mal.

Si el sujeto no puede habrá que ayudarlo (a través de un tratamiento psicoterapéutico) a examinar con detenimiento las vivencias y los sentimientos que laten debajo de la situación de crisis: rabia, celos, desencanto, abandono, impotencia, etc. y desde ahí comenzar a encontrar un nuevo vínculo consigo mismo y con el entorno.

Manejo de los sentimientos. Es desde esa vivencia del sentimiento más profundo que nos invade desde donde podemos comenzar a construir el nuevo vínculo. La culpa es una de las vivencias más frecuentes en la situación de crisis. Hay que indicar que la desculpabilización no significa corresponsabilización, sino más bien un tomar conciencia de la situación de crisis y a partir de ahí, construir una nueva trama de la vida, que no sea paralizante sino liberadora. Es decir, debemos partir de una "culpa benigna", que

nos impulse a poner los medios más idóneos para seguir creciendo, no una “culpa patológica”, que nos lleve a conductas regresivas.

Saber decir adiós. Hemos repetido en varias ocasiones que toda crisis supone una ruptura entre un antes y un después y por tanto implica una pérdida de salud, de trabajo, de reconocimiento, etc. Por ello, en una buena elaboración de la crisis, tenemos que aprender a decir adiós, es decir, desprendernos de las posibilidades anteriores, para poder construir la nueva etapa.

Sentirse. Ocurre que toda crisis supone un cambio (y todo cambio supone una crisis) pero también hemos anunciado antes, que en ocasiones queremos seguir actuando como si el padre no hubiera fallecido, o no hubiéramos perdido el trabajo o no hubiéramos roto nuestra convivencia de pareja. Deberíamos hacer una reflexión, sobre las posibilidades reales que tenemos en ese momento, tanto personales, como emocionales, como de valores, etc. Y “sentir” con toda crudeza la dura realidad para poder superarla.

Pedir ayuda. Cuando este proceso no se consolida es de sabios pedir ayuda para poder encontrar el buen camino que nos lleve a la meta de la felicidad.

4. LA SOLUCIÓN A LA CRISIS: UN VIAJE POR LA PROPIA INTERIORIDAD

Viajar no significa solamente recorrer un espacio o trasladarse de un lugar a otro; también se puede viajar a través de la lectura, de la música o de la TV. Lo esencial de viaje, como hemos dicho antes, es el cambio: de un desconocimiento a un saber, sobre sí mismo y sobre el entorno.

El mejor viajero es aquel que está abierto a lo nuevo: sorprenderse de un paisaje, de una ciudad o de un plato de comida típico. El turista solamente ve; el viajero puede sentir cansancio, miedo, confusión o perplejidad, pero también alegría y capacidad para compartir lo nuevo.

Sabemos que disfrutar un viaje no depende solo del clima, sino también de la actitud del propio viajero; disfrutar de uno mismo no depende, tanto de las circunstancias externas de la vida, sino de la actitud de creer en las propias posibilidades.

Un “viaje interior” institucionalizado, con guía especializado incluido, es el tratamiento psicoterapéutico, sobre todo si es de corte psicodinámico. A través de él se pretende recorrer nuevamente la vida del sujeto para sanarla y recobrar lo más auténtico de sí mismo. Es como un viaje exploratorio, donde todo vale, siempre y cuando se encuentre la “piedra preciosa”, que de sentido pleno al individuo. Es “un viaje a las profundidades del inconsciente” para neutralizar los monstruos de la angustia y potenciar las partes más positivas.

Una persona que había estado varios años en tratamiento psicoanalítico, decía: “Durante las sesiones psicoterapéuticas tenía la sensación de estar navegando y buceando para encontrar un tesoro: mi mismidad. A veces, sentía temor, miedo, pero también alegría por el reencuentro con algunos aspectos de mi personalidad que me eran desconocidos”.

4.1 El “viaje interior”: riesgos

Todo desplazamiento tiene sus riesgos: de tener un accidente, de perder las maletas, de no encontrar habitación, de equivocarse de ruta, etc. El “viaje interior” es como el trasladarse de un lugar a otro inhóspito y desconocido: nada está previsto y todo tiene un gran riesgo; nos podemos topar con “nuestros propios monstruos” pero también con las fuerzas del héroe que llevamos dentro.

Pero ese “viaje interior”, por muy accidentado que sea, (por muchos “dragones” que descubramos) siempre será nuestro; por pocas cosas atractivas que encontremos tendrá una cualidad fundamental: serán propias; por muchas sombras que descubramos siempre encontraremos la manera de iluminarlos.

Una cosa está clara: si un organismo no actualiza sus posibilidades, enferma; de la misma forma que las piernas se atrofian si no caminamos, al menos, de vez en cuando... De hecho, algún autor ha definido las neurosis “como las posibilidades de realizar, bloqueadas por las condiciones adversas del medio y por los propios conflictos interiores”. Una manera de desbloquear esos conflictos interiores es la mirada interior.

Aunque este movimiento tiene un doble riesgo: el menosprecio de sí mismo y la introversión. En el primer caso solamente contemplamos, “visitamos” las partes más enfermas de nuestra mente, llegando a una falsa conclusión: “no valgo para nada”; o por el contrario, se puede llegar a un “narcisismo perverso” con una autosuficiencia que nos impida todo progreso y una relación creativa con el exterior. Sería una forma de quedarse parado en alguna estación de la vida, deslumbrado ante las cualidades propias descubiertas.

En el otro movimiento, de repliegue sobre sí mismo, se podría llegar a la situación cómica del ciempiés, que tanto pensó en el orden que debía mover sus pies que murió de inanición. También un exagerado viaje sobre la propia interioridad puede hacer que se olvide al otro, y la necesidad de intercambio para seguir viviendo.

Uno de los mayores riesgos al hacer ese “viaje interior”: contemplar nuestro ombligo y perder la perspectiva relacional y la posibilidad de enriquecernos en el contacto con los otros; nos podemos hacer tan autosuficientes que, muramos como el ciempiés, de autocomplacencia¹⁸.

4.2 La crisis como estructura fundamental de la vida

De cuanto hemos expuesto tiene que haber quedado claro que la crisis no es un mal que sobrevenga interrumpiendo el curso de la vida, sino que pertenece al concepto mismo de vida y de historia. Ni la una ni la otra (vida e historia) poseen una estructura lineal, sino discontinua. Pertenece a la esencia misma de la evolución el momento y el punto crítico de la crisis.

La crisis espiritual y religiosa. Como cualquier otra forma de vida, también la vida religiosa y espiritual puede y debe atravesar por una crisis, que se denomina *conversión*. En su Evangelio, san Juan articuló mejor que nadie la estructura de la crisis religiosa y espiritual. Cerca de treinta veces aparece en el cuarto Evangelio

¹⁸ ROCAMORA, A., *Creer en la crisis. Cómo superar el equilibrio perdido*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2006, 27-28, 30-31, 47-52, 81-83, 175-179.

la palabra *krisis* en el sentido de decisión, juicio y ruptura¹⁹. La venida del Revelador es vista por él como crisis para el mundo (cfr. 3, 1-21.31-36). La actuación de Jesús produce en sus oyentes una crisis: tienen que decidirse, porque con la palabra de Jesús se produce una división entre la luz y las tinieblas (cfr. 3, 19-20). Quien se adhiere a su mensaje y a su persona encuentra una solución feliz y liberadora a la crisis: la vida eterna (cfr. 5, 24). Mediante su palabra se produce una cesura entre vida y muerte. La crisis que Cristo introduce en el mundo pretende redimir al ser humano, es decir, sacarlo de su horizonte carnal y estrecho para elevarlo al nivel del horizonte espiritual, propio de Dios. Por eso "conversión" significa una revolución interior en el modo de pensar y actuar²⁰.

Sacar fuerzas de las crisis. Si alguien piensa que es capaz de hacer cuanto se le antoje, está en un grave error. Necesita primero conocer sus propias fronteras. Si alguien piensa que puede controlarse a impulsos del voluntarismo, debe primero explorar las zonas oscuras y negativas de su interior que se resisten a dejarse dominar. La única solución es explorar esas zonas para conocerlas; y luego aceptarlas y hacer las paces con ellas. Están dotadas de tanta energía y son tan influyentes que harían sentir su presencia, lo queramos o no. Cuanto más intentemos dominar estas zonas, tanto más incontenibles se rebelarán contra nosotros, llegando a reducir a escombros el edificio de nuestra vida que teníamos por inexpugnable fortaleza. El inconsciente no se deja suplantar por el activismo. Tampoco por procedimientos de racionalización. El único medio consiste en armarse de valor y descender hasta las profundidades de ese mismo inconsciente, a las zonas sombrías del alma. Allí, en las zonas del inconsciente, descubrimos la fuente de la vida, la fuente de la energía interior.

¹⁹ Cfr. BLANK, J., *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Freiburg i.Br 1964, 109-182; BULTMANN, R., *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1964, 92s, 193s, 330s, 349, 372, 436; SCHNACKENBURG, R., *Ymkehr-Predigt im Neuen Testament*, en *Christliche Existenz nach den Neuen Testament*, vol. I, München 1967, 35-60, especialmente 50-55. Citado por BOFF, L., *Op. Cit.*, 31, nota 16.

²⁰ BOFF, L., *Op. Cit.*, 24-27, 31-32.

Hay gerentes de empresa que viven convencidos de poder controlar la vida por sí solos y por el método de la racionalización y el voluntarismo. Es un gravísimo error que tienen que pagar al precio de crisis personales y el contagio de toda la empresa, a la que traspasan todos los defectos de su inconsciente. En su entorno se crea una densa niebla producida por los vapores emocionales y necesidades del inconsciente. Es una contaminación emocional del medio. En esa atmósfera se ponen todos enfermos. Ese estado de contagio universal guarda muchas veces íntima relación con las energías negativas reprimidas en los jefes. La niebla creada en el medio se deposita sobre los trabajadores y trabajadoras como un humo contaminante que les hace caer enfermos. La crisis nos pone en la coyuntura ineludible de tener que enfrentarnos a nuestras sombras, a nuestras energías negativas, y mirarlas de frente. Es la medicina que necesita nuestro entorno. Pero si, en vez encararnos con nuestras sombras, optamos por huir de ellas, lo que hacemos luego es proyectarlas sobre nosotros y sobre todos aquellos con quienes convivimos. Vivimos entonces en estado de guerra abierta con nuestras sombras. Una guerra que no acaba y que degenera en oscuridad. Todo cuanto existe en nuestro entorno –familia, empresa, comunidad, sociedad...- queda sumido en tinieblas. Pero si a través de nuestras crisis llegamos a poner el dedo en nuestra verdad, las tinieblas se disipan y se ilumina nuestro entorno. De nosotros brotan rayos luminosos con virtualidad curativa.

Planes cruzados. Cuando a uno se le cruzan los planes, algo se le cruza en el camino, suele sobrevenir una crisis. Ya no se desliza la vida suave y sin tropiezos. Algo o alguien viene a ponernos pegas o impedimentos desde dentro o desde fuera. Lo que se nos cruza, también no es sólo símbolo de una crisis, puede serlo también de un fracaso. Crisis y fracaso no son lo mismo. Una crisis es un proceso doloroso que al final da nacimiento a una nueva vida. Un fracaso significa siempre que algo se ha roto en pedazos. Pero, aunque crisis y fracaso no se identifiquen, sí se relacionan mutuamente. Si yo naufrago o fracaso, tengo que abandonar mi anterior concepto de la vida. Mi proyecto de vida ha fracasado, pero no he fracasado yo como persona. *El fracaso puede abrirme a una nueva vida, a mi yo auténtico. Un fracaso puede*

abrirme radical y definitivamente a Dios. En una crisis, arrojamus lejos de nosotros todo cuanto no pertenece a nuestra propia esencia, todo lo secundario, todo cuanto tenemos y poseemos: nuestros éxitos, nuestra imagen, nuestro prestigio... Todo queda roto, hecho pedazos, expulsado fuera, para dar paso a lo auténtico y situarlo en primer plano.

Es preciso que en cada crisis muera algo de nosotros. Pueden morir las ilusiones que no habíamos formado sobre la vida, la ilusión de pensar que somos capaces de controlar nuestra propia vida, la ilusión de creer que con una vida arreglada se resuelven todos los problemas, la ilusión de pensar que con vivir según mandamientos ya estamos seguros contra todo riesgo. En cada crisis muere una parte de nuestro ego. Algunos místicos piensan que deberíamos exterminar nuestro ego para dejar espacio libre a Dios. Pero es muy peligroso destruir nuestro ego. También él puede abrirnos a Dios a través de las crisis y fracasos. Puede abrirnos también al Yo auténtico, a la imagen única o infalsificable que Dios se ha formado de cada uno de nosotros.

Resistir. Las crisis hacen brotar normalmente nuevas fuentes de energía. De una crisis puede nacer una nueva disposición, un nuevo arte y una nueva habilidad. En una crisis podemos aprender el arte de organizar nuestra vida de una manera nueva. La cuestión está en aprender ese arte. Para ello necesitamos tensar bien los músculos del cuerpo y las energías del alma. De no hacerlo así, la crisis puede desembocar en catástrofe, en muerte. Ciertamente, nosotros solos no podemos resolver nuestras propias crisis utilizando nuestras propias fuerzas. Pero debemos contribuir con nuestro esfuerzo a que de la crisis brote la nueva fuente de energía. Debo seguir adelante y atravesar la crisis. Debemos resistir, en lugar de huir. Y a veces deberemos también luchar para no sucumbir a la crisis.

Algo nuevo está naciendo. En el libro de Job se desarrolla una historia con un mensaje muy claro: todo depende de la interpretación de nuestra crisis. Los amigos de Job interpretan la crisis de éste como una sanción por alguna culpa moral. Por ser él poco piadoso, por no vivir nosotros de acuerdo con los principios morales, por no llevar una dieta sana en la comida, por vivir a lo loco...: por eso, según nosotros, enfermamos, o sufrimos un acci-

dente, o nos sobreviene una desgracia que reduce a nada todos nuestros esfuerzos. Es una manera de pensar muy extendida.

Hoy existe la tendencia a buscarle una explicación psicológica a cualquier cosa, lo mismo que en el caso de Job. Somos nosotros siempre los responsables de nuestras enfermedades, de nuestras crisis, de nuestros accidentes. Pero esta manera de ver las cosas es un tanto simplista. En muchas cosas, un misterio imposible de aclarar. Una crisis puede tener en su origen múltiples causas emergentes, se ha metido él mismo por sus propios pies. Pero seríamos injustos y haríamos un grave agravio a muchos hombres si pretendiéramos demostrarles cómo y por qué se han metido ellos mismos en el lío. Lo más prudente es considerar la crisis como un reto. Entonces la misma crisis podría llevarnos, como a Job, a una nueva calidad de vida. “Dios multiplicó por dos todas sus posesiones. Le nacieron otros siete hijos y tres hijas. Dios bendijo el resto de su vida más que la precedente” (Job 42, 12).

El místico Johannes Tauler piensa que los sufrimientos de la crisis son comparables a los dolores del parto de Dios en el hombre. Dios quiere crear en nosotros algo nuevo. En el lugar donde nace Dios en nosotros, allí podemos tocar nuestra propia esencia, nuestro Yo auténtico. Allí nacemos a una vida nueva, nos hacemos auténticos, verdaderos y libres²¹.

“¿Es más fácil para los cristianos aprender a afrontar los fracasos o las crisis?” E. Schurchardt nos dice por su parte, enérgicamente, que no. Basándose en investigaciones de años y en intervenciones directas en pastoral, puede concluir con claridad lo siguiente: en las épocas más difíciles de dolor, un cristiano con mucha frecuencia no sólo tiene que sobrellevar su fracaso, su crisis; no, tiene que sobrellevar también, además, su fe y soportar tribulaciones. Es decir, que además del dolor evidente tiene que enfrentarse con su imagen de Dios, que hasta entonces ha sido poco clara. El desgarrón que se da en la creación ahora atraviesa también a él. Su teología de la cruz, su conocimiento racional *sobre* el camino de la imitación de Jesucristo lo va a comprender entonces, existencial e inevitablemente, él mismo,

²¹ GRÜN, A., *Ser en plenitud. El poder de una fe madura*, Sal Terrae, Santander 2007, 209-211, 214-220.

muchas veces por primera vez, en la experiencia propia y directa del peso de la cruz *en* la imitación de Cristo. Ahora se ve obligado a aprender a aceptar inevitablemente no *cualquier* cruz, sino la cruz *propia*²².

4.3 Resiliencia: crecer en la crisis

Resiliencia es una palabra que proviene del latín *resiliere*, que significa “volver a saltar”. Es un concepto utilizado en las ciencias físicas para describir “la capacidad que tiene un material para recobrar la forma original, después de someterse a una presión deformadora”. En los años sesenta, del siglo pasado, fue utilizado en sociología para describir a las personas que pese a haber sufrido graves trastornos económicos eran capaces de recuperar una estabilidad psicológica, que les permitía afrontar la situación crítica de una forma sana y creadora. Fue en los años ochenta y noventa cuando el concepto se retomó por la psicología para definir la aptitud de las personas que tras haber sufrido graves conflictos (malos tratos en la infancia, pérdidas traumáticas, situaciones familiares claramente disfuncionales, etc.) eran capaces de mantener un equilibrio mental, que les proporcionaba paz y tranquilidad. Así, pues, con esta palabra queremos señalar a todos los individuos que tras la adversidad son capaces de recuperar su bienestar para proseguir con una vida productiva, en definitiva, que han sabido crecer en la crisis (Vanistendael S. 2000)²³.

Para Monika Gruhl, “resiliencia” significa, literalmente, “elasticidad”. También es definida como “capacidad de adaptación” o “capacidad de resistencia”. La resiliencia permite a las personas retornar a su posición original como una goma elástica o volver a quedar siempre derechas como un tentetieso, con independencia de lo que les acontezca. Hay quien caracteriza la resiliencia como un “sistema inmunitario anímico”. En el congreso “Resiliencia: prosperar a pesar de las circunstancias desfavorables”, celebrado en 2005, la resiliencia fue descrita como “la capacidad que tienen

²² SCHUCHARDT, E., *Afrontar el fracaso: ¿por qué precisamente yo? Una ocasión para aprender a vivir*, CONCILIUM 231 (1990) 263.

²³ ROCAMORA, A., *Op Cit.*, 181-182.

las personas de superar, con ayuda de recursos personales y socialmente mediadas, las crisis de su ciclo vital, haciendo de éstas ocasión para la propia evolución”. Este enfoque entiende la manifestación de la resiliencia como un proceso cualitativo de desarrollo individual que no sólo restaura la situación originaria, sino que lleva más allá de ella²⁴.

Lo importante no es tanto qué le ocurre a uno en la vida, sino, más bien, cómo afronta lo que le ocurre. La resiliencia se desarrolla como un proceso continuo que no elimina riesgos y contrariedades, pero ayuda a abordarlos mejor. En sentido estricto, el término “resiliencia” describe la fuerza interior de personas que han superado duros reveses del destino y contrariedades fuera de lo habitual²⁵.

La importancia de la resiliencia para la vida diaria se echa de ver, asimismo, en que cada vez son más las personas que padecen trastornos de ansiedad, depresiones e insomnio, porque están expuestas a un creciente estrés de larga duración. Quien es resiliente puede, en general, asimilar mejor las novedades y los cambios radicales... y en el conjunto de la sociedad tenemos que arreglárnoslas más y más con la incertidumbre, la inestabilidad y la fugacidad. Pero la resiliencia no sólo es fundamental para hacer frente a la vida, sino también una capacidad básica para la configuración consciente de la propia vida y para el desarrollo personal.

Lo importante en todo esto es que la resiliencia en modo alguno significa ser “siempre fuerte”. En las crisis profundas, el derrumbamiento, la desesperación y la desorientación son reacciones adecuadas e incluso sanas. Son condición imprescindible para experimentar el restablecimiento y la renovación en toda su profundidad y alcance. Sólo de ese modo se asume realmente la crisis y se integran los aspectos nuevos. Dicho brevemente: el crecimiento en resiliencia acontece precisamente a través de la experiencia de crisis. Optando por una u otra forma de procesar una sacudida o conmoción, uno decide si la pasa por alto, si simplemente sobrevive uno a ella o si uno sale del trance fortalecido. Ser

²⁴ GRUHL, M., *El arte de rehacerse: la resiliencia*, Sal Terrae, Santander 2009, 15.

²⁵ *Ibid.*, 16.

resiliente significa algo más que arreglárselas con la existencia y regular de alguna manera la propia vida minimizando los daños. Significa superar una y otra vez las piedras que salpican este camino, extrayendo de ello vitalidad, fuerza y ganas de vivir.

Un estilo de vida resiliente impregna todos los ámbitos de la existencia: trabajo, vida privada, familia, amigos, equipos... Una deficiencia en cualquiera de estos terrenos se extiende al resto. De modo análogo, la experiencia de superar un reto en cualquiera de ellos repercute en la calidad global de vida. Uno es el arquitecto que debe procurar que exista equilibrio en tu vida: proporción entre los distintos factores de resiliencia, la armonía entre las siempre cambiantes circunstancias, por un lado, y las prioridades por otro²⁶.

De aquí podemos concluir que la capacidad resiliente del ser humano, tiene dos aspectos; uno, la resiliencia a la destrucción y otro, la capacidad para reconstruir sobre circunstancias adversas (Manciaux M. et al. 2001). Es lo que en el ámbito coloquial queremos decir con algunos de los siguientes dichos populares: “hacer tripas corazón”, o “sacar fuerzas de flaquezas” o “no hay mayo que por bien no venga”. Todos ellos lo que están indicando es que la persona tiene un aspecto positivo, que la hace acreedora para superar los tropezones, que se produzcan en su existencia. Desde luego que es una visión optimista de las posibilidades del ser humano y que se centra más “en lo que tiene”, que en lo “que le falta”.

Concluyendo podemos decir que toda persona en crisis, podrá crecer psicológicamente, siempre y cuando sea capaz de adaptarse, de forma saludable, a la nueva situación. Es decir, lo importante de la crisis no es su naturaleza, sino como cada sujeto responda a ella, y esto estará en consonancia con su capacidad de resiliencia, y con el tipo de vínculos establecidos. De esta manera podremos crecer en la crisis²⁷.

¿Cuántas dificultades hemos superado hasta llegar a la situación en la que ahora nos encontramos? ¿Qué obstáculos hemos apartado en el día a día, algunos de ellos probablemente de for-

²⁶ Ibid., 20-21.

²⁷ ROCAMORA, A., *Op. Cit.*, 187.

ma reiterada? ¿Qué reveses del destino hemos tenido quizá que encajar ya, para luego reorientarte en la vida? ¿Qué pérdidas hemos compensado ya? ¿Qué crisis hemos superado?

Las estrategias a las que has recurrido y los atributos y capacidades que has activado para ello pertenecen a nuestro repertorio de resiliencia. Con el término “resiliencia” se denotan las fuerzas interiores que nos permiten no sólo superar las crisis y dificultades, sino salir fortalecidos de ellas.

¿Somos realmente conscientes de cuánto hemos conseguido cuando hemos tenido que hacer frente a tales dificultades?

¿Qué ideas, sentimientos y acciones nos han empujado hacia adelante y cuáles nos han bloqueado o hecho retroceder?²⁸

4.4 Todo es don

Nunca podemos instalarnos en la comodidad de nuestros logros profesionales o materiales ni en el bienestar que nos proporciona la familia o el estado de buena salud.

Todo nos ha sido regalado.

De todo se nos puede desposeer.

Cada crisis es un desafío, una llamada a desprendernos de todo vínculo que nos ata a lo exterior, a deshacernos de las ataduras con que nos retiene lo que poseemos. Si nos identificamos con nuestras posesiones o con nuestra salud, renunciamos a lo más esencial que somos y tenemos cuando llegue el momento en que podamos perder bienes materiales o la salud. En ese momento dejaríamos de ser algo, desapareceríamos, no quedaría nada de nosotros. Por lo tanto, hay que adiestrarse bien en el ejercicio de la libertad interior y estar preparados antes de que sobrevenga la crisis. Si, cuando venga, nos encuentra así preparados, nada podrá contra nosotros. Al contrario, sus ataques se convertirán en signos positivos, porque nos conducirá al lugar donde nos sentimos como en nuestra morada propia, donde somos completamente nosotros mismos, sin que ya nadie pueda hacernos daño ni causarnos ningún mal.

²⁸ GRUHL, M., *Op. Cit.*, 9-10.

Juan Crisóstomo dijo una vez en un sermón: “Nada puede hacerte daño, a no ser tú mismo. Si tienes tu fundamento en Dios, suceda lo que suceda, nada podrá hacerte daño”. Y cita como argumento la parábola contra ella tormentas y riadas: ninguna de ellas logrará destruirla²⁹.

5. EL TSUNAMI Y EL MEDIO AMBIENTE

Algo podríamos aprender de este horror para nuestras relaciones con el medio ambiente. El tsunami es un aviso de que a nuestro planeta podrían ocurrirle cosas peores por el calentamiento global que padecemos. No se trata de un peligro que pudiéramos confortablemente posponer para pensarlo más adelante. Está ya relacionándose y sus resultados podrían ser de carácter catastrófico y apocalíptico. La inundación de la tierra por el mar, como en el relato bíblico del diluvio en tiempos de Noé, es algo que el mundo consumista está creando. El consumismo desenfrenado de hoy es una inundación para mañana, si es cierto lo que los expertos nos dicen sobre el calentamiento global, tal se va confirmando cada vez más. “El más grande contaminador de la tierra”, los EE.UU., no parece tomar este problema con seriedad pues podría afectar a su rico estilo de vida. Qué extraño resulta que este poder imperialista se niegue a firmar el protocolo de Kioto que limita la emisión de carbono. Los pobres del mañana pagarán este absurdo desprecio por el futuro. Sabemos, por ejemplo, que la compañía suiza de seguros Swiss Re ha pagado sólo en el año 2004 cientos de miles de millones de dólares por reclamaciones relacionadas con los desastres naturales.³⁰ Si tenemos en cuenta los millones de personas que no tienen cobertura de seguro alguno en el mundo en vías de desarrollo, y los daños que han sufrido, el cuadro de la extensión de los desastres naturales que nos afectan es simplemente pasmoso.

²⁹ GRÜN, A., *El libro del Arte de Vivir*, Santander 2003, 209-211, 214-220.

³⁰ Cfr. *The Independent*, 27 de diciembre de 2004. Sólo tenemos que pensar en los huracanes que asolaron Florida o los tifones y terribles fenómenos atmosféricos que visitaron Japón durante 2004. Citado por WILFRED, F., *Op. Cit.*, 150, nota 4.

Una cosa que el tsunami ha dejado claro es que no es efectivo donde existían modos y medios de protección. Por ejemplo cerca de aquí en el pueblo de Taro se hizo un muro muy alto y fuerte, con él creían que los tsunamis no iban a poder contra él. Lo que no fue así y el poblado fue desaparecido completamente “de la faz de la tierra”. Esta región ya había padecido un fuerte tsunami hace exactamente 50 años. Por lo que hay que intensificar mejores medidas en las zonas que son propensas a los desastres naturales, asegurando, así, los modos más efectivos para minimizar las causalidades en tiempos críticos.

5.1 De aquí en adelante

Otro aspecto de la ayuda humanitaria es que podría cesar, tanto localmente como en el extranjero, una vez que haya desaparecido el impacto de la tragedia. Estos miedos son los que se comentan con los voluntarios de Sapporo. Las víctimas olvidadas justo en el momento en que necesitan una mayor y persistente ayuda, para reconstruir sus casas, para comprar los útiles de pesca, o para crear oportunidades de empleo. Esta parte de la respuesta no es nada fácil. Es probable que se queden pocos para apoyar a las víctimas. Ciertamente el número de los voluntarios de Sapporo que apoyan este centro de Miyako, se verá reducido, por lo que se aceptará la ayuda de voluntarios no-cristianos. Se pedirá ayuda y asesoría a Caritas Japan para continuar la ayuda, ya sea con la compra de pequeñas embarcaciones pesqueras o de otra índole. Ya se está recibiendo la ayuda tanto del Papa como la ayuda que se pidió a todas las iglesias del mundo en jueves santo, por petición expresa de Benedicto XVI para ayudar a la diócesis de Sendai.

Tras las iniciales muestras de simpatía y solidaridad, los supervivientes y las víctimas corren el peligro de ser borrados de la memoria pública. Quienes están colaborando en las tareas de ayuda no pueden sino sentirse impactadas por el sentido de la dignidad que poseen los damnificados, que no han perdido a pesar de todo. Efectivamente, aunque los hayan perdido todo, lo único que han conservado inalterable es el respeto a sí mismos. De hecho, en la mayoría de casos se trata de personas que han

vivido del duro trabajo de la pesca y las industrias derivadas o de diligentes trabajadores de otras profesiones. Además, la obra de rehabilitación debe depender principalmente de los recursos locales, y, lo que es más importante, debería hacerse de tal modo que la comunidad local sea el agente principal de su propia reconstrucción. El pueblo necesita participar activamente en la toma de decisiones con respecto a su futuro. Lo que estará en correspondencia con su sentido del respeto hacia sí mismo.

Esta calamidad de dimensiones apocalípticas que ha visitado nuestros países asiáticos ha mostrado también el triunfo del espíritu humano. El sufrimiento humano ha sido también una ocasión para confirmar y reafirmar la propia fe, o una ocasión para cuestionar a Dios; un tiempo para destruir o fortalecer la esperanza a través de la prueba de fuego, o mejor dicho, a través de la prueba de agua. El tsunami, quizá, ha sido un acontecimiento en el que probablemente mucha gente se ha preguntado en su interior cómo puede existir un Dios que permite que sufran los inocentes. A las víctimas que han sido brutalmente sacudidas y privadas de todo, no se les debería exhortar a la resignación. Si Dios pareció estar mudo en el desastre, muchos están comenzando a percibir su intervención en la efusión de amor y solidaridad con los supervivientes de un modo desconocido hasta ahora. Las historias de la dedicación y el compromiso apasionado de la gente que trabaja a favor de las víctimas es la fresca revelación de un Dios que pareció estar lejos y ausente en el momento del golpe del tsunami. De forma semejante, Dios parece romper su silencio en el espíritu de resistencia que encontramos en muchas víctimas a pesar de la enorme tragedia que les ha visitado.³¹

5.2 La compasión que nos salva

En primer lugar, es necesario dejarse afectar por la tragedia, no rehuirla ni suavizarla. No se trata de fomentar el masoquismo ni de exigir imposibilidades psicológicas. Se trata de un primer momento de honradez con lo real. Rehuir, sutil o burdamente la

³¹ WILFRED, F., *The Sling of Utopia. The Struggles for a Different Society*, ISPCK, Delhi 2005. Citado por *Ibid.*, 158, nota 8 y pp. 150, 155, 157-158.

tragedia es una forma de salir de la realidad de nuestro mundo. Pero hay que estar claros en que sin quedarse y afincarse en la realidad a nadie se puede ayudar, ni a los necesitados de fuera, ni a uno mismo por dentro. Dejarse afectar, sentir dolor ante vidas truncadas o amenazadas, sentir indignación ante la injusticia que está detrás de la tragedia, sentir también vergüenza de que hemos arruinado el planeta y que no lo arreglamos, todo ello es importante para saber ayudar en la tragedia. Y, lo que es más importante, todo ellos puede llevar a sentir compasión y ponerla en práctica, que es lo que salva.

En segundo lugar, este dejarse afectar por la tragedia es también salvífico, porque nos instala en la verdad y nos hace superar la irrealidad en que vivimos. Por ello, bien harán las instituciones como Iglesias y universidades en analizar y proclamar la verdad de estas tragedias –y ojalá lo hagan también gobiernos, multinacionales, fuerzas armadas y banca mundial, aunque aquí las esperanzas decaen o se desvanecen según los casos-.

En tercer lugar, este dejarse afectar por la tragedia puede generar solidaridad. Suele incurrir a veces que una desgracia familiar ayuda a unir a una familia –*felix culpa!* se decía ante-, y puede ser incluso lo único que la llegue a unir. O, dicho de otra forma, si ni siquiera el sufrimiento la une, no hay solución. Y es que en los seres humanos siempre hay reservas y reductos de bondad, dormidos muchas veces, pero que pueden ser activados por el sufrimiento de otros. No somos siempre y del todo egoístas. Un terremoto y tsunami en Indonesia, una hambruna en Calcuta, la epidemia del sida en África, bien pueden ayudar a generar conciencia de familia humana³².

6. ¿CÓMO VIVIR LA MISIÓN EN MEDIO DE LAS SITUACIONES CONFLICTIVAS?

La misión puede ser llevada a cabo en contextos muy diferentes, dado que son múltiples y distintas las situaciones en las que nos movemos los seres humanos. Pero también es verdad que la mi-

³² SOBRINO, J., *Documentación: Reflexiones a propósito del terremoto*, CONCILIIUM 290 (2001) 308-309.

sión ha buscado siempre estar en las fronteras, en los límites, en esa dinámica, siempre arriesgada, de cruzar orillas e ir a los márgenes, hacia los últimos.

En este momento audaz y profético la misión se está encontrando, en estos últimos tiempos, con un gran número de pueblos y seres humanos que viven en medio de situaciones de fracturas humanas. Y es ahí, en esos contextos, en esas situaciones, donde el anuncio de la Buena Noticia del Evangelio y de la Vida tienen un eco y una resonancia especial.

La tarea que se ofrece al testigo de la misión es, por un lado, provocadora y estimulante, pero a su vez, desencadena en él mismo situaciones de perplejidad, de inseguridad y de dudas con respecto a la forma de estar y de actuar en el trabajo misionero.

En medio de las dificultades y de la complejidad de estas situaciones hay un hecho que hay que valorar y destacar por lo que tiene de profético en sí, y es la decisión misionera de quedarse junto al pueblo, en circunstancias de extrema dificultad y con graves riesgos para la seguridad de la propia vida. En días pasados me entrevistaba un periodista y le llamaba la atención cómo había dejado la patria y había regresado a Japón a pesar de estar en peligro de una grave contaminación nuclear; y a pesar de ello regresaba al trabajo sin tener miedo a lo que pudiera pasar; sólo por estar con la gente de la parroquia y no haber abandonado el país como muchos extranjeros ya lo habían hecho³³.

6.1 Una vida inútil

En un mundo como el actual en el que lo importante es la eficacia y los resultados, los misioneros corremos el peligro de caer en la tentación de centrar nuestra vida en la actividad, es decir, en lo eficaz, lo inmediato y concreto, olvidando o dejando de lado lo contemplativo. El cambio es tan grande que a muchos puede parecer, y de hecho les parece, que una vida misionera “sin activismo”, es una vida inútil. Quizá por eso la mayoría de los misioneros eligen otros continentes antes que éste de Asia, en razón

³³ EQUIPO DE MISIONES EXTRANJERAS; *La misión en situaciones de fractura. Presentación*. MISIONES EXTRANJERAS 203 (2004) 479-480.

de una “utilidad”, “facilidad” o “resultados visibles” que aquí son imperceptibles y que por ello los misioneros asiáticos se ganen las críticas y la incompreensión de aquellos para los que el hecho de estar en estas latitudes es una pérdida de tiempo habiendo tantas cosas por hacer.

Sin embargo, experimentar la ineficacia, la inutilidad, es un buen camino para acoger y gozar con la gratuidad, desde donde es posible la apertura, porque “el pobre es aquel que tiene su puerta abierta todo el día”. En el diálogo interreligioso se da un hecho importante y muy bíblico, la hospitalidad. Según la tradición hebrea (Abrahán y el encinar de Mambré) que los cristianos hemos heredado, “el extraño es un sacramento de la presencia divina”. En general, los misioneros hemos estado más atentos a dar y darnos que a recibir y acoger, quizá porque recibir supone dar la iniciativa al que da y capacitarle para establecer una relación y eso suena a pasividad.

Es desde la experiencia del fracaso, de la pobreza, de la inutilidad, del no saber y del no entender, de donde surge muchas veces la oración humilde. Juan Pablo II, en un discurso a la Curia, en diciembre de 1986, decía: “toda oración auténtica está suscitada por el Espíritu Santo, el cual está misteriosamente presente en el corazón de cada hombre”.

El diálogo interreligioso ayuda a pasar de una discusión sobre la religión, donde podemos estar seguros y ser fuertes y útiles, a un diálogo de fe, a una búsqueda de Dios, donde siempre seremos inútiles. Es una invitación a pasar de un diálogo inter-religioso a un diálogo intra-religioso, para que como dice Jesús: “a vosotros se os ha comunicado el misterio del reino de Dios, pero a los de fuera todo les resulta enigmático, de modo que: por más que miran, no ven, y, por más que oyen, no entienden; a no ser que se conviertan y Dios les perdone” (Mc 4, 11)³⁴.

En la vida misionera acecha también la tentación del **can-sancio y del fatalismo**. Es una tentación que se manifiesta en el conformismo, en el desánimo ante la rutina o ante la falta de resultados visibles.

³⁴ PÉREZ CARLIN, J.M., *Desafíos del diálogo interreligioso a la espiritualidad misionera*, MISIONES EXTRANJERAS 210 (2006) 86.

La espiritualidad tiene que llevar al misionero al convencimiento de que uno es el que siembra y otro es el que recoge, de que el Señor está siempre junto a los que trabajan en la construcción del Reino del que Él es el titular y el protagonista. Sólo Dios puede convertir la crisis y los fracasos en situaciones de crecimiento. Para ello, es necesario esperar, ser paciente. La paciencia es una de las virtudes más misioneras. Hay que caminar con la gente, adaptarse a su ritmo. No tratar de imponer ni de imponerse por la fuerza. El misionero aprende (haciendo de la necesidad virtud) a esperar con paciencia, a no buscar resultados inmediatos. Poco a poco tiene que ir perdiendo la obsesión por la prisa para descubrir que la eficacia en la misión se mide con otros parámetros.

Otra tentación sutil en la vida del misionero es **la tentación del narcisismo**: creernos los mejores, los que mejor trabajamos, los más sacrificados y entregados, los que hemos dejado todo por el Evangelio, etc. La gran tentación es llegar a creérselo olvidándonos de que somos de carne y hueso y por lo tanto puede también producirse en nosotros el cansancio espiritual y pueden llegar momentos en los que busquemos compensaciones u ocasiones en las que acomodarnos.

La espiritualidad tiene que mostrar la lógica redentora y liberadora de la cruz de Cristo, uniendo la felicidad personal al servicio misionero dentro de la construcción del plan salvífico de Dios. Misión, cruz y misionero forman un trío inseparable. Como en la vida de Jesús, no hay otro camino a recorrer. La misión nace y crece al pie de la cruz.

El misionero no está libre tampoco de la **tentación del activismo**, más bien es una de sus víctimas más frecuentes, más bien es una de sus víctimas más frecuentes. Esta tentación se manifiesta en la tendencia a actuar sin una motivación de fe y sin conjugar la acción con la contemplación. Entendemos el activismo como una acción sin motivaciones enraizadas en la fe, como una acción no fecundada en la contemplación y como la transición de un proyecto a otro por razones puramente humanas y sin haber realizado un profundo discernimiento en el Espíritu. La eficacia de la misión no se mide tanto por el número y la can-

tividad de acciones llevadas a cabo sino por la calidad, la sencillez y la gratuidad de una presencia.

Es evidente que las obras de caridad, de educación, de desarrollo han estado siempre presentes en la obra evangelizadora y, en algunos países, durante mucho tiempo, los misioneros fueron los únicos en hacerlo. Pero hoy en día, estas obras son hechas también por diversos organismos que tienen, de hecho, más y mejores medios que la Iglesia.

Los misioneros tienen que huir de la tentación de querer su plantar a la sociedad civil y de poner la fuerza de su acción misionera en los medios y en las ayudas económicas llegadas de fuera. Muchos misioneros se muestran incapaces de marcar presencia evangelizadora sin tener que recurrir a obras de construcción, de educación, benéficas, asistenciales, de promoción humana y de desarrollo. Llama la atención cómo muchos misioneros, apenas llegados a los campos de trabajo y sin haber tenido tiempo de asomarse a aquella realidad, comienzan a solicitar y reclamar ayudas.

La Iglesia está llamada a privilegiar mucho más la calidad de los servicios ofertados y esto no depende necesariamente de los medios y de las técnicas, sino del espíritu de las personas que prestan el servicio y usan los medios.

Cuenta un obispo de Vietnam que en una ocasión la autoridad comunista local le pidió a la Iglesia religiosas para un hospital especializado. A su demanda de por qué pidieron religiosas dado que tenían enfermeras capacitadas, respondieron: "Es fácil enseñar la técnica, bastarían algunas semanas. Pero no es esto de lo que tenemos necesidad. Tenemos necesidad del espíritu y del modo de servir que sólo las religiosas tienen". (Testimonio de Mons. Nguyen Van Hoa, obispo de Nha Trang (Vietnam)³⁵.

Es evidente que en el contexto de pobreza, de guerra y de injusticia en el que tantas veces se desarrolla la misión, la gente es muy sensible a los gestos de caridad. Sin embargo, la caridad por sí sola no es siempre un lenguaje eficaz de evangelización porque

³⁵ DINH DUC DAO, J., *Oración: fuente, camino y campo de misión*. MISIONES EXTRANJERAS 195 (2003) 292.

no siempre es capaz de transmitir el misterio de Dios, o porque las mismas obras de caridad pueden ser percibidas de forma diferente. A veces el cristianismo por esta impostación acentuada sobre las obras de caridad, puede aparecer como una religión mundana, superficial y exterior en la que echan a faltar la dimensión contemplativa y mística³⁶.

Eficacia del trabajo misionero: la tragedia de muchos es que no creen en la eficacia propia e irreductible de la evangelización, especialmente de cara a “los otros”. Esta desconfianza sustituye el dinamismo misionero por el trabajo sólo con los practicantes, más fácil y consolador. Ya sea por los proyectos materiales o por la eficacia, aparentemente más visible e inmediata, de las racionalidades humanas o de la política. Cuando la misión se separa de la perspectiva de Jesús de su redención y de su reino, se puede equiparar con cualquier ideal o empresa humana válida, incluyendo sus fines y modos de eficacia. Pero la misión, que incluye necesariamente los criterios de la eficacia humana, los trasciende siempre, debido a su objetivo radical: la conversión a Jesús y al amor fraterno, la superación del pecado y la experiencia de Dios Padre. Estos objetivos y liberaciones radicales implican la acción del don y de la gracia de Dios sobre su pueblo, y la inserción en la oración y en el sacrificio de Jesús (“Esta clase de demonios sólo se expulsan por la oración y el sacrificio” Mc 9, 29).

Hombre de fe en el dinamismo de su misión y en la fuerza de su mensaje, el misionero cree en la eficacia misteriosamente liberadora de la cruz de cada día y en la eficacia de su presencia y entrega personal en medio del pueblo o en medio de la incredulidad. Cree en el valor de la santidad y de la entrega por sí mismos³⁷.

6.2 La crisis, momento de la visita del Señor

Sí, crisis. Es difícil negarla o cerrar los ojos a ella. Pero la crisis es fundamentalmente oportunidad y acicate, y esto nos pone a todos cuantos estamos en la Iglesia ante una tarea recreadora... Una recreación que en realidad es un redescubrimiento del

³⁶ Ibid., 286.

³⁷ GALILEA, S., *El camino de la espiritualidad*, Paulinas, Bogotá 1990, 218.

Evangelio de Jesucristo y una nueva disposición a ser re-creados como individuos y como comunidades, esto es, como Iglesia, por el Espíritu de Dios.

Tenemos que volver a entrar en el itinerario pascual de vaciamiento de sí; ésta es nuestra única posibilidad de encontrarnos con Cristo sufriente en los pobres de Asia, las víctimas de milenios de terremotos, tsunamis, opresión e injusticia. Este vaciamiento de sí tiende la mano a nuestros conceptos, teologías, instituciones, mundos teóricos y devocionales... Aloysius Pieris, S.J., habla de un nuevo bautismo en la religiosidad asiática, y de la cruz de la pobreza asiática. La crisis es la bendición que necesitamos siempre para mantenernos abiertos y seguir creciendo, redescubriendo y re-creando con el Espíritu del Señor. Y el cristianismo en Asia necesita esta re-creación para ser lo que Cristo siempre quiso que sus discípulos fueran. Tenemos que volver sobre los pasos de Jesús por Galilea hasta Jerusalén, y desde Jerusalén al ancho mundo. Las intuiciones y la compañía de gentes de otros credos y tradiciones hará nuestro itinerario más alerta, más abierto a melodías y matices que no oímos a nuestro alrededor la primera vez...

Al final tenemos que convertirnos de nuevo en “compañeros” de los demás asiáticos, peregrinos también en la aventura de ser personas humanas y de encontrar la plenitud de la humanidad en caminar con Dios hasta el corazón escondido de la vida. Juntos en el vacío para que todos juntos podamos alcanzar una nueva plenitud. Lo mismo que Jesús, que “siendo rico se hizo pobre para que todos tuviéramos parte en su riqueza”.

Cuando antes acojamos la crisis, y avancemos con el “Espíritu Creador”, mejor.³⁸

La crisis nos inquieta. Muchas veces nos paraliza impidiendo que seamos creativos. Nos frena y reflota una la añoranza por el pasado, buscando regresar a aquel pacífico y estable estado social, cultural y religioso. Pero la crisis ha llegado para quedarse y el desafío es ver, como afirma A. Einstein, que *“la crisis es la mejor bendición que puede sucederle a personas y países porque*

³⁸ NICOLÁS, A., *El cristianismo en crisis: Asia*, CONCILIUM 311 (2005) 359-360.

la crisis trae progresos. La creatividad nace de la angustia como el día nace de la noche oscura. (...) Quien atribuye a la crisis sus fracasos y penurias violenta su propio talento y respeta más a los problemas que a las soluciones. (...) Sin crisis no hay desafíos, sin desafíos la vida es una rutina, una lenta agonía.”³⁹

“La crisis es la mejor bendición”: la crisis viene de Dios, y aun más, es querida por Dios. Al ser bendición hemos de escuchar el latido de la crisis en nuestro interior y nuestras sociedades, para poder oír lo que el Espíritu quiere comunicarnos hoy. Será que en la Iglesia se percibe la crisis, no solo económica, sino también esa profunda mutación de valores, sentires y pensares, como una bendición venida de lo Alto? Como Abraham, aunque no veamos y percibamos hoy el *kairós* con cabalidad, hemos de aprender a confiar en esa descendencia-bendición que a través de las generaciones se irá gestando (Cf. Gn 15,13-21).

“La creatividad nace de la angustia”, de esa angustia que, como la de Jesús ante el abandono del Padre, se transforma en germen de nueva vida. De la noche oscura de la crisis brota una creatividad capaz de perforar la realidad humano-divino-cósmica para adentrarse en la hondura del Misterio. Como seres humanos, la angustia nos inquieta, y como cristianos hemos de reconocer en esa angustia la puerta a atravesar si deseamos ofrecer esperanza y sentido en estos tiempos crepusculares. También como Abrahám ante la insistencia de su hijo Isaac sobre donde estaba el cordero, hemos de convivir con la angustia durante el camino y responder “Dios proveerá el cordero para el holocausto” (Gn 22,8)

“Quien atribuye a la crisis sus fracasos y penurias violenta su propio talento”. Tal vez en los ambientes de iglesia estamos cometiendo el error de proyectar nuestros errores, como los de poca fe y rígida institucionalización, a la crisis social. Con ello estamos “respetando mas a los problemas” en vez de realmente aprovechar para visitar nuestra rica tradición cristiana y de la humanidad, en busca de inesperadas y novedosas soluciones. Ha

³⁹ <http://www.todointeresante.com/2009/02/superar-la-tesis-y-albert-einstein.html> Citado por CERVIÑO L., *Inquietudes humanas para reencantar la misión*. lucascervino@yahoo.com.ar Instituto Latinoamericano de Misionología Presentado en el Simposio misionero. Montevideo 22 junio 2009, 3.

llegado la hora de sacar primero la viga de nuestros ojos para poder ver la astilla en los ojos de los demás (Cf. Mt 7,4-5).

“Sin crisis no hay desafío... la vida es una rutina... lenta agonia”. Es ella, la crisis, la que nos inquieta y da vida, la que hace que el vino nuevo rompa las antiguas vasijas exigiéndonos crear y recrear nuevas vasijas, vivencias y estructuras para que sepan responder a los tiempos de hoy: “vino nuevo, en vasijas nuevas” (MC 2,22). Bendita crisis que nos interpela a recrear nuestros ritos, profundizar nuestras creencias, reestructurar nuestras instituciones para salir de la cómoda instalación. Pero no basta con escuchar lo que habita en nuestro corazón inquieto, en tiempos de pluralidad y diversidad es urgente dejarnos inquietar por aquello que habita en los corazones de los demás.⁴⁰

6.3 Comprensión y asimilación de la “Crisis Cristiana” (“Noche Oscura”)

Crisis pues, designa el proceso de purificación del núcleo. En todo proceso de purificación implica ruptura, división y discontinuidad. Por eso es también doloroso y asume aspectos dramáticos. San Juan de la Cruz lo expresa de la siguiente manera:

Y así, la noche o purgación será sensitiva con que se purga el alma según el sentido, acomodándole al espíritu; y la otra es noche o purgación espiritual, con que se purga y desnuda el alma según el espíritu, acomodándose y disponiéndole para la unión de amor con Dios...

La primera noche o purgación es amarga y terrible para el sentido...

La segunda noche no tiene comparación, porque es horrenda y espantable para el espíritu” (1 N 8, 2).

- Crisis por tanto es una discontinuidad y una perturbación dentro de la normalidad de la vida, provocada por el agotamiento de las posibilidades de crecimiento de un ajuste existencial. La crisis es un proceso normal de la vida. Ella surge de tiempo en tiempo para permitir a la vida seguir siendo siempre vida y poder crecer.

⁴⁰ CERVIÑO L., *Ibid.*, 3.

- La crisis no es un mal que sobreviene, interrumpiendo el curso de la vida; ella pertenece al propio concepto de vida y de la historia. Ni la vida ni la historia poseen una estructura lineal, emerge la antropogénesis. Crisis es el momento crítico de la decisión, donde algo se deja atrás y se abre un pasillo superior que posibilita una nueva forma de vida. La crisis se asemeja a una escalera; en la escalera hay continuidad y discontinuidad. La gracia es ambas cosas: continuidad y discontinuidad.
- La superación de la crisis no se logra, ordinariamente, en el activismo y la excitación exterior, sino en la oración hecha reflexión, discernimiento y meditación, donde las fuerzas se recogen para una decisión y purificación. Entonces nada es obstáculo para la marcha, sino que todo puede transformarse en escalón para subir más. El filósofo M. Heidegger, expresaba: *“Todas las cosas grandes, acontecen en el torbellino”*. Pero mucho más alentadoras son las Palabras del mismo Jesús, que nos anima en estas noches oscuras:

“Les he dicho todo esto, para que puedan encontrar la paz en su unión conmigo. En el mundo encontrarán dificultades y tendrán que sufrir, pero tengan ánimo, yo he vencido al mundo” (Jn 16, 33)⁴¹.

Esto nos invita a tener el valor para asumir positivamente la dificultad de la crisis histórica, sin dejarnos impresionar por los “profetas del desastre”, como los llamaba Juan XIII, descubriendo en cambio, con San Juan de la Cruz la acción de Dios, que es la razón última, a los ojos de la fe, de las noches de crisis, personales e históricas.

Esta acción es el sentido teológico de la “crisis” como “crisis”: juicio de Dios, de su luz activa y poderosa cuya finalidad es, según San Juan de la Cruz, purificar y renovar el ser. La visión de la fe contemplativa coincide en este punto con la de la escatología de Dios que transforma las profundidades de la historia.

Esta fe contemplativa no permanece inmóvil, pues interviene, a través de la esperanza y la caridad, en la acción histórica, com-

⁴¹ MIRANDA MARTÍN, J., *Espiritualidad del discernimiento*, en la “Noche Oscura”. Primera guía de reflexión espiritual, Ejercicios Espirituales, Seúl Agosto 2003.

prometiéndose con los hombres como respuesta a las llamadas y a los signos de los tiempos. Se funde así la contemplación con la acción, no sólo en el ritmo de los momentos que se suceden, sino a un nivel mucho más profundo en que la acción más comprometida supone ya una actitud de contemplación, cuyo eje es la fe, en la tensión de la esperanza, en la disponibilidad activa de la caridad.

El impulso real hacia el más allá histórico (que es acontecimiento y llamada a avanzar) debe contar con el coraje que exige atravesar la noche, un tiempo en que tiene lugar el desmantelamiento de las viejas formas tranquilizadoras, en que es preciso soportar la sequedad y el vacío sin apoyos, un “tiempo intermedio” que puede prolongarse mucho, años, años, generaciones quizás, como una larga marcha por el desierto. Frente a esta situación en que las formas viejas y habituales se desintegran, crisis necesarias de transición es preciso evitar la tentación “integrista” que tiende a identificar una forma histórica, a punto de ser superada, con el espíritu, que no se deja ligar a las viejas formas. Es la tentación de los israelitas que no aceptaban el maná nuevo y se acordaban de las ollas de Egipto, que habían quedado definitivamente atrás.

Otro elemento de la teología de la noche, presente en los textos de San Juan de la Cruz, es la dialéctica de los contrarios. Es preciso asumir los conflictos con espíritu de fe, penetrando la historia, en el compromiso por la liberación de los hombres, desde esa fuerza de la fe, y de la caridad.

Es preciso aceptar esta “purificación de las formas y las imágenes”, que es una búsqueda y una profundización en las raíces esenciales de la fe, aceptando este extrañamiento de los paisajes para avanzar más allá hacia nuevas formas de la vida de la Iglesia y de la nueva civilización⁴².

Esta experiencia nocturna no es exclusiva del proceso místico, es una dimensión de toda experiencia humana de Dios.

En la perspectiva sanjuanista la *noche oscura* no es un proceso de aniquilación del ser humano que se resuelve en la nada. No entra esta posibilidad en su sistema. El que ha expuesto como

⁴² GUERRA, S., *La superación de la muerte por la meditación*, Revista de Espiritualidad 40 (1981) 93-105.

pocos la dimensión trascendente, la grandeza y dignidad del hombre, ve la purificación de la noche como un camino de afirmación del ser humano en lo que éste tiene de más genuino y auténtico.

La “noche oscura” como proceso de liberación y educación de todas las capacidades humanas conduce a la persona hacia una progresiva cualificación en el amor a Dios y al prójimo. Esta experiencia de sufrimiento es un tránsito tenebroso que obliga a despojarse de todo aquello que de superfluo y esclavizante arrastramos en la vida. Así se pasa de un modo de ser persona abierto al Absoluto y a la gratuidad. Para que este cambio se produzca el ser humano debe quedar ciego, y “tomando Dios a la mano tuya, te guía a oscuras como a ciego, a donde y por donde tú no sabes, ni jamás con tus ojos y pies, por bien que anduvieran, atinaras a caminar” (2 N 16,7). Lo esencial de nosotros mismos es invisible a nuestros ojos.

No es posible alcanzar una plenitud humano-espiritual sin pasar por la “noche oscura”. Es una condición *sine qua non* para acceder a la unión de Dios. Es un proceso de curaciones inevitablemente dolorosas que van a iluminar las oscuridades más ocultas de la conciencia humana⁴³.

6.4 Desarrollo humano y espiritual en el conflicto

Todo conflicto humano -porque tiene siempre una dimensión interior-, se presenta como una crisis del espíritu. **Conflicto y crisis son correlativos.** Por eso el conflicto tiene que ver con la espiritualidad y ésta con el desarrollo humano.

Acompañamiento para el Desarrollo Humano. La crisis es el resultado de un auto-cuestionamiento, más o menos consciente. Se cuestiona la manera de vivir ciertos valores. En la crisis se vive una etapa de inseguridad que llama a una nueva síntesis de valores y a una vivencia evangélica de los mismos.

El conflicto crea crisis porque obliga a repensar, a profundizar y nos arranca de la estabilidad aparente y del conformismo.

⁴³ HARO IGLESIAS, M., “Noche oscura”, Curso 2007-2008, pp. 33 y 36. Universidad de la Mística, Ávila. Apuntes donados por el autor. MIRANDA MARTÍN, J., *Hacia una espiritualidad de la crisis (conversión) y de la espiritualidad del conflicto. Segunda guía de reflexión espiritual*, Seúl 2003, 6.

Podemos decir que no hay madurez y desarrollo humano sin pasar por la crisis del conflicto y del sufrimiento (cruz). El conflicto lleva a la madurez y supone una madurez para ser asumido y superado.

El hecho de que a veces los conflictos destruyan las personas, o debiliten la fe y la espiritualidad, o lleven a dimitir de las grandes opciones cristianas. En el Evangelio, conflicto y crisis son el itinerario de la madurez del espíritu.

Podemos decir que Dios se revela también en el conflicto. Como la llamada de Dios, el conflicto es desconcertante y requiere ser permanentemente discernido.

Hay crisis y conflictos que son muy prolongados en la Iglesia y en la Vida Consagrada. En estos casos, se requiere madurez suficiente para vivir en estas situaciones muy complejas, sin “quebrarse”, y sin radicalizarse” indebidamente, sin claudicar, sin romper con valores fundamentales, como diría San Agustín: “Unidad en lo esencial, libertad en lo secundario y amor en todo”.

Ante conflictos y crisis que ponen en peligro opciones evangélicas y desgastan espiritual y psicológicamente; y crean confusión de comunión e identidad. Este tipo de conflictos no es sano ni es deseable que se prolongue, hay que buscar urgentemente acompañar y buscar soluciones inmediatas que rompan con estos conflictos tan prolongados y desgastantes.

Viviremos una espiritualidad “en los conflictos”, en la respuesta que damos a la crisis y conflictos, cómo y en qué espíritu se asumen, que sentido cristiano le damos que hacemos con ellos⁴⁴.

6.5 Déjate transformar. Las crisis ayudan a crecer y madurar

El laberinto de la vida. La vida humana no es una calle de dirección única. En el camino de nuestra vida, la interior, no todo es recta. Muchas veces hay que dar rodeos. Otras veces nos encontramos con indicaciones que nos mandan volver atrás, hacia el punto de origen. Nos parece tiempo perdido. Pensamos que deberíamos empezar otra vez desde delante.

⁴⁴ MIRANDA MARTÍN, J, *Op. Cit.*, 9-10. GALILEA, S., *El camino de la espiritualidad*, Bogotá 1990, 207.

Cambiar, dar un giro en la vida vivida es una dirección por la vía inicial, abre ante nuestros ojos nuevas perspectivas. Y transforma al hombre. El camino, aparentemente equivocado, se convierte en condición y punto de partida para una transformación. Aparentes marchas atrás producen resultados positivos. Son experiencias curativas.

Maduración y cambio. La psicología describe la vida humana como un ininterrumpido proceso de cambio y maduración. Hay primero una crisis de nacimiento: después vienen las crisis de la pubertad, de los 40, de la jubilación, de la tercera edad y del declive de la vida. Todas estas crisis son partes integrantes en el proceso de desarrollo de la vida. A ellas hay que añadir las crisis provocadas desde fuera por catástrofes naturales, accidentes, guerras, paro laboral, muerte de un ser querido... Hay también crisis de catarsis, de purificación moral, de renovación y cambio.

Las crisis nos sumen en un estado de creciente presión anímica, situación incómoda de la que intentamos salir como sea. Si logramos superar la crisis, hemos dado un paso adelante en el proceso de maduración. Pero hay también compensaciones desproporcionadas con las que algunos buscan superar la crisis con ventaja. "Una crisis sobreviene cuando el equilibrio psíquico sufre algún trastorno, es decir, cuando fallan los mecanismos estabilizadores" (H. Häfner). Si se desea acompañar a un sujeto en crisis, hay que preguntarse primero cómo se pueden reducir las cargas que desencadenan la crisis, qué esfuerzos se pueden exigir razonablemente del sujeto en cuestión y de qué estrategias dispone éste para superar su crisis. Unos se inclinan por la vida espiritual como método terapéutico, otros buscan la ayuda de un médico o de un psicoterapeuta. Otros echan mano de sus propios recursos disponibles. Pero, en cualquier caso, las crisis son siempre un reto al individuo, que debe plantarles cara con firmeza. El místico alemán Johannes Tauler describió la situación de angustia en que caen algunos que intentan huir de sí mismos para salir de la crisis. No se atreven a hacer frente a la inquietud interior provocada por la crisis, y lo que hacen es localizarla fuera de sí de diversas maneras: exigiendo cambios en los demás, o visitando periódicamente a un gurú diferente cada tres años, o elogiando supuestos tratamientos que podrían poner fin a sus problemas, o negándose a dar por sí mismos los primeros pasos

necesarios para salir de la crisis. Se aferran a sus principios y se obstinan en mantenerlos a toda costa. Se quedan únicamente con su opinión, negándose a integrar el proceso de cambio y maduración a que la crisis les provoca⁴⁵.

6.6 El valor de lo pequeño

Ante la carencia de grandes proyectos, ante la ausencia de apoyaduras humanas que sublimen nuestro yo más profundo y en medio de un mundo en donde la naturaleza cobra vida por doquier e incluso el florecer del cerezo es portada en la prensa y primera noticia en radio y televisión, al misionero no le queda más remedio que ir profundizando en el sentido místico de la vida, quizá una de las mayores aportaciones de Asia a la humanidad. No se trata de una mística superficial o meramente estética, sino realmente profunda y encarnada en la vida, prendida en los acontecimientos. Así, los fracasos, a fuerza de ser cotidianos se obvian y los triunfos, por insignificantes e inesperados, cobran vida súbitamente y llenan el corazón de alegría y esperanza.

Por otro lado, la severidad, rigidez y excesivo sentido del deber con los que a veces nos auto fustigamos exigiendo de nosotros mismos más de lo que sería razonable, en Japón es un defecto que se ha enquistado en la cultura y en todo el tejido social. Siempre se pide más y los espacios de comunicación de sentimientos son imperceptibles. Surge así paradójicamente todo un tremendo caudal de vida interior, de introversión que en su vertiente positiva hace germinar un sin fin de gestos y detalles cargados de una profundidad difícilmente entendible para una mente occidental, más habituado a lo útil, a lo práctico y a la prisa (hablando evidentemente en términos generales). El trazo de un *kanji* (carácter de escritura japonesa), el arreglo de una flor (*ikebana*) o la preparación de una taza te (*chadō*), por poner algunos ejemplos, se convierten en verdaderas expresiones del alma japonesa y expresan de formas indescriptiblemente elegantes y armoniosas lo más grande el espíritu humano⁴⁶.

⁴⁵ GRÜN A., *El libro del Arte de Vivir*, Santander 2003, 206-208.

⁴⁶ SAORÍN CAMACHO, P., *Misión y conversión del corazón. Una perspectiva desde Japón*, MISIONES EXTRANJERAS 191 (2002) 480, 489-490.

SOBRE LOS AUTORES

LIC. ARMANDO NOGUEZ A

Religioso de la Orden de los Clérigos Regulares de Somasca. Cursó filosofía en el Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos de la ciudad de México. Teología en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Realizó la licencia en el área bíblica en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Ha sido Director del Instituto Teológico de Estudios Superiores, miembro del Consejo Editorial de la Revista SERVIR. Maestro en seminarios, Institutos y Escuelas de Teología en México y en Estados Unidos. Ha publicado en la Revista Signo de la CIRM, en la Revista SERVIR y en el CAM (México) donde le fue publicado un libro sobre Biblia, algunos cuadernos y un buen número de artículos teológicos. Últimamente ha publicado varios libros y cuadernos de trabajo en el área bíblica en la editorial Dabar. Actualmente es profesor e investigador en la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental.

DR. DAVID BOBADILLA

Obtuvo la licenciatura en la ciudad de México, D.F., en Filosofía y Teología por parte del Instituto Franciscano de Filosofía y Teología. Presentó la tesis: La ética del Reino en el Evangelio de Mateo. Obtuvo el doctorado por parte de la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica). Ha sido profesor del Instituto Franciscano de Filosofía y Teología, del Instituto Agustiniiano (Lomas Verdes, Edo. de México), de la CIRM. Ha impartido las cátedras de Teología Fundamental, Cristología Bíblica y Antropología Teológica. y actualmente es profesor e investigador en la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental. Entre sus escritos están: Cristología. Guías de Estudio, CET, México 1995 y junto con el Dr. Jorge Domínguez, *Teología moral fundamental. Guías de Estudio*, CET, México 1995. Ha publicado en las revistas Voces en Diálogo, Revista Iberoamericana de Teología de Teología y Voces.

DR. MANUEL ANAUT

Religioso de la orden de frailes menores de san Francisco. Cursó su bachillerato en el Instituto franciscano de Filosofía y Teología en la ciudad de México. La Maestría y el Doctorado en teología sistemática los realizó en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Ciencias Humanas, de Estrasburgo, Francia. Fue profesor de esta Universidad en la Escuela de Teología y de otros centros de enseñanza. Fue Director del Instituto Franciscano de Filosofía y Teología, donde impartió las cátedras de Eclesiología y Teología Sacramental. Fue Provincial de su Orden.

LIC. MARÍA DEL CARMEN SERVITJE MONTULL

Estudió Literatura inglesa (Instituto Anglo-Mexicano de Cultura, Ciudad de México) y francesa (Instituto Francés de América Latina, Ciudad de México). Entrenamiento en Relaciones Humanas (Universidad Iberoamericana, Ciudad de México) y Consultoría de Lactancia Materna (La Leche League International). Licenciada en Ciencias Teológicas por la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México. Maestría en Teología y Mundo Contemporáneo por la Universidad Iberoamericana. Profesora del Diplomado "Proyecto de Vida" en la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México. Profesora de inglés en el Instituto Anglo-Mexicano de Cultura, Consultora de Lactancia de La Leche League International. Profesora de asignatura en el Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana, de la materia Teología Feminista I y II. Candidata a la maestría en teología por parte de la Universidad Iberoamericana.

JAVIER GONZÁLEZ M, MG.

Hizo sus estudios de bachillerato teológico en el Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana. posteriormente hizo la licenciatura en Teología en la Universidad de Friburgo, Suiza. Estuvo como misionero en Kenia de 1987 a 1998. De 1999 a 2002 estuvo en la misión de Angola y los años 2003 y 2004 regresó a la misión de Kenia. Actualmente es el Director de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental.

LIC. HIGINIO CORPUS ESCOBEDO

Con estudios de teología por el Colegio Máximo Cristo Rey, de los jesuitas. Licenciado en Misionología por la Universidad Gregoriana de Roma. Con experiencia pastoral en Korea y Valle del Mezquital, en Hidalgo, México. Fue profesor de Misionología y de otras materias teológicas en la Escuela de Teología de la UIC y actualmente Coordinador del Diplomado: Santa María de Guadalupe en la Historia y en la Teología. Está colaborando en el Equipo que planea una maestría en Misionología que ofrecerá la Universidad Intercontinental.

LIC. MARCO ANTONIO DE LA ROSA RUIZ E, M.G.

Originario de Aguascalientes. Su ordenación sacerdotal fue el 13 de agosto de 1983. De 1983 a 1986 trabajo en el Centro de Orientación Vocacional de los Misioneros de Guadalupe.

Actualmente está trabajando en la Diócesis de Sendai, en Japón, en Kitakata Shi, Fukushima ken, en la Parroquia Kitakata katorikku Kyokai.

VOCES. Diálogo misionero contemporáneo

Revista de Teología Misionera del
Instituto Internacional de Filosofía, A.C.
Universidad Intercontinental

La suscripción a la revista
(dos números)
es de \$ 150.00 para México, y
30 dólares para el extranjero.

Favor de depositar a nombre del
Instituto Internacional de Filosofía, A.C.

Ficha de Suscripción

Revista Voces. Diálogo misionero contemporáneo

La suscripción anual a la revista (dos números)
es de \$ 150.00 pesos para México
y 30 dólares USA para el extranjero.

Favor de depositar el costo de la suscripción a la cuenta
de Banamex 123187-1 Suc. 241
a nombre del

Instituto Internacional de Filosofía, A. C.

Para Transferencias CLABE: 002180024112318717

Enviar sus datos personales (nombre, calle, colonia, código postal, ciudad, país, teléfono, e-mail) y copia de su ficha de depósito a la siguiente dirección electrónica: eteologia@uic.edu.mx (con copia para eontiveros@uic.edu.mx).

Nombre _____

Calle _____

Colonia _____

C. P: _____ Ciudad _____

País _____ Teléfono _____

E-mail _____ Suscripción para el año _____

Números _____

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

El análisis narrativo en la teología contemporánea

El análisis Narrativo aplicado a la Biblia

Armando Noguez

09

Análisis narrativo y cristología

David Bobadilla

23

OTRAS VOCES

Por una teología débil

Manuel Anaut

43

Origen e itinerario de las espiritualidades feministas cristianas

María del Carmen Josefina Servitje Montull

67

P. Francisco Merlos Arroyo

Javier González - Higinio Corpus

99

La ayuda espiritual y psicológica en las catástrofes naturales. A propósito del terremoto y tsunami japonés del 11 de marzo de 2011

Marco Antonio de la Rosa Ruiz Esparza.

111

SOBRE LOS AUTORES

163