



ISSN 2145-7468

KRONOS

Teológico

Revista de la Facultad de Teología
Año 10 N° 10 Diciembre de 2018



Unibautista
Institución Universitaria
Cali - Colombia

Directivos

Mg. Pablo Moreno

Rector

Mg. Leonel Rubiano

Vicerrector académico

Teo. Viviana Lizeth Castro

Directora Departamento de Bienestar Universitario

Dra. Betty Ruth Lozano

Directora Departamento de Investigaciones

Mg. Margarita Becerra

Directora Departamento de Extensión

Mg. Julian Castro Rengifo

Coordinador de la Especialización en Cuidado Psicoespiritual

Esp. Gloria Ángel

Directora Administrativa

Mg. Eneried Arboleda

Directora Teología a Distancia

Consejo de Facultad

Mg. Pablo Moreno

Rector

Mg. Leonel Rubiano

Vicerrector académico

Dra. Betty Ruth Lozano Lerma

Directora de Investigaciones

Mg. Eneried Arboleda

Directora Teología Distancia

Mg. Roberto Caicedo

Profesor

Mg. Julián Castro

Coordinador de la Especialización

Juan Camilo Esguerra

Representante estudiantil



Directora

Dra. Betty Ruth Lozano Lerma

Comité Editorial

Mg. Pablo Moreno Palacios

Dra. Betty Ruth Lozano Lerma

Mg. Isdalia Ortega Sánchez

Comité Consultivo

Dra. Nancy Bedford

Dr. Juan Carlos Cevallos

Mg. Cosme Damián Vivas

Mg. Harold Segura

Dr. Samuel Escobar

Dr. René Padilla

Dr. Daniel Carro

Árbitros en este número

Dra. Elsa Tamez Luna

Mg. Harold Segura Carmona

Psic. Wilmer Palomares Potes

Mg. Jhon Fredy Mayor Tamayo

Mg. Jorge Amílcar Ulloa Alvarado

Kronos Teológico es una publicación anual de la UNIBAUTISTA
Avenida Guadalupe # 1B-112 Teléfonos: (57-2) 513 2320 / 513 2323 / 513 2324 Fax: 513 0781
investigaciones@unibautista.edu.co
www.unibautista.edu.co
Cali - Colombia

ISSN: 2145-7468

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

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

Diagramación e impresión: Artes Gráficas
javiercardonariza@gmail.com

Cali - Colombia



Contenido

Presentación	5
--------------------	---

Artículos

<i>Las víctimas del conflicto en Colombia.</i> <i>Apuntes para una ética anamnética.....</i>	11
Roberto Caicedo	
<i>“No hermano mío, no me hagas violencia...”</i> <i>Lectura de 2º Samuel 13:1-22.....</i>	38
Daniel Andrés Zambrano	
<i>Acompañar a personas agresivas:</i> <i>Pautas de cuidado psicoespiritual</i>	65
Julián Castro Rengifo	
<i>Violencia y cultura de muerte en el Apocalipsis de Juan:</i> <i>una lectura comunitaria y contextual de la Biblia</i>	86
Javier Barco Saavedra Daniel Andrés Zambrano	
<i>Violencia y lo sagrado</i>	118
Hardany Reina Reina	





Presentación

DRA. BETTY RUTH LOZANO LERMA

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

Kronos Teológico espera convertirse en una publicación de referencia obligada en el campo de la reflexión teológica y bíblica a nivel nacional y regional, por lo que nos estamos esforzando en reunir los requisitos necesarios para su indexación ante COLCIENCIAS, el ente estatal que regula la investigación en Colombia.

¿Por qué ***Kronos Teológico***?

La reflexión teológica a través de la historia ha dado giros importantes; en etapas anteriores la disciplina teológica pretendía responder a la realidad de una manera totalizante. Hoy, en la pluralidad de las

disciplinas académicas que buscan explicar las realidades sociales, la teología tiene la tarea de entrar en diálogo interdisciplinar. Además, las explicaciones logradas por las diversas disciplinas tenían en el pasado una durabilidad relativamente estable. Sin embargo, hoy la dinámica cambiante de la sociedad es tan vertiginosa que las explicaciones alcanzadas en procesos de investigación tienen la pretensión de ser temporales y no definitivas. Por esto el nombre ***Kronos Teológico*** refleja que aquellas reflexiones e investigaciones teológicas, en diálogo interdisciplinar, no son voces últimas y definitivas, al contrario, se sitúan no solo en un contexto geográfico y cultural determinado, sino también en un tiempo cronológico concreto. La metáfora del reloj que marca el tiempo cronológico que no se detiene es una manera de entender que aquello sobre lo que se reflexiona, se investiga, se dice y se escribe en teología es sucesivo y temporal.

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

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



Con esta edición hemos llegado al número 10 de nuestra revista. En esta ocasión ofrecemos cinco artículos que quieren mostrar de qué forma nos hacemos presentes como universidad en la situación de conflicto y post acuerdo que vive Colombia, cumpliendo de esta forma con la naturaleza de los principios cristianos que nos rigen y nos convocan a la protección de la vida toda. El primero del profesor de nuestra institución, doctor en Ciencias Sociales, Roberto Caicedo se titula *Las víctimas del conflicto en Colombia. Apuntes para una ética anamnética*. El autor cuestiona desde el lugar de las víctimas del conflicto armado en Colombia, la posición guerrillista que considera los daños causados a la población civil por las acciones militares de los diversos actores del conflicto (legales e ilegales) como daños colaterales, es decir, accidentales, secundarios e inevitables. Él nos muestra otra posibilidad de lectura de estos hechos desde una ética, a la que nombra *anamnética*, pues está basada en la memoria colectiva de las víctimas. Esta ética que procede de las víctimas, no se basa en la confrontación sino que propende por la reconciliación. Este es pues, un texto de mucha relevancia en la situación actual en donde a pesar del acuerdo Gobierno – FARC, surgen nuevas formas de victimización de la población civil.

El segundo artículo, *No hermano mío, no me hagas violencia. Lectura de 2º Samuel 13:1-22* escrito por el estudiante de VIII semestre de teología de nuestra institución, Daniel Andrés Zambrano, hace una relectura del texto bíblico desde la perspectiva de la víctima, en este caso Tamar, quien sufrió de abuso sexual por parte de su



propio hermano. Este artículo es de suma pertinencia en el contexto actual en el que la violencia contra las mujeres parece ir cada día en aumento, incluso en el propio hogar y de parte de quienes se supone deberían ofrecerles protección y cuidado. Esta reflexión nos pone de presente el contexto patriarcal del acontecer bíblico, no muy distante del actual, en el que se acalla la voz y experiencia de las mujeres. No obstante, el autor nos manifiesta que el texto muestra la palabra de Dios en el clamor de Tamar por justicia, lo que nos invita a una lectura crítica de la Biblia que permita hacer audible la voz de Dios en la voz de quienes más sufren violencia y opresión.

El tercer artículo, *Acompañar a personas agresivas: Pautas de cuidado psicoespiritual*, ha sido elaborado por el magister Julián Castro Rengifo, docente de nuestra institución. Se trata de un artículo fruto de una investigación exploratoria de un caso clínico en el que el terapeuta puso en marcha estrategias basadas en la Psicoterapia Centrada en el Sentido -PCS-con el propósito de conducir al paciente a la búsqueda de sentido de vida. La intervención realizada mostró resultados positivos en la atención y prevención de conductas agresivas. La PCS, también nombrada *logoterapia*, ha sido considerada un recurso valioso en el trabajo de cuidado pastoral. Al final del artículo el autor nos ofrece *pautas de cuidado psicoespiritual* útiles a pastores y en general a quienes brindan acompañamiento y cuidado espiritual.

Los dos últimos artículos son fruto de la sistematización de dos de los cuatro talleres realizados en el marco de la *Cátedra para la Paz Martin Luther King¹* realizada entre los días 3 y 5 de abril del presente año. El primero de ellos *Violencia y cultura de muerte en el Apocalipsis de Juan: una lectura comunitaria y contextual de la Biblia*, escrito por el magister Javier Barco Saavedra, docente de nuestra institución, con apoyo del estudiante de teología Daniel Andrés Zambrano. Recoge las reflexiones en torno a la lectura comunitaria y contextual del libro de Apocalipsis, puesta en escena en este taller,

1 Esta cátedra fue creada en la UNIBAUTISTA en el 2016 como un homenaje al reverendo pastor Bautista afronorteamericano, premio nobel de la paz, quien nos inspira a la participación mediante la educación y el manejo del conflicto a través de la no violencia. La Cátedra se realiza en el mes de abril en la fecha cercana a su muerte el día 4 de ese mes.

con el propósito de cambiar la mirada terrorífica sobre este libro, por una de esperanza y cambios positivos. El otro artículo es una sistematización realizada por el estudiante Hardany Reina Reina, del taller sobre *La violencia y lo sagrado* que tuvo como conferencistas a los docentes de la UNIBAUTISTA Roberto Caicedo y Jairo Racines y como profesor invitado a César Moya de la Universidad del Tolima. Este artículo nos presenta las disertaciones, a partir de la lectura de Génesis 4, de los profesores en el taller que nos van llevando a pensar en la sacrificialidad de la violencia en Colombia, ante lo cual el deber de los creyentes en Dios es des-sacralizar la violencia, nunca justificarla ni naturalizarla. Este artículo realiza una contribución enorme a la necesidad de desmitificar la violencia que parece dominar todos los escenarios del contexto colombiano, y en su lugar exaltar la primacía de la vida, como don de y ofrenda para Dios.

Dra. Betty Ruth Lozano Lerma
Editora





Las víctimas del conflicto en Colombia.

Apuntes para una ética anamnética

ROBERTO CAICEDO²

Recibido: 25.09.2018 / Aprobado: 10.12.2018

Resumen

En un conflicto armado, como el colombiano, se va incrementando la victimización de la sociedad civil además de las bajas de los grupos directamente involucrados como combatientes, y ésta situación se justifica desde las diferentes orillas del conflicto como parte inevitable del mismo; se considera un “daño colateral”, una victimización necesaria para avanzar en la confrontación y en el alcance de los objetivos propios de cada actor. Las víctimas que sufren dicha victimización emergen en confrontación con esta lógica del conflicto y proponen, desde la construcción de la memoria, una postura ética crítica. Se trata de mostrar, en esta situación, el surgir de esta ética desde la memoria colectiva de las víctimas, cuya propuesta se plantea como una ética anamnética. Esta ética desafía y se propone en confrontación con la memoria oficial, con pretensiones de ser

2 Roberto Caicedo Narváez. Licenciado en Ciencias Bíblicas de la UBL. Master en Teología de la PUJ. Doctorado en CC.SS. de la Universidad Nacional de Costa Rica. Pastor Menonita y Profesor de la Unibautista. Casado con Isdalia Ortega y padre de Ana Ruth y Juan Daniel. Email: rocainar@hotmail.com



hegemónica, y como alternativa en el caminar hacia un horizonte de reconciliación nacional.

Abstract

In an armed conflict, such as the Colombian one, the victimization of civil society is increasing as well as the casualties of the groups directly involved as combatants, and this situation is justified from the different edges of the conflict as an inevitable part of the conflict, “Collateral damage”, a victimization necessary to advance the confrontation and the achievement of the objectives of each actor. Victims who suffer such victimization emerge in confrontation with this logic of conflict and propose, from the construction of memory, a critical ethical stance. It is a question of showing, in this situation, the emergence of this ethic from the collective memory of the victims, whose proposal is presented as an anamnestic ethic. This ethic challenges and is proposed in confrontation with the official memory, with pretensions of being hegemonic, and as an alternative in the journey towards a horizon of national reconciliation.

Palabras clave: Conflicto armado, Víctimas en Colombia, Ética Anamnética, Memoria colectiva.

Keywords: Armed conflict, Victims in Colombia, Anamnestic Ethics, and Collective memory.

Introducción

En el desarrollo de un conflicto armado, como es el caso del colombiano, se va manifestando el presupuesto de la “inevitable” victimización de la población civil. Se puede constatar que cada vez más se fue generalizando la victimización de la sociedad civil en medio del conflicto. El informe “¡Basta Ya!”, del Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH), deja ver la victimización directa de la población civil como resultado de las acciones bélicas de parte de los diferentes grupos armados en más de dos décadas, sin contar otras formas de victimización que multiplica el número considerablemente, y concluye que...

Es así como al compendiar estas cifras, es posible afirmar que el conflicto armado colombiano ha provocado aproximadamente 220.000 muertos. De estas muertes el 81,5% corresponde a civiles y el 18,5% a combatientes; es decir que aproximadamente ocho de cada diez muertos han sido civiles, y que, por lo tanto, son ellos —personas no combatientes, según el Derecho Internacional Humanitario— los más afectados por la violencia (CNMH, 2013, 32).

En el conflicto la proporción de combatientes muertos versus los (las) no combatientes, es por lo menos de uno a cuatro (CNMH, 2013). La idea de que es “necesario sacrificar” vidas en favor de los ideales de uno o de otro lado del conflicto o como consecuencia “normal” del conflicto se expresa en el concepto de “daños colaterales” del conflicto, los cuales se plantean como inevitables. Se puede ver esta premisa en los discursos enunciados de parte de los diferentes grupos armados en confrontación:

Un primer ejemplo viene de un comunicado de las FARC-EP del 2011:

Lamentamos la muerte y heridas causadas a civiles, así como otros daños ocasionados por los efectos colaterales del combate. Señalamos como único responsable de los daños al Estado colombiano, por mantener personal e infraestructura militar en medio de la población civil. (Comunicado del Comando Conjunto, 2011, p.1)

Un segundo ejemplo, viene de parte de Carlos Castaño quien conformó algunos de los grupos paramilitares en Colombia, en una entrevista dada en el año 2000 expresó:

Aquí quien viola los derechos humanos somos las guerrillas y las autodefensas. El conflicto se ha degradado: es una guerra rastrera, realmente. Acepto que caen inocentes en la guerra: es inevitable. Cuando se trata de mandar, de ejercer la autoridad, es muy difícil regirse por normas morales. Las guerras son para ganarlas, y punto. (Caballero, 2000, p.1)

Desde la perspectiva militar, venga de donde venga, se asume que la victimización de la población civil es una de las “consecuencias



previsibles” de las acciones militares, así se define el término de daño colateral:

Consecuencia de algunas operaciones militares en las cuales se ha previsto que incidentalmente causarán muertos y heridos entre la población civil, daños a bienes civiles, o una combinación de pérdidas y daños que en ningún momento sean excesivos con relación a la ventaja militar concreta y directa prevista. (Fuerza Aérea Colombiana, s.f.)

Las formas en que esa perspectiva **se va planteando y ejecutando, de parte de los actores armados, puede ser diferente** pero, a la postre, han generado una gran cantidad de víctimas directas e indirectas que llega a sobrepasar los seis millones³. A mediados del siglo pasado la victimización de la población civil se dio más en el contexto de lo rural, uno de los resultados de este período fue la concentración de la tierra y el desplazamiento del campesinado, así lo documenta la siguiente investigación:

La honda concentración de la tierra hoy en Colombia está relacionada, ante todo, con los procesos de despojo y desplazamiento de la población campesina que vivirá el país en olas sucesivas desde los años cincuenta, a la contrarreforma agraria mediante el “Pacto de Chicoral” de Misael Pastrana Borrero en 1971 y a los modelos de grandes haciendas ligadas a la exportación que serán promovidas por Alfonso López Michelsen y Álvaro Gómez Hurtado en los años setenta del siglo pasado. (Pizarro, 2015, p. 18)

En el origen de la actual violencia en Colombia, hay una diversidad de elementos que dieron origen al conocido período de la Violencia en nuestro país, un resumen de estos plantea:

La llamada época de la Violencia, la cual más que una guerra civil bipartidista -como hubo numerosas en el siglo XIX hasta la Guerra de los Mil Días-, se trató de una guerra de mil rostros en donde la “cultura sectaria” liberal y conservadora, tras el

3 “Según el Registro Nacional de Víctimas, cuando se suman las víctimas directas e indirectas, estas pueden alcanzar la impresionante cifra de 6.8 millones de personas, es decir, alrededor del 8% de la población total del país” (Pizarro, 2015, p. 82)

cambio de hegemonía política, desató una confrontación local en las zonas rurales y derivó en el surgimiento de toda suerte de violencias superpuestas (políticas, obviamente, pero, igualmente, violencias ligadas por el despojo de tierras, el robo del café, etc.). (Pizarro, 2015, p. 33)

Con el tiempo, esa conflictividad se va plasmando en el terreno de lo urbano y va tomando diferentes aristas y ámbitos de la sociedad, además de la conflictividad por la propiedad por la tierra y el desplazamiento desde lo rural, que escapan al propósito de este artículo precisar⁴.

Durante este período (años 90), el conflicto armado pasó de las zonas de presencia histórica de los grupos armados, en su mayoría zonas de colonización campesina, hacia regiones más integradas al mercado nacional y a la sociedad política nacional. Lo anterior por el cambio en las decisiones estratégicas de las FARC (1993) y la respuesta de los paramilitares tras la conformación de las AUC en 1997. (Vásquez, s.f., p. 5)

En las décadas de los 80 y los 90, la situación en Colombia se profundiza dentro de una lógica de confrontación social entre las pretensiones de cambio, por un lado, y los esfuerzos por mantener el *statu quo*, por el otro. Los movimientos políticos y sociales de corte popular, ansiosos de cambios sociales profundos, son los que llevaban la peor parte en la lucha por sus reivindicaciones. Se consolidan las agrupaciones guerrilleras, de inspiración popular e izquierdista, herederas de las guerrillas liberales y comunistas de mediados de siglo, y se constituían en otra vía de acción y de lucha para algunos sectores inconformes. Los grupos de poder ejercían su control social a través de las fuerzas regulares, aunque también con acciones “militares” al margen de la ley, que daban al traste con las esperanzas desde el lado más democrático. Ejemplo de ello son los magnicidios y genocidios que han ocurrido y que frustraron alternativas políticas populares que iban surgiendo en el país, como fue el caso de la Unión Patriótica⁵.

4 Para profundizar lo anterior se recomienda el Informe “Basta Ya, Colombia: Memorias de violencia y dignidad” del CNMH.

5 Sobre el caso de victimización de participantes de la Unión Patriótica ver el informe del Grupo de



La generalización de la victimización y la prolongación del conflicto armado exige el surgimiento de una postura ética, que confronte sus premisas y consecuencias, que va a surgir principalmente desde las víctimas del conflicto, unida a un creciente deseo por una solución política del conflicto de parte de la sociedad civil. Se trata de una “postura ética” y no sólo de un planteamiento ético-teórico, o, como plantea E. Dussel (1998), un “principio moral formal”, que responda a un “principio ético-material” y una “factibilidad ética”, en este sentido podemos entender la ética como acto crítico desde la alteridad, desde el “cara-a-cara como encuentro de sujetos” (p. 619). La propuesta se plantea como una “ética anamnética”⁶, con lo que queremos decir una ética fundamentada en la construcción de la memoria colectiva emprendida por las víctimas y organizaciones afines y que desafía la lógica de victimización. Esta ética retoma el “anhelo de veracidad de la memoria” (Ricoeur, 1999, p. 40)⁷ y de una “memoria justa” como un problema no sólo ético sino también político de la memoria. En este sentido:

Un avance verdadero en justicia se sostiene sobre la memoria, quien mantiene un vínculo con experiencias anteriores que generan un aprendizaje moral. Las historias individuales o las historias conjuntas sedimentan una experiencia que en la única fuente posible de criterios o de normas morales,..., sólo dentro de una historia hecha de memoria puede nacer y desarrollarse la ética. (Tafalla, 2003, p. 145)

La postura de una ética anamnética surge dentro de una perspectiva ética con un horizonte mayor, que podemos llamar de “reconciliación” nacional. Se trata de una “ética liberadora” en el sentido histórico-social del término, que pretende transformar los aspectos concretos en los cuales se dé cualquier forma de des-humanización y victimización del ser humano. Esta propuesta⁸ “recoge el imperativo categórico del

Memoria Histórica: Sánchez, Gonzalo (2010). *Grupo de Memoria Histórica. Silenciar la Democracia. Las Masacres de Remedios y Segovia, 1982–1997*. Bogotá: CNRR.

6 Del término griego *anamnesis* traduce memoria.

7 Al respecto también dice: “Existe una sabiduría de la memoria que opera junto a la política del recuerdo y del olvido. En este sentido suelo emplear la expresión «memoria justa»” (p. 111).

8 Surge dentro del marco de la Filosofía de la Liberación en América Latina en la década de los 70,

joven Marx de «derribar todas las relaciones en las que el hombre es un ser humillado, esclavizado, abandonado, despreciado»” (Aguirre, 2015, p. 99). De esta postura ética se desprende una praxis concreta como...

... acción posible que transforma la realidad (subjetiva y social) teniendo como última referencia siempre a alguna víctima o comunidad de víctimas. La posibilidad de efectivamente liberar a las víctimas es el criterio sobre el que se funda el principio más complejo de esta Ética. (Dussel, 1998, p. 553)

Este principio planteado por Dussel, desde nuestra perspectiva, pasaría por el ejercicio de una ética anamnética ejercida por las víctimas y por la sociedad, en la medida que contribuya a la transformación de la victimización pues no sería posible acercarnos a ese horizonte de reconciliación sin el proceso de memoria colectiva como ejercicio ético. Como partimos de la memoria como un proceso en el cual participan diversos sujetos sociales, esto implica que no hay una sola memoria sino el concurso de diversas memorias, que se complementan o que se pueden contradecir. El desafío sería entonces: ¿cómo plantear una construcción de la memoria como una postura ética crítica que toma en serio las demandas de las víctimas? Lo anterior es un desafío, no sólo para las víctimas, sino para la sociedad colombiana en general, y se pretende en el presente artículo plantear la necesidad de aceptarlo.

Victimización en Colombia, ¿Un daño colateral?

Al señalar algunos de los valores propios de nuestra sociedad, Franz Hinkelammert (2011) plantea: “los valores que se cumplen son en especial los siguientes: la competitividad, la eficiencia, la racionalización y funcionalización de los procesos institucionales y técnicos y en general los valores de la ética del mercado” (p.1). En esta lógica lo que es realmente “indispensable es inútil” pues no obedece al cumplimiento de estos valores fundamentales, no es útil

uno de sus principales exponentes es Enrique Dussel (1998).



para alcanzarlos. Se genera así un principio de “sacrificialidad” en la sociedad, fundamentado en un modelo económico centrado en el mercado y adecuarlo para el discurso propio de la modernidad. Este principio genera “víctimas reales” y concretas, tanto seres humanos como en la naturaleza que le rodea. Al respecto dice Enrique Dussel (1998):

El mercado que pareciera operar performativamente de manera autorregulada no es sino la compleja estructura cooperativa del cumplimiento de reglas...de sujetos concretos vivientes...Pero el sujeto aparece en toda su claridad en las crisis de los sistemas...Surge así *en y ante* los sistemas,... por dichas situaciones críticas, el Otro..., el rostro del oprimido o excluido, la víctima no-intencional como efecto de la lógica performativa del todo formal racionalizado, mostrando su irracionalidad desde la vida negada de la víctima. (pp. 521-523)

El teórico del neoliberalismo Friedrich von Hayek lo ilustra muy bien:

Una sociedad libre requiere de ciertas reglas morales que en última instancia se reducen a la mantención de vidas: no a la mantención de todas las vidas porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un mayor número de otras vidas. Por lo tanto, las únicas reglas morales son las que llevan al “cálculo de vidas”: la propiedad y el contrato (Citado en Hinkelammert, 2000, p.85).

Esa lógica sacrificial permea las diferentes estructuras sociales y se aprovecha del conflicto armado y de la violencia, que marca la historia de nuestros pueblos ya desde antes. En medio de este conflicto se acrecienta el argumento de la necesidad de la “victimización”, de parte de los diferentes actores presentes en el mismo y aún para un sector de la población civil que les apoyan y/o se benefician de sus acciones. Por ejemplo: “Un segundo elemento de interpretación global, presentado con rigor desigual en diversos estudios, conduce a asociar la Violencia con el desarrollo capitalista de la agricultura” (Bejarano, 1987, p.60), lo cual se vio reflejado en el conflicto entre terratenientes y el campesinado alrededor de la tierra. Así, el conflicto

se afianzó al sector rural en donde “la resistencia campesina tomó la forma de una lucha interpartidista por la hegemonía del poder político y fue legítimamente una guerra civil” (Bejarano, 1987, p.62), que luego se convierte en una “lucha de clases” entre el campesinado organizado y los terratenientes apuntalados en los gobiernos de turno. Pero el “problema rural” no sólo no se ha resuelto, sino que se ha agudizado a partir de dos factores fundamentales: el incremento y nuevos rostros del conflicto armado, y la presencia de megaproyectos económicos en algunas regiones, ligados a la implementación de un modelo económico neoliberal que nuevamente se afianza en el principio señalado como sacrificial.

Aunque el desarrollo del conflicto va mutando y tomando nuevas formas de victimización, se presentan algunas diferencias pues va a estar caracterizado por una mayor diversificación de los actores en conflicto, se consolida la insurgencia y la contrainsurgencia y surgen otros intereses económicos ligados al Narcotráfico y a los megaproyectos económicos; además de la consabida lucha por la posesión de la tierra, se mantiene dicho principio y aún más, se incrementa. La victimización de la población civil afecta ciertos sectores de la sociedad pero al parecer no toca los resultados generales de la macro-economía del país (Cf. Echeverry, 2001):

Se puede concluir, en este punto, que aunque ha habido una mezcla de causas e intereses en medio del conflicto, incluyendo pretensiones económicas de grupos de poder nacionales como internacionales que lo han agudizado, hay un factor de victimización de la población civil que lo atraviesa y que ha dejado una gran cantidad de víctimas asesinadas, una parte de la población rural sin tierra y desplazada que termina engrosando los cinturones de miseria de las principales ciudades del país. Este aspecto de la confrontación armada se sustenta en un principio de sacrificialidad, se afianza en la “necesidad de victimizar” a expensas de los “intereses mayores” del conflicto y en la lógica de mantener una “salida” violenta a las contradicciones propias de una sociedad. La victimización amplia de civiles en medio del conflicto en Colombia es más que un “daño colateral”, son victimizaciones, en buena parte intencionales, que afianzan propósitos



más allá de la confrontación misma. En este sentido, Germán Ayala (2011) al referirse al caso del paramilitarismo, expresa:

Indígenas, campesinos, afrodescendientes, así como sindicalistas o simples ciudadanos indiferentes a relaciones y a esquemas de poder político y a las circunstancias societales generadas por el conflicto armado interno, motivaron las acciones genocidas de los paramilitares en la medida en que éstos representan intereses comunitarios y porque políticamente se opusieron al régimen político imperante y de forma original, al poder intimidatorio del grupo armado que los señaló como sus víctimas. (p. 57)

Si bien los grupos guerrilleros se plantean, ideológicamente hablando, en la otra orilla de esta perspectiva paramilitar, terminan igualmente victimizando población civil no sólo como parte de la confrontación sino culpándoles de apoyar el otro bando en disputa o por obstaculizar sus propios intereses. La guerrilla, aunque en menor proporción que los paramilitares, usaron la intimidación a la población civil como estrategia. Uno de los comandantes de las FARC, expresó: “hemos declarado objetivo militar a todas aquellas personas que colaboren con los grupos paramilitares; al Frente Virgilio Enrique Rodríguez del EPL y al Frente de guerra Norte del ELN, por interferir en nuestro proyecto revolucionario” (El Tiempo, 2000). ¿Cómo dismantelar esta lógica y desvirtuar dicha justificación? Es a partir del surgimiento de una ética anamnética que se puede confrontar dicha lógica, aunque no necesariamente es la única forma, y va surgiendo principalmente de parte de las víctimas.

Memoria Colectiva y Ética Anamnética

A partir de los estudios de Halbwachs (2004, 2011), quien a su vez parte de la sociología de Emile Durkheim (1998), se propone que la memoria es siempre una construcción social y por lo tanto colectiva. Esto implica que la memoria no sólo se concreta en forma colectiva sino que se “ubica socialmente”, en el tiempo y el espacio. Esta memoria colectiva es fundamental en la construcción de identidad y también en relación con la construcción del “poder social”. Algunas de

las críticas, desde temprano, al concepto de memoria colectiva tienen que ver con la dificultad de usar un término propio de la conducta humana a la colectividad. Sin embargo, no necesariamente ésta es la idea de una “memoria colectiva”, pues no se trata de asumir una visión literal del término sino más bien analógico⁹, aunque algunos lo plantean más como metafórico. Según Astrid Erll (2012):

Se puede hablar de la *memoria colectiva en cuanto metáfora* y se puede hablar de la *memoria colectiva en cuanto metonimia*. Cuando la *memoria* es concebida entonces *como un fenómeno de la cultura*, entonces se le está dando un uso literal al concepto de memoria. Se da en cambio una *metaforización del concepto de memoria*, cuando se habla de *memoria de la cultura*,... para aludir a la cultura en cuanto fenómeno de la memoria. El mismo concepto de memoria se convierte en memoria (p.133).

Los procesos de memorización han permitido a los movimientos de víctimas dimensionar la magnitud del conflicto en Colombia y argumentar sus acciones para el reclamo efectivo de sus derechos: la verdad, justicia y la reparación integral. Las organizaciones de víctimas y otras organizaciones que se han sumado a sus luchas, han ligado la construcción de la memoria colectiva a la lucha por el cumplimiento de sus derechos; sin esta construcción de la memoria, plantean, sería difícil establecer la verdad de lo que ha sucedido y las condiciones por las que sucedieron, así como lograr una justa reparación y la no repetición de los hechos victimizantes, y superar el conflicto armado.

El primer gran esfuerzo, en este sentido, fue “Colombia, Nunca Más” (CNM), publicado en el 2003. Surgió como parte de la campaña denominada “Colombia Derechos Humanos, Ya”, con la anuencia de organizaciones sociales y de Derechos Humanos no Gubernamentales convocadas a mediados de los años 90 (CNM, 2008, p.1). El Proyecto documentó el caso de más de 41.000 víctimas de torturas, desaparición

9 “la palabra griega “analogía” significa proporción o proporcionalidad, designa aquello que es uno o es algo de manera proporcional a otras cosas. Así, en la analogía tenemos tres elementos: un nombre común a varias cosas, una razón o concepto significado por ese nombre, y unas relaciones que tienen las cosas analogadas con esa razón significada” (Beuchot, 2004, p.14).



forzada y/o ejecución extrajudicial en todo el país. Y se planteó como “una iniciativa que tiene propósito de aportar en la lucha contra la impunidad de los Crímenes de Lesa Humanidad cometidos en Colombia, entre 1966 y 1998, desde la perspectiva de la recuperación de la memoria histórica” (CNM, 2008, p.1).

Luego van surgiendo otros esfuerzos de memorización en las regiones, en torno a la realidad particular de las comunidades victimizadas, combinados a los esfuerzos realizados desde diferentes organizaciones con perspectiva nacional, como el Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH) y otros centros de investigación interesados en el tema, como el Centro de Investigación y Educación Popular (CINEP). Hoy se cuenta con una diversidad de asociaciones de víctimas del conflicto; desde asociaciones de desplazados y desplazadas por la violencia, de militares heridos en combate, familias de desaparecidos, víctimas de crímenes de Estado y otras más. A finales del 2012 se habían referenciado 2.443 organizaciones de víctimas y defensores de víctimas en Colombia, dispersas en todo el territorio nacional (UARIV, 2015).

Desde la perspectiva gubernamental surgen dos propuestas jurídicas que buscan dar un marco legal para la solución política del conflicto y contemplan aspectos relacionados con la memoria y las víctimas, que en alguna forma recogen algunos de los anhelos planteados por las mismas¹⁰. Por un lado, la Ley 975 del 2005, conocida como Ley de Justicia y Paz, hecha en el marco de la desmovilización de los grupos paramilitares, contempla que las víctimas tienen el derecho a la “reparación simbólica” y la necesidad de la “memoria histórica”, como parte de sus derechos de Verdad, Justicia y Reparación. Sin embargo, algunas de las víctimas manifiestan no sentirse totalmente recogidas por la ley en todas sus pretensiones y necesidades. La Ley de Víctimas 1448, promulgada en el 2011, retoma igualmente la memoria como parte de la reparación simbólica de las víctimas, en su artículo 141 dice:

10 No se tiene aquí el espacio para ahondar más en el alcance de las leyes y la reacción de parte de las víctimas, solo se quiere resaltar el hecho de que recogen algunas de las propuestas de las víctimas como un esfuerzo desde lo gubernamental, con algunos aciertos y vacíos.



Toda prestación realizada a favor de las víctimas o de la comunidad que tienda a asegurar la preservación de la memoria histórica, la no repetición de los hechos, la aceptación pública de los mismos, la solicitud de perdón público y el restablecimiento de la dignidad de las víctimas. (PNUD, 2011, p.22)

Sin embargo, cae en la dificultad de la generalización de las víctimas sin distinguir los diferentes tipos y perspectivas de las mismas y la necesidad de diferenciar las razones de su victimización y quienes son los responsables, así se puede ver en la presentación de la Ley en el 2010 por parte del Presidente Santos:

¡Hoy queremos dar un paso más allá –uno fundamental– y dejar firmado sobre piedra un compromiso profundo e irrevocable de la sociedad colombiana con las víctimas! Y lo haremos sobre un principio esencial: ¡No vamos a discriminar a ninguna víctima! Lo importante acá no es quiénes son los victimarios, sino reconocer el derecho de las víctimas –vengan de donde vengan– a una reparación y una vida digna. ¡El sufrimiento de una madre –que llora a un hijo asesinado con sevicia– es el mismo sin importar el criminal! La impotencia y la tristeza de un padre –que no sabe a dónde se llevaron a su hija– es igual de intensa, sea quien sea el culpable. Incluso nuestros militares y nuestros policías también podrán postularse como víctimas para acceder a los beneficios de la ley, en los casos en que no sean cubiertos por sus regímenes especiales. Lo que el proyecto de Ley contempla es que las víctimas –como ya dije, vengan de donde vengan– no tengan que esperar un fallo judicial para acceder a la indemnización. (Santos, 2010, p.1)

En el contexto actual la memoria se constituye en un terreno de lucha fundamental para afrontar los nuevos desafíos de la sociedad colombiana y el Estado, así como para superar el conflicto en todas sus dimensiones. En esta nueva etapa del conflicto en Colombia¹¹, caracterizado por el acuerdo con las FARC y los diálogos con el ELN,

11 Ha sido frecuente llamar a esta etapa de post-conflicto, algunos prefieren llamarla post-acuerdo permitiendo hablar de una nueva etapa en el proceso de construir un país que supere las décadas de violencia pero a la vez previniendo nuevas formas de violencia y conflictos sociales.



pero también por el surgimiento de nuevas formas de victimización¹², el tema de la memoria histórica se convierte en un factor importante para superar la lógica de victimización que se ha señalado antes y sus consecuencias para la sociedad colombiana, así como para orientar hacia una reconciliación nacional que tenga en cuenta las demandas propias de las víctimas. Por ejemplo, en el marco del Acuerdo con las FARC-EP, se conformó una “Comisión Histórica del conflicto y sus víctimas”, compuesta por 12 notables investigadores (as), que profundizó en las raíces, impactos y dinámicas propias del conflicto en Colombia en las últimas décadas. En el proceso de los diálogos en La Habana se recibieron delegaciones de diferentes tipos de víctimas del conflicto, no sin dificultades debido a la complejidad por la selección de los representantes de las víctimas y por la definición misma de quienes serían considerados como “víctimas”. En la práctica se recibieron víctimas no combatientes como combatientes, víctimas directas de las FARC así como de otros grupos armados.

A pesar de lo considerado hasta ahora, se debe también plantear que la memoria por sí sola no dará el resultado esperado por las víctimas y las organizaciones afines, es necesario articularla a una propuesta ética unida a la constitución de un sujeto social que la articula en acciones concretas. Es necesario entender el papel de la memoria colectiva en la constitución de un sujeto social capaz de asumir una ética particularmente diferente a la imperante en la lógica de la victimización. Haciendo alusión al trabajo de Halbwachs, Claudia Delgado (2008) afirma que “la memoria colectiva refiere al producto y al proceso de poner recuerdos en común... La rememoración en común presupone -al mismo tiempo que reproduce- un depósito común de significado” (p.116).

La memoria colectiva tiene que ver cómo “los grupos sociales se apropian, de manera activa, consciente, constructiva y que responde a las necesidades del presente, de un pasado que está relacionado con

12 En este sentido la Defensoría del Pueblo reconoce la creciente victimización de líderes sociales, “Tal y como lo anunció *VerdadAbierta.com* semanas atrás, luego de un tira y afloje interno de varios meses, finalmente esa agencia del Ministerio Público emitió un informe de riesgo a raíz de la última oleada de asesinatos y amenazas contra defensores de derechos humanos. El peligro está latente en 265 municipios y 337 organizaciones sociales se encuentran bajo la mira de violentos” (Verdad Abierta, 2017, p.1).

su identidad” (Erll, 2012, p.28), con sus luchas históricas, sociales, políticas y culturales. En este sentido, concluye la autora que “en las discusiones sobre memoria colectiva, también se ha reflexionado mucho acerca de la identidad colectiva. En las teorías de la memoria de los Assmann, Halbwachs y Nora, el concepto de identidad colectiva desempeña un papel central” (p.148). La identidad colectiva es tanto un fenómeno de la memoria colectiva que es cultural y explícita, como también un fenómeno de la memoria colectiva que es cultural implícita: la identidad colectiva se codifica de manera consciente pero también se manifiesta de manera inconsciente, por ejemplo, en las creaciones discursivas, en los modelos de comportamiento, en las estructuras de pensamiento y en la idiosincrasia (p.150). La función de las creaciones discursivas, como una “memoria mediada”¹³, es fundamental en la construcción de la memoria colectiva, pero no es la única pues necesita del testimonio¹⁴ como “memoria primera”, para irse formulando; de lo contrario sería un discurso sin el piso suficiente en la realidad de las víctimas y de sus anhelos más preciados. Finalmente, la memoria colectiva se expresa en una ética y una praxis propia del sujeto social.

A partir de la construcción de esta memoria colectiva, el sujeto social, que se va construyendo a partir de las víctimas del conflicto, va a proponer entonces una ética particular, unas acciones para reclamar sus derechos, va a organizarse y a articular un discurso con una propuesta cada vez más suya. Lo particular tiene que ver con un “grito” que se hace escuchar a pesar de estar “ausentes” o relegadas, de no ser tenidas en cuenta cuando a la hora de hacer las leyes y ser re-victimizadas en los procesos de judicialización de los diferentes actores armados. Tal vez, para algunos sectores de la sociedad las víctimas pueden hacer memoria de su pasado trágico, pero no

13 La memoria se va constituyendo en una “memoria mediada”, en el sentido de ser una memoria reflexionada y elaborada por el sujeto social, y que va más allá de los testimonios personales y la memoria personal. “Desde el ámbito de la mediación, la memoria se establece en un vínculo con las resistencias de las víctimas y en mayor medida con la resistencia impulsada por la instituciones mediadoras” (Silva y Martínez, 2013, p. 57)

14 “La especificidad del testimonio consiste en que la aserción de realidad es inseparable de su acoplamiento con la autodesignación del sujeto que atestigua. De este acoplamiento procede la fórmula tipo del testimonio: yo estaba allí” (Ricoeur, 2010, p. 213)



reclamar sus derechos y menos organizarse para exigirlos, cuando se hace tal cosa se ven como una amenaza al sistema social y entorpece, la consecución de la tan anhelada paz en nuestro país. Dentro de la lógica victimizante, que caracteriza dicho sistema, tal pretensión de las víctimas de constituirse en sujetos sociales con una propuesta ética anamnética se ve como una propuesta riesgosa, mientras las víctimas se constituyen en meros “objetos” de los beneficios de un proceso de indemnización no existe tal problema, se han insertado en un proceso hegemónico aceptable. En este sentido,

La construcción de sujetos sociales es un proceso que involucra varios niveles de la práctica social, distintos ritmos temporales y varias escalas espaciales; en él se dan cita diversas lógicas y tipos diferentes de relaciones sociales, siendo las representaciones que los sujetos tienen de todo el proceso y de sí mismos, fundamentales (Torres y Torres, 2007, p.19).

Lo anterior implica que es necesario la construcción de la memoria desde un “carácter subalterno”¹⁵ como una demanda de una ética anamnética que confronta la lógica de victimización resultante del conflicto armado. Esto por el carácter crítico que puede adquirir frente a las formas de “memoria pública” y la “amnesia cultural”, que termina negando los anhelos más preciados de las víctimas. Los discursos de las víctimas responden, en alguna medida, a los discursos que sobre ellas hacen otros sujetos sociales y el Estado. Esta dinámica es necesaria para lograr un mejor entendimiento del conflicto, un reconocimiento de sus derechos, dismantelar todo aquello que propició la violencia y la reconstrucción del tejido social en un ambiente de post-acuerdo, con algunos de los actores armados involucrados. A partir de la construcción de la memoria y la apuesta de una ética anamnética se pretende promover los cambios estructurales necesarios para una sociedad más justa y en donde se respete la dignidad humana.

En este sentido también, en las propuestas que se presentaron con motivo de los diálogos en La Habana de parte de las víctimas, se

15 Esta noción la asume, entre otros, Gramsci para contraponerla a la de “hegemonía”, como las clases y sectores sociales excluidos del sistema hegemónico (Portelli, 1998, p.89).

retoman los elementos ya mencionados para la necesaria reivindicación de los derechos de las víctimas y la reconciliación en el país. Estas propuestas tienen que ver con dos aspectos importantes: poder dar un viraje al tema de la “impunidad estructural” que ha caracterizado la situación del conflicto en Colombia y que implica, entre otras cosas, el desmantelamiento de la estrategia paramilitar y, en segundo término, la “reparación integral” de las víctimas, no sólo en una dimensión individual sino colectiva, como “movimientos sociales” con proyectos particulares, para no caer en una generalización de la condición de víctima. Aunque estos aspectos están considerados en el marco legal anterior, lo nuevo aquí es que se construye como parte de un acuerdo entre uno de los grupos combatientes, el Estado y las víctimas.

Los testimonios (de las víctimas) van encaminados a que no se vuelvan a repetir hechos violatorios y para contribuir a la memoria de un país que ha entendido que la justicia, la tolerancia y la convivencia pacífica son el único camino para construir una paz estable y duradera. Exigencia de justicia como un derecho y compromiso con la paz. La experiencia de las víctimas apoya la paz. La verdad, el reconocimiento de responsabilidades, resarcimiento de los derechos y garantías de no repetición, son la base de la reconciliación para llegar al perdón. (Gómez, 2016, p.5)

Uno de los principales aportes de las víctimas a los diálogos y al acuerdo final de La Habana, tuvo que ver con la propuesta de conformación de la “Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la no Repetición de Colombia”, la cual daría continuidad a los logros de la Comisión Histórica de las causas del Conflicto y sus Víctimas, cuyo informe fue ya entregado a las partes. Esta nueva Comisión...

...parte del principio de reconocimiento de las víctimas como ciudadanos de derechos; del reconocimiento de que debe existir verdad plena sobre lo ocurrido; del principio de reconocimiento de responsabilidad por parte de todos quienes participaron de manera directa o indirecta en el conflicto y se vieron involucrados de alguna manera en graves violaciones a los derechos humanos y graves



infracciones al Derecho Internacional Humanitario; del principio de satisfacción de los derechos de las víctimas a la verdad, la justicia. La reparación y la no repetición, sobre la premisa de no intercambiar impunidades, teniendo en cuenta además los principios básicos de la Jurisdicción Especial para la Paz, entre los que se contempla que “deberá repararse el daño causado y restaurarse cuando sea posible”. (Fundación Internacional, 2016. p. 18)

En el acuerdo final se recogen algunos de los elementos de la propuesta de las víctimas, que reflejan la ética anamnética, como aclarar las responsabilidades detrás de las victimizaciones y la reparación integral, partiendo de las propias condiciones particulares de las víctimas. Para ello jugará un papel importante, en la implementación de estos acuerdos, la Jurisdicción especial para la Paz (JEP). Pero fundamentalmente, el horizonte planteado de reconciliación nacional requiere el reconocimiento de las víctimas como sujeto social; como sujetos sociales identificados con realidades y proyectos propios, y de asumir por parte de un buen sector de la sociedad colombiana su propuesta de una ética anamnética. Lo anterior permitirá reconocer que la condición de las víctimas está ligada a una lógica de victimización que hay que develar y dismantelar, tanto como a condiciones particulares, algunas anteriores a la situación de victimización, y que por lo tanto se requiere reconocer sus aportes, desde las iniciativas de memoria y desde sus luchas de resistencias, unidas al territorio y a los proyectos propios del sujeto social. Algunas de estas propuestas se han venido incorporando en discusiones más amplias, pero otras aún no.

Por otro lado, se espera que la propuesta, desde las víctimas, reflejada en el acuerdo de La Habana entre el Gobierno Nacional y la guerrilla de las FARC-EP, siga teniéndose en cuenta a la hora del proceso de implementación de los acuerdos, así como en la construcción de un país diferente. El horizonte de la Reconciliación Nacional, conforme a lo expuesto desde las víctimas, tiene que ver entre otros aspectos con el logro de una Paz con Justicia Social y una Justicia Reparadora, como parte del sistema de Justicia Transicional a implementar. La primera tiene que ver con las transformaciones sociales y la segunda con la superación de la situación de impunidad

que ha caracterizado el conflicto en Colombia. Así se expresa en el acuerdo:

Convivencia y reconciliación, mediante la construcción de confianza en el otro a partir de las transformaciones positivas que en el seno de la sociedad generen los acuerdos de paz, en especial mediante el reconocimiento de las víctimas, el reconocimiento y establecimiento de responsabilidades, y en general el reconocimiento por parte de toda la sociedad de la necesidad de aprovechar esta oportunidad para construir un mejor futuro sobre la base de la justicia social, el respeto y la tolerancia. (Acuerdo final, 2016, pp.116-117)

Para que esto sea posible es necesario, como se ha venido planteando, un desmantelamiento de la lógica que ha permitido la victimización y de los poderes locales, regionales y nacionales que siguen usando la violencia como forma de control social y político. Tanto las peticiones de las víctimas como el acuerdo de la Habana proponen que el Gobierno, y la sociedad en general, se comprometan con una real garantía de los derechos de las víctimas, así como de la población más vulnerable, especialmente la campesina, indígena y comunidades afro, quienes han llevado en buena parte el peso de la victimización. Superar esta brecha histórica de exclusión está en el centro de la propuesta ética de las víctimas, una ética anamnética, y de un sector de la sociedad colombiana que ve la necesidad de ir más allá del acuerdo con las FARC-EP para lograr construir una sociedad mejor.

La propuesta de una ética anamnética busca también dar importancia a los procesos particulares de organización de las víctimas y de la construcción de memoria en el horizonte de reconciliación nacional. La gran dificultad en este punto es que falta la anuencia y el reconocimiento de otros grupos involucrados en el conflicto y que se han ubicado en “la otra orilla” y que, conforme a lo que se ha planteado, en su accionar obedecen a una estrategia política y social, a una lógica de victimización, y no sólo a la confrontación bélica. La posición de algunos en estos sectores es continuar con el conflicto armado o, en todo caso, no perder los beneficios propios que ha dejado la confrontación ni reconocer sus responsabilidades



en la misma, y por lo tanto, no dar los cambios necesarios para la reconciliación desde esta perspectiva ética de las víctimas.

Desde este análisis, se puede ver que los intereses planteados por las organizaciones de víctimas se cruzaron con aquellos manifestados por las organizaciones de corte étnico; ambas se plantean como sujetos sociales vulnerados, en el marco del conflicto armado, y vulnerables, en el marco del conflicto social más amplio. La ley de víctimas del 2011 y los decretos que la reglamentan...

...regulan los derechos y garantías de las víctimas pertenecientes a los pueblos diferenciados étnicamente, tales como los pueblos y comunidades indígenas, negras, afrocolombianas, raizales, palenqueras y Rom. Con esto buscaba generar el marco legal de la política pública de atención y reparación integral, y de restitución de tierras de las víctimas pertenecientes a estos grupos humanos. (Garcés, 2016, p.315)

La conclusión de Daniel Garcés (2016), en cuanto a las víctimas de grupos étnicos, puede ser extendida a la situación en general de las organizaciones de víctimas y sintetiza lo que se ha querido plantear hasta aquí:

La situación actual, tanto en materia de los diálogos de paz de la Habana como de la situación de las víctimas de grupos étnicos, nos hace afirmar que hace falta la interacción entre las organizaciones étnicas, de derechos humanos, de víctimas, y de las instituciones del Gobierno nacional (entre las que se destacan la Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas, y el Ministerio del Interior, entre otras con responsabilidades misionales en esta materia) para adecuar las instituciones (de tal manera que exista coherencia entre los mecanismos, los espacios y las decisiones que se tomen, así como en la implementación de las mismas) en función de que las víctimas (más allá de tal status) puedan mejorar sus vidas desde la perspectiva de la justicia restaurativa (y de manera efectiva en el caso de los grupos étnicos). (p.319)

Conclusiones

Desde el horizonte planteado de una ética anamnética, como la construcción de memoria desde las víctimas se constituye en algo “no calculable” para una forma hegemónica de la memoria y entra a contradecir la “necesidad” de las víctimas en medio de la realidad social, el principio de “sacrificialidad” antes mencionado. Desde sus reclamos frente a la exclusión y la re-victimización a la cual se enfrentan hoy, hasta sus propuestas ante los Diálogos de Paz y la construcción de un horizonte de reconciliación en donde primen sus derechos antes que los intereses mezquinos de otros actores inmersos en el conflicto. Este grito de las víctimas, como sujeto, a veces estorba a una sociedad que prefiere mantener sus oídos cerrados ante sus reclamos. Una sociedad que quiere ver a las víctimas como meros objetos de reparación y no como sujetos de sus derechos y menos como denunciantes de los hechos victimizantes y de sus responsables. Es decir, que niega su ética anamnética.

La construcción de memoria y una ética anamnética se van articulando en un discurso propio de las víctimas en la medida en que éste da lugar a la subjetividad social propia de dicho sujeto, ya sea como formación discursiva o praxis social, desde la diversidad propia del sujeto, pues no se pretende que sea homogéneo. La necesidad de este discurso, para articular memoria y ética anamnética, podemos verla como un “discurso ético”. Pero este discurso ético también se plantea como un discurso político, pues, ahondando en la relación memoria, ética y discurso, en el marco de la conformación del sujeto social, éstos se relacionan en tres grandes planos: el de la necesidad, el de la experiencia y el de la proyección, que a su vez se interrelacionan con la construcción de memoria desde una comunidad anamnética o del recuerdo.

Así, la memoria se va constituyendo en una “memoria mediada”, en el sentido de ser una memoria reflexionada y elaborada por el sujeto social, y que va más allá de los testimonios personales y la memoria personal, pero que necesita de ellos para su construcción. Paralelamente, en el proceso, se va dando una conciencia de las posibilidades reales del sujeto social, “víctimas”, para buscar una salida alternativa a las formas de violencia, a través de diferentes



procesos, como el de la organización colectiva. La memoria colectiva, apoyada en las diferentes dimensiones de la memoria, puede entonces impulsar una ética alternativa frente a la realidad de violencia y victimización, pero una memoria colectiva va a implicar un proceso de organización y un movimiento social más amplio y abarcante, una praxis social que se orienta por las posiciones éticas asumidas. Aquí la relación debe verse en doble vía.

Esta ética particular, articulada en la memoria colectiva de las víctimas, lo ubica en confrontación frente a otros sujetos, como al Gobierno mismo, por lo cual puede darse una re-victimización o una situación de inconformidad frente a las acciones de reparación o, por el contrario, una búsqueda más integral por la salida del conflicto en el horizonte de reconciliación. Un aporte fundamental del análisis a partir de los discursos y testimonios¹⁶ de las víctimas, plantearía que puede haber una visión circular viciosa en este proceso de la memoria que se debe superar si se piensa en lograr cambios de las condiciones victimizantes en Colombia y superar el conflicto armado. Por esa razón, la propuesta de una ética anamnética, asumida no sólo ya por las víctimas sino por el conjunto de la sociedad y del Gobierno, permitiría entrar en la ruptura del círculo vicioso de la violencia; ese sería su principal aporte en este momento del conflicto colombiano y el llamado post-conflicto o post-acuerdo.

Recapitulando, lo que se puso en juego en medio del conflicto fue también las relaciones económicas del país, principalmente en el acceso a la tierra y a los “recursos naturales”, así como la posibilidad de abrir espacios para la inversión nacional y extranjera; en conclusión, la posibilidad de juntar procesos económicos con procesos políticos que garanticen la estabilidad de ciertos sectores tanto a nivel regional como nacional. De allí la importancia que en el acuerdo con las FARC, recién firmado con el Gobierno Nacional, uno de los puntos sea el de las tierras y un acceso más democrático a la misma; el efecto de este acuerdo en un cambio real de la situación del campesinado en Colombia será uno de los asuntos a evaluar en unos años como

16 Distinguimos entre discurso y testimonio, aunque en un sentido fundamental el testimonio es también un discurso, pero sería un discurso más fundamental, mientras que el discurso implica una mediación colectiva.



resultado de los cambios recientes en Colombia. Lastimosamente, el tema del modelo económico como tal fue uno de los temas ausentes de la mesa de discusión con las FARC-EP.

La guerra se constituyó, así pues, en una “necesidad” del modelo de desarrollo económico, por lo menos en el caso colombiano. Por esta razón, se da la paradoja mencionada antes frente a la victimización, pues las víctimas se convierten en una “necesidad” para los intereses de ciertos sectores de la sociedad. Mientras más creció la violencia había mejores indicadores macroeconómicos, que lógicamente esconden la realidad de millones de compatriotas despojados de sus tierras, amenazados y amenazadas por uno u otro bando en conflicto, en desplazamiento y en confinación a los cinturones de miseria de las ciudades. Desde las víctimas, y su ética anamnética, es necesario develar la relación entre el conflicto armado con las pretensiones de gremios económicos tanto nacionales como internacionales.

Es necesario además monitorear las implicaciones de la salida negociada del conflicto en Colombia, en comienzo con las FARC-EP. Las organizaciones de base y ONGs deben igualmente asumir esta tarea, pero no falta la presión social y las nuevas formas de victimización de los actores sociales involucrados en los reclamos de tierras y demás derechos de las víctimas. Hay que fortalecer este trabajo, pues las redes que les aglutinan han sido débiles y en algunos casos se han ido desmantelando.

La propuesta de una ética anamnética surge de la convicción de que la ética debe dar respuesta a las cuestiones fundamentales de la vida, entre ellas la victimización de una gran parte de nuestra sociedad, tanto por el conflicto armado como por el avance de las políticas de desarrollo social y económico impulsado por las élites y gremios más poderosos del país. Así entonces... “La ética no surge de la autonomía del sujeto, sino cuando esa autonomía se ve sacudida por la violencia. No nace de la razón del sujeto, sino de su dolor, o de la reacción ante el dolor ajeno. *La ética no es algo originario, sino una respuesta a la realidad*” (Tafalla, 2003, p. 135).

El criterio final para medir el acuerdo con los actores armados será si responde integral y satisfactoriamente a las demandas reales de las víctimas que ha dejado el conflicto en sus diferentes formas,



pero principalmente en la capacidad de desmontar la “necesidad” de las víctimas como parte de la construcción de un país y una sociedad en paz y económicamente estable. Queda pendiente, entre otras la discusión, de los diferentes sujetos sociales con el Gobierno, sobre el modelo económico y el cambio que requiere el andamiaje en que se ha construido, para que redunde en una sociedad incluyente, justa y en donde se supere la condición de pobreza y marginación en que diferentes comunidades se han visto sometidas por muchos años, como una expresión más de la lógica de victimización del conflicto en Colombia.

Referencias

- Acuerdo final entre el Gobierno Nacional y las FARC-EP. (2016). Recuperado de https://www.mesadeconversaciones.com.co/sites/default/files/24_08_2016acuerdofinalfinalfinal-1472094587.pdf.
- Aguirre, J. M. (2015). *Ética y Emancipación. Exploraciones Filosóficas*. Barcelona: Anthropos.
- Ayala, G. (2011). *Paramilitarismo en Colombia*. Cali: UAO.
- Bejarano, J. A. (1987). *Ensayos de Historia Agraria Colombiana*. Bogotá: Fondo editorial CEREC.
- Beuchot, M. (2004). *Hermenéutica, Analogía y Símbolo*. México: Herder.
- Caballero, A. (2000). Las caras de Castaño. Bogotá: *Revista Semana*. Recuperado de <http://www.semana.com/nacion/articulo/las-caras-castano/41488-3>.
- CNMH. (2008). *Colombia Nunca Más. El Derecho a la Verdad, la Justicia y la Reparación Integral*. Recuperado de http://movimientodevictimas.org/~nuncamas/index.php?option=com_content&view=article&id=5&Itemid=313.
- CNMH. (2013) ¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad. Informe General Grupo de Memoria Histórica. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica.

- Comunicado del Comando Conjunto de Occidente de las FARC-EP a la población del municipio de Trujillo. (2011). Recuperado de http://www.lahaine.org/mm_ss_mundo.php/nuevo_horario_y_proyeccion_la_batalla_de.
- Delgado, C. (2008). Aportes de la Teoría de la Memoria Colectiva al Análisis Político. *Memoria y Sociedad*. 12 (24), 115-124.
- Durkheim, Emile. 1998 [1895]. *Las reglas de método sociológico*. México: Coyoacán.
- Dussel, E. (1998). Ética de la Liberación. En la Edad de la Globalización y de la Exclusión. Madrid: Trotta.
- Echeverry, J. C., N. Salazar y V. Navas. (2001). “El conflicto Colombiano en el Contexto Internacional”. En Martínez, A. (ed.). *Economía, Crimen y Conflicto*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- El Tiempo. (6 de julio de 2000), pp. 1-12. Citado en CNRR (2008, p. 173)
- Erll, A. (2012). *Memoria Colectiva y Culturas del Recuerdo. Estudio Introductorio*. Bogotá: Uniandes.
- Fuerza Aérea Colombiana. (s.f.). Recuperado de <https://www.fac.mil.co/francescacom6/da%C3%B1os-colaterales>
- Fundación Internacional Baltasar Garzón. (2016). *EL QUINTO ACUERDO DE LA HABANA. Análisis y recomendaciones para la implementación del acuerdo. Víctimas y justicia en Colombia*. Recuperado de <http://www.fibgar.org/upload/publicaciones/26/es/el-quinto-acuerdo-de-la-habana--analisis-y-recomendaciones-para-la-implementacion-del-acuerdo-victimas-y-justicia-en-colombia.pdf>.
- Garcés, D. (2016). “La Paz de Colombia. Sin la Participación de las Principales Víctimas del Conflicto Armado: las Comunidades Negras, Afrocolombianas, Raizales y Palenqueras”. En S. Gruner et al. (eds.). *Des/Dibujando el País/aje. Aportes para la Paz con los Pueblos Afrodescendientes e indígenas: Territorio, Autonomía y Buen Vivir*. Cali: Cepafro.



- Gómez, J. (2016). *Las víctimas y sus propuestas en la Mesa de Negociaciones de La Habana*. Recuperado de http://viva.org.co/cajavirtual/svc0425/pdfs/Articulo684_425.pdf.
- Halbwachs, Maurice. 2004 [1925]. *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos.
- _____. 2011 [1950]. *La memoria colectiva*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Hinkelammert, F. (2000). *Crítica a la Razón Utópica*. 3ª edición. San José: DEI.
- Hinkelammert, F. (2001). “Lo indispensable es inútil. Sobre la ética de la convivencia”. 07 de Febrero de 2011. Mimeografiado.
- Pizarro, E. (2015). “Una lectura múltiple y pluralista de la historia” en *Comisión Histórica del conflicto y sus Víctimas*. Bogotá: Desde Abajo.
- PNUD (2011). Hechos de Paz. No. 61, edición especial. Agosto-Septiembre del 2011. Bogotá: PNUD.
- Portelli, H. (1998). *Gramsci y el Bloque Histórico*. México: Siglo XXI.
- Santos, J.M. (2010). Recuperado de http://wsp.presidencia.gov.co/Prensa/2010/Septiembre/Paginas/20100927_07.aspx. Mar. 6/15.
- Ricoeur, P. (2010). *La Memoria, la Historia, el Olvido*. Madrid: Trotta.
- Tafalla, M. (2003). “Recordar para No Repetir: El Nuevo Imperativo Categórico de T.W. Adorno” en Mardones, José M. y Mate, Reyes. *La ética ante las Víctimas*. Barcelona: Anthropos.
- Torres, A. y Torres, C. (2007). Subjetividad y Sujetos Sociales en la Obra de Hugo Zemelman. *Folios* (12), pp. 12-22.
- UARIV. (2015). Recuperado de <http://rni.unidadvictimas.gov.co/?q=node/53>.
- Vásquez, T. (s.f.). *Esbozo para una explicación espacial y territorial del conflicto armado colombiano*. Bogotá: CINEP.

Verdad Abierta. (2011). Recuperado de <http://www.verdadabierta.com/justicia-y-paz/imputaciones/570-bloque-central-bolivar/3029-victimas-inconformes-en-audiencia-contra-julian-bolivar>.



“No hermano mío, no me hagas violencia...”

Lectura de 2º Samuel 13:1-22

DANIEL ANDRÉS ZAMBRANO¹⁷

Recibido: 02.05.2018 / Aprobado 19.09.2018

Resumen

Este artículo estudia la historia de Tamar y el abuso que sufrió, relatada en 2º de Samuel 13:1-22. El relato cuenta la vida de esta virgen que fue engañada, abusada y olvidada por sus dos hermanos, por su padre, el rey David, y por el siervo de su hermano Amnón. El presente escrito tiene los objetivos de exponer al lector que, dentro del texto bíblico existen historias que denigran al género femenino; y de mostrar la voz de protesta de Dios a través de Tamar, que denuncia en contra del sistema patriarcal, el cual ha minimizado la voz de la mujer y olvida los daños que éste ha provocado a las mujeres. Por tanto, este artículo desea también proponer un proceso para superar la indiferencia que, en la actualidad, se tiene hacia el género femenino.

Palabras clave: Mujer, Violencia, Sistema Patriarcal, Virginidad, Olvido, Protesta.

17 Estudiante de VIII semestre de Teología de la Fundación Universitaria Seminario Teológico Bautista Internacional de Cali. Coordinador del semillero de Biblia *Logos Emeth* y co-coordinador del semillero de Teología y Política. danizp96@gmail.com

Abstract

This article studies the Tamar's story, this story is in 2nd Samuel 13:1-22. Which relates the Tamar's life, a virginity woman that was cheated, abused and forgotten for two of her brothers, for her father, David king and for the Amnon's slave, her brother. This written has the objectives to show the reader than, inside the biblical text, exist the stories that denigrate the woman. And also illustrating to the reader, the God's voice of protest through Tamar, the voice against the patriarchal system that minimizes the woman's voice and forgotten what has done. This article proposes the exegetic method "Socio-symbolic", applied to the gender perspective in the patriarchal-machista system of the actual society

Keywords: Woman, Violence, Patriarchal system, Virginity, Forgetfulness, Protest.

Introducción

La violencia contra la mujer¹⁸ cada día crece, y, en vez de ir en un proceso de superación socio-cultural de esta problemática, el ser humano se encuentra cada vez en regresión; en el transcurrir de los años, el aumento de violaciones, asesinatos, discriminaciones contra la mujer ha aumentado considerablemente, sin embargo, ese no es el meollo de la situación, la base del problema aquí es que la sociedad misma ha sido partícipe y educadora para que esta realidad se vuelva cada vez más grande. Muchas personas se escandalizan por las noticias que transmiten la televisión, la radio y la prensa escrita, entre otros medios, pero ignoran que el feminicidio y la misoginia –tema de las noticias-- son el resultado del contexto cultural machista y patriarcal que, en un gran porcentaje, la sociedad enseña y se ve involucrada en estos comportamientos (Yugueros, 2014). Así que, esta problemática es muy profunda, ya que tiene sus raíces en el aspecto socio-cultural, el cual se ve reflejado en las violaciones a los derechos del género femenino.

18 Es necesario aclarar que, para este escrito, el término mujer, involucra el género femenino: niñas, señoritas, adultas y ancianas.



Las cifras de violencia hacia la mujer han crecido notablemente en Colombia; según el periódico El Tiempo, “Este año, hasta octubre pasado, 119 mujeres han sido asesinadas en el Valle. De ellos, 15 casos fueron tipificados como feminicidios” (El Tiempo, 2017). En Colombia se ha intensificado el número de feminicidios (violencia hacia la mujer por su condición de género) considerablemente, “aumentó 22 por ciento, al pasar de 100 muertes, en 2015, a 122 muertes, en 2016” (El Tiempo, 2017). Estas cifras se van acrecentado cada día; datos que pertenecen en la cotidianidad social de los sectores urbanos y rurales, siendo este último sector, donde más se ve afectada la mujer con la inequidad de género y con el sistema patriarcal tan marcado; dicha afectación se puede observar entre las comunidades campesinas, afro-descendientes e indígenas. Es preciso mencionar que la mujer ha sido utilizada como trofeo en la guerra. No se tiene un número exacto de las comunidades rurales donde los grupos armados han violado los derechos de las mujeres, pero existen registros, como la información que proporciona Semana Sostenible (2017) planteando que hay más de ocho millones de víctimas de los conflictos armados en Colombia de los cuales 4.2 millones son mujeres, en el artículo se menciona que las mujeres han sido utilizándolas como botín de guerra o como un objeto de burla para sus enemigos. Figueroa (2010) plantea que son en las zonas rurales, envueltas en conflictos armados, donde la mujer es violentada al extremo de que, muchos grupos al margen de la ley, disfrutaban atentar contra la vida e integridad del género femenino.

Analizando esta realidad, se estudia el texto bíblico sobre la historia de Tamar, hija de David, cuyo relato se asemeja a la problemática de desigualdad e inequidad que sufre la mujer en la actualidad. Una historia que refleja la realidad presente sobre la violencia contra las niñas y mujeres de Colombia y el resto del mundo. Violencia que hace un gran llamado de atención a la sociedad, la cual se debe ver en la obligación de actuar y plantear soluciones concretas para que estas cifras disminuyan y, sobre todo, la comunidad cristiana debe ser sensible para escuchar la voz de Dios que, a través del clamor de estas mujeres, anhela que la colectividad ayude y restaure a las mujeres que han sido acalladas por la violencia, denigración y el sistema patriarcal y machista que se practica en los pueblos latinoamericanos.

Esa Voz de Dios que fue silenciada cuando no se tomó en cuenta la proposición de Tamar, es la misma Voz que ha sido silenciada por mucho tiempo en la consciencia cultural de la época actual; a esa Voz es la que se debe escuchar para solucionar estos problemas sociales, con el fin de que las cifras de feminicidio, misogamia, patriarcalismo reduzcan considerablemente, anhelando la utopía de que se erradique todo tipo de violencia contra la mujer.

Antecedentes del texto

Los libros de Samuel y Reyes, en un principio fueron un solo rollo o libro, llamados “Melajim” que significa “Reyes”, pero la traducción griega, Septuginta o Setenta, de la biblia hebrea, divide este libro o rollo en cuatro tomos (Gibert, 1984) ΒΑΣΙΛΕΙΩΝ Α’ ΒΑΣΙΛΕΙΩΝ Β’ (*Basileia A y Basileia B*) para los dos libros de Samuel y ΒΑΣΙΛΕΙΩΝ Γ’ ΒΑΣΙΛΕΙΩΝ Δ’ (*Basileia G y Basilea D*) para los dos libros de Reyes. Este libro, *Melajim*, habla de la historia teológica del pueblo de Israel, el cual se encuentra inmersa en una perspectiva teológica llamada Deuteronomista (Von Rad, 1976) que comienza a gestarse en el reinado de Josías, rey de Judá, aproximadamente en el año 640 a.C. y es una construcción teológica de varias generaciones, que cubre un período de setecientos años desde la conquista de la tierra hasta la destrucción del Reino del Sur.

Contexto inmediato

Ya específicamente, el segundo libro de Samuel habla del reinado de David que, a partir del capítulo dos hasta el veinticuatro, dedica todo lo relatado a la vida y reinado de David sobre Israel y la expansión que tuvo su reino mientras vivió.

Todo texto se encuentra involucrado en divisiones que el libro tiene, Gibert (1984) ubica, el texto que se va a tratar bajo el título “Las dificultades de un reinado: pecados, guerras y rivalidades 2 Sm 9-24” (p. 27). Es interesante que, según este autor, David pasa de estar en la batalla-lugar donde le corresponde estar al rey mientras exista guerra, 2º de Samuel 11:1- a estar en el palacio, aspecto que, en



la narrativa de los relatos siguientes a este suceso, va a costarle muy caro, *2º Samuel 12:10ss.*

A la historia de Tamar, Absalón, Amnón y David, le precede una historia muy conocida, la historia de David y Betsabé, *2º Sam. 11*, la cual, bajo el concepto de engaño y muerte, termina en la muerte del niño que estaba esperando Betsabé, *2º Sam. 12:19-31*, sin saber que sería el inicio de varias tragedias que el rey David tendría que vivir. Es muy llamativa la propuesta del escritor bíblico de demostrar el cumplimiento de la palabra del profeta Natán, *2º Sam. 12:10*, con la historia de Tamar, Absalón y Amnón, que fue una de las tantas desdichas que vivió el rey David por su pecado.

Método de estudio.

Conociendo este breve panorama sobre el texto a tratar, se procede a trabajar el pasaje de *2º de Samuel 13:1-22* con la propuesta exegética de Francisco Reyes (1997) sobre el método “socio-simbólico”, el cual fusiona los estudios sociológicos que proporcionan las ciencias sociales, Malina y Rohrbaugh (1996), con el sentido que tiene el símbolo dentro de una cultura, Eco (1998), tal como lo dice el autor del método aplicado, “el símbolo no es (no se reduce) el objeto partido, sino la significación (la amistad) que ese objeto partido representa para quienes lo comparten” (Reyes, 1997, p. 46). Francisco Reyes plantea que es el ser humano quien crea y consume los símbolos, haciendo que los símbolos creados por el ser humano cobren vida y recreen la situación socio-cultural que el texto está contando. Por lo tanto, analizando la importancia de fusionar ambas ciencias, la sociología y la semiótica, se seguirá las pautas principales y más significativas de este método exegético para hacer al texto un estudio crítico con perspectiva de género.

Así que, es necesario para este trabajo definir lo que es la perspectiva de género, por tanto, se hace mención a Marcela Lagarde (1996) con la siguiente definición:

Es la síntesis entre la teoría de género y llamada perspectiva de género derivada de la concepción feminista del mundo y de la vida. Esta perspectiva se estructura a partir de la ética

y conduce a una filosofía poshumanista, por su crítica de la concepción y androcéntrica de la humanidad que dejó fuera a la mitad del género humano, a las mujeres... La perspectiva de género tiene como uno de sus fines contribuir a la construcción subjetiva y social de una nueva configuración a partir de la resignificación de la historia, la sociedad, la cultura y la política desde las mujeres y con las mujeres. (p. 9)

Tal como lo menciona Marcela Lagarde, la perspectiva de género será una crítica al sistema androcéntrico (hombre) pero que tiene como fin proponer un sistema de género equitativo a la sociedad; lo que busca esta perspectiva de género es establecer una sociedad donde tanto el hombre como la mujer vivan equitativamente y en paz. Esta misma autora resalta el valor de la diferencia, pero, no siendo esta diferencia la excusa para que un género se levante sobre el otro.

Por tanto, el estudio de este texto es importante para el lector o lectora, debido a que se pone en práctica el método exegético señalado, extrayendo los símbolos más significativos del texto, símbolos que se relacionen con la violencia hacia la mujer, haciendo una crítica a este sistema androcéntrico (bíblico y actual), pero con el fin de proponer un proceso de solución a esta problemática para la actualidad.

Estudio exegético del texto de 2º de Samuel 13:1-22¹⁹

¹ Aconteció después de esto, que teniendo Absalón hijo de David una hermana hermosa que se llamaba Tamar, se enamoró de ella Amnón hijo de David. ² Y estaba Amnón angustiado hasta enfermarse por Tamar su hermana, pues por ser ella virgen, le parecía a Amnón que sería difícil hacerle cosa alguna. ³ Y Amnón tenía un amigo que se

llamaba Jonadab, hijo de Simea, hermano de David; y Jonadab era hombre muy astuto. ⁴ Y éste le dijo: Hijo del rey, ¿por qué de día en día vas enflaqueciendo así? ¿No me lo descubrirás a mí? Y Amnón le respondió: Yo amo a Tamar la hermana de Absalón mi hermano. ⁵ Y Jonadab le dijo: Acuéstate en tu cama, y finge que estás enfermo; y cuando tu

19 La traducción que se utiliza en este estudio es la versión que proporciona Reina Valera, edición 1960.



padre viniere a visitarte, dile: Te ruego que venga mi hermana Tamar, para que me dé de comer, y prepare delante de mí alguna vianda, para que al verla yo la coma de su mano. ⁶ Se acostó, pues, Amnón, y fingió que estaba enfermo; y vino el rey a visitarle. Y dijo Amnón al rey: Yo te ruego que venga mi hermana Tamar, y haga delante de mí dos hojuelas, para que coma yo de su mano. ⁷ Y David envió a Tamar a su casa, diciendo: Ve ahora a casa de Amnón tu hermano, y hazle de comer. ⁸ Y fue Tamar a casa de su hermano Amnón, el cual estaba acostado; y tomó harina, y amasó, e hizo hojuelas delante de él y las coció. ⁹ Tomó luego la sartén, y las sacó delante de él; mas él no quiso comer. Y dijo Amnón: Echad fuera de aquí a todos. Y todos salieron de allí. ¹⁰ Entonces Amnón dijo a Tamar: Trae la comida a la alcoba, para que yo coma de tu mano. Y tomando Tamar las hojuelas que había preparado, las llevó a su hermano Amnón a la alcoba. ¹¹ Y cuando ella se las puso delante para que comiese, asió de ella, y le dijo: Ven, hermana mía, acuéstate conmigo. ¹² Ella entonces le respondió: No, hermano mío, no me hagas violencia; porque no se debe

hacer así en Israel. No hagas tal vileza. ¹³ Porque ¿adónde iría yo con mi deshonra? Y aun tú serías estimado como uno de los perversos en Israel. Te ruego pues, ahora, que hables al rey, que él no me negará a ti. ¹⁴ Mas, él no la quiso oír, sino que pudiendo más que ella, la forzó, y se acostó con ella. ¹⁵ Luego la aborreció Amnón con tan gran aborrecimiento, que el odio con que la aborreció fue mayor que el amor con que la había amado. Y le dijo Amnón: Levántate, y vete. ¹⁶ Y ella le respondió: No hay razón; mayor mal es este de arrojarme, que el que me has hecho. Mas él no la quiso oír, ¹⁷ sino que llamando a su criado que le servía, le dijo: Échame a ésta fuera de aquí, y cierra tras ella la puerta. ¹⁸ Y llevaba ella un vestido de diversos colores, traje que vestían las hijas vírgenes de los reyes. Su criado, pues, la echó fuera, y cerró la puerta tras ella. ¹⁹ Entonces Tamar tomó ceniza y la esparció sobre su cabeza, y rasgó la ropa de colores de que estaba vestida, y puesta su mano sobre su cabeza, se fue gritando. ²⁰ Y le dijo su hermano Absalón: ¿Ha estado contigo tu hermano Amnón? Pues calla ahora, hermana mía; tu hermano es; no se angustie tu corazón por esto. Y

se quedó Tamar desconsolada en casa de Absalón su hermano.²¹ Y luego que el rey David oyó todo esto, se enojó mucho.²² Mas,

Absalón no habló con Amnón ni malo ni bueno; aunque Absalón aborrecía a Amnón, porque había forzado a Tamar su hermana.

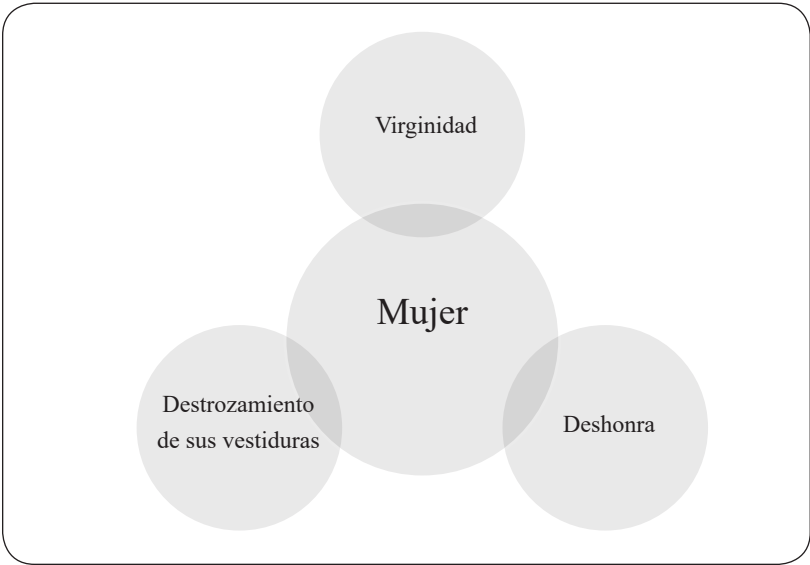
Análisis de Planos

Personajes	Gestos (Lo que hacen)	Expresiones orales (Lo que dicen ellos)	Funciones (Lo que dicen de ellos)
<u>Tamar</u>	• Fue a la casa de su hermano v. 8. • Toma harina, ama-sa, hace hojuelas y las coció v.8. • Tomó el sartén, lle-vó las tortas y sir-vió (las tortas) a su hermano v.9-10. • Reclama la injusticia del deseo lujurioso de su hermano v. 12. • Ruega que su hermano le pida su mano al rey v. 13. • Se enoja con la respuesta áspera de su hermano v.16. • Esparce cenizas sobre su cabeza v.19. • Destroza el vestido de colores v.19. • Se fue gritando v.19.	<i>No, hermano mío, no me hagas violencia; porque no se debe hacer así en Israel. No hagas tal vileza v.12</i> <i>Porque ¿adónde iría yo con mi deshonra? Y aun tú serías estimado como uno de los perversos en Israel. Te ruego pues, ahora, que hables al rey, que él no me negará a ti v.13</i> <i>No hay razón; mayor mal es este de arro-jarme, que el que me has hecho v. 16</i>	• Hija del rey David v.1 • Hermosa v.1 • Hermana de Absa-lón. (implícitamen-te media hermana de Amnón) v.1 • Virgen v.2. • Utilizaba vestido de diversos colores v.18. • Queda desconsola-da y deshonrada v. 20.



Personajes	Gestos (Lo que hacen)	Expresiones orales (Lo que dicen ellos)	Funciones (Lo que dicen de ellos)
<u>Amnón</u>	• Responde a la pregunta de su amigo v. 4. • Se acostó en su cama v. 6. • Fingió que estaba enfermo v.6. • Ruega al rey que su hermana venga a alimentarlo v. 6. • No quiso comer v. 9. • Echó a todos los que estaban en su despacho v. 9. • Ordenó que Tamar le trajese la comida v. 10. • Agarró a su hermana v. 11 • Forzó y se acostó con su hermana v. 14. • Despidió a su hermana violada v.15. • Ordenó la Expulsión y el cierre de las puertas a Tamar v.17.	<i>Yo amo a Tamar la hermana de Absalón mi hermano v.4</i> <i>Yo te ruego que venga mi hermana Tamar, y haga delante de mí dos hojuelas, para que coma yo de su mano v.6</i> <i>Echad fuera de aquí a todos v.9</i> <i>Trae la comida a la alcoba, para que yo coma de tu mano v. 10</i> <i>Ven, hermana mía, acuéstate conmigo v. 11</i> <i>Levántate, y vete v. 15</i> <i>Échame a ésta fuera de aquí, y cierra tras ella la puerta v. 17</i>	• Estaba enamorado de su media hermana Tamar v.1 • Estaba angustiado “hasta enfermarse” porque su hermana era virgen y no podía hacerle “daño” v.2 • Tiene un amigo, que es el primo v. 3 • (Implícitamente) Sigue el consejo de su amigo v.6. • No quiso oír la proposición de su hermana v.14 • Luego de violarla la aborreció v.15 • Llama a su criado para sacarla v.17
<u>Jonadab</u>	• Pregunta lo que le pasa a Amnón v. 4 • Da el consejo a Amnón para fingir que está enfermo y pedir a David que Tamar lo visite; indirectamente lo incita al abuso v.5	<i>Acuéstate en tu cama, y finge que estás enfermo; y cuando tu padre viniere a visitarte, dile: Te ruego que venga mi hermana Tamar, para que me dé de comer, y prepare delante de mí alguna vianda, para que al verla yo la coma de su mano v. 5</i>	• Primo y amigo de Amnón v.3 • Sobrino de David v.3 • Era muy astuto v.3

Personajes	Gestos (Lo que hacen)	Expresiones orales (Lo que dicen ellos)	Funciones (Lo que dicen de ellos)
<u>David</u>	• Fue a visitar a Amnón v.6 • Envió a Tamar a la casa de su hermano v.7 • Escucha lo que pasó	<i>Ve ahora a casa de Amnón tu hermano, y hazle de comer v.7</i>	• Padre de Tamar, Absalón y Amnón v.1 • Tío de Jonadab v.3. • Se enoja mucho por lo sucedido v. 21
<u>Absalón</u>	• Preguntó lo que había sucedido a su hermana v.20	¿Ha estado contigo tu hermano Amnón? Pues calla ahora, hermana mía; tu hermano es; no se angustie tu corazón por esto v. 20	• Hijo de David v.1 • Hermano de Tamar v.1 • Medio hermano de Amnón v.1 • Aborreció a su hermano porque había violado a su hermana Tamar v.22
<u>Criado</u>	• Echó a Tamar v. 18 • Cerró la puerta v.18		• Criado de Amnón v.17



Símbolos para el trabajo



El primer cuadro representa el “cuadro de actantes” o “análisis de Planos”, el cual consiste en la descripción de los personajes que participan en la trama; siendo la figura principal Tamar, una joven que fue violada y deshonrada por su medio hermano; siendo Amnón el malvado de la narración, es quien atenta contra la vida de la protagonista; Jonadab el mentor de este complot; David siendo el rey, toma un papel muy pasivo e injusto en el relato, el cual se entera de lo que le hizo Amnón a Tamar, se enoja, pero no hace nada de justicia para la vida de su hija; sabiendo que la ley condena este tipo de acciones, llevando al victimario a la pena de muerte por tales actos, Ex. 22:16; Dt. 22:25-26; 22:28-29; Absalón un personaje que guarda rencor contra su medio hermano pero no hace nada para que su hermana se restaure, sino que utiliza el hecho de violencia sexual como excusa para matar a su hermano y apoderarse del reino de David, 2º Sam. 13.22ss ; y el criado que es un agente muy pasivo pero es muy interesante el papel que toma éste en el relato; más adelante se expondrá esta situación.

Es muy necesario exponer a quien lee este artículo el cuadro de actantes, ya que muestran los gestos, las expresiones orales y las funciones de los personajes; que, en muchas ocasiones, se pasa por alto o no se le da la importancia necesaria, así que, se invita de nuevo al lector y lectora a dar una mirada y tener presente este cuadro porque es la base de presente estudio.

Sociedad Patriarcal

Como todo escrito, el texto bíblico responde o deja ver los intereses de la sociedad en la que está envuelto. Y este texto es el claro testimonio de qué tipo de sociedad se está desarrollando en esta narrativa. Es muy interesante que, dentro de esa sociedad patriarcal, la historia que relata el texto tome como figura principal una mujer. El hecho de que la narrativa gire en torno a una mujer puede ser catalogada como una protesta a esa sociedad patriarcal, debido a que en la mayoría de las narrativas bíblicas, la figura predominante es androcéntrica. Una sociedad patriarcal que mira a la mujer como un objeto más de la colección que el hombre goza tener en casa.

Aunque la historia de esta mujer lamentablemente no terminó nada bien, ya que Tamar fue víctima de esa construcción socio-cultural que es el patriarcado; sin embargo, en este mismo relato, se muestra la protesta que se hace a través Tamar al patriarcado, construcción socio-cultural hegemónica e injusta. Ella con su historia es la representación del abuso que tiene esta sociedad patriarcal. A pesar de las leyes, como se mencionó con anterioridad, Tamar y su experiencia es el reflejo de que no se estaban cumpliendo estas leyes, incluso, por el mismo rey, supuesto garante de las mismas. Por eso es necesario entender en qué consiste esta sociedad patriarcal en el contexto del pasaje estudiado.

A diferencia de la formación de la familia en la actualidad que es de tipo nuclear, la formación de las familias en el período veterotestamentario era de tipo extendida (Maldonado, 2006). Bajo este concepto de familia extensa, De Vaux (1976) plantea que en la antigüedad existieron por lo menos tres tipos de familia; el primero fue *fratiarcado*, el cual consiste en que el dominio de la familia lo ejerce el hermano mayor y pasa el patrimonio de hermano a hermano, según los etnógrafos este sistema social se evidenció en las civilizaciones hititas y huritas de Asiria y de Elam; otro tipo de familia en el mundo antiguo fue el *matriarcado*, “su característica no está en que la madre ejerza la autoridad, caso raro, sino en la determinación del parentesco por la madre” (De Vaux 1976, p. 49)., lo que se plantea aquí es que la herencia hacia el niño no llega por la familia paterna sino materna, en términos actuales sería llevar el apellido de la madre y no del padre para ser reconocidos en la sociedad, sistema que se maneja en Brasil; y por último y el más conocido en el tiempo bíblico es el *patriarcado*, el cual consistía en que tanto los padres, hijos, nietos y la generación que seguía, junto con los siervos y siervas, todos ellos, vivían en el mismo lugar, siendo el gobernador el padre de familia, el cual regía sobre todo y en todo. Maldonado (2006) define la sociedad patriarcal de la siguiente manera:

El padre tenía sobre los hijos, incluso los casados, si vivían con él, y sobre sus mujeres, una autoridad total, que antiguamente llegaba hasta el derecho de vida o muerte. La desobediencia y la maldición a los padres eran castigadas con la muerte, Éx. 21:15–17; Lv. 20:9; Pr. 20:20. (p. 8)



Por lo tanto, la sociedad patriarcal consiste en que el padre, en este caso el más anciano, tenía la responsabilidad de velar por su familia y la obligación de sustentar todo lo que demandara su familia, es decir, era el jefe de su casa. Otra visión complementaria de lo que es la sociedad patriarcal es la que proporciona Elsa Tamez (2004), quien plantea que la sociedad patriarcal es donde

El padre y dueño de la casa, llamado *páter familias*, es la cabeza de familia, y se consideraba propietario y a la vez responsable de la esposa, los hijos, y frecuentemente los nietos y bisnietos si aún vivían bajo el mismo techo. A él se le debían someter no solo su familia de sangre, sino todos los habitantes de su casa, es decir, esclavos, si los tenía, o libertos que legalmente seguían atados al jefe de la casa, y otras personas, como por ejemplo aquellas personas que por favores recibido por el dueño de la casa quedaban ligadas a él para responder esos favores. (pp. 64-65)

Tal como lo menciona Elsa Tamez, el sistema patriarcal era un sistema manejado por una sola persona, y aunque se viera muy apetitosa la idea de estar en la *casa del padre (bet ab)* --debido a que el hombre debía sustentar y velar por el sostenimiento de su familia-- no fue lo mejor, ya que era más por el reconocimiento ante la sociedad que por el cuidado que éste, el patriarca, tenía por su familia; este patrón se puede ver reflejado en el texto con el caso de David, rey de Israel.

Este sistema tiene como Señor al padre de familia, “es un varón con autoridad y control total sobre todas las personas, animales y objetos situados en su esfera de influencia” (Malina y Rohrbaugh, 1996, p. 350). Por lo tanto, no tan solo tenía control sobre la familia, mujer/mujeres e hijos, sino que sobre toda la riqueza que él tenía. Por eso no eran tan difícil para el pueblo israelita tener la reverencia a YHWH, ya que reconocía, de una forma henoteísta, que YHWH era el máximo Señor de toda la tierra.

Entonces, aquí la mujer no tenía voz ni voto, era un objeto más de la riqueza que poseía el hombre, *Ex. 20:17*²⁰, siendo la mujer una posesión más, no podía heredar algo, ya que el que heredaba era el primogénito y debía ser hombre (Gower, 1990). Por esta misma ideología social, hubo el inconveniente con las hijas de Zelofehad, que Moisés tuvo que solucionar, Núm. 27:1-11, debido que el padre de estas mujeres no fue afortunado de tener hijos varones, según el contexto en que se desarrollaba el texto bíblico. Tener solo mujeres era una maldición para el padre de familia (De Vaux, 1976). Ralph Gower (1990) menciona el puesto social de las mujeres en el periodo testamentario,

La posición de la una mujer era siempre de inferioridad con respecto a los varones. Se mantenía fuera de la vista cuando aparecían visitantes (Gn. 18:9), servía a los varones de la familia antes de comer ella, acarrea el agua, hacía los vestidos, cocinaban, y caminaban en tanto que los hombres cabalgaban. (p. 58)

Como lo menciona Ralph Gower, la mujer en el contexto patriarcal era considerada inferior al hombre, el hombre en sí ya ocupaba un puesto superior y más aún, si éste era el padre de familia o el señor de la tierra. Según Malina y Rohrbaugh (1996) la mujer estaba relegada a los asuntos de la casa, al mundo privado, ya que ella era la que tenía que organizar el hogar, tal como lo menciona, Prov. 31: 10-31. La salvación de la mujer era tener hijos, *1ª a Tim. 2:15*, y más aún darle hijos varones al esposo, ya que se considera que el hombre es el que traspasa el nombre familiar en cada generación tal como lo afirma Vivas (2002).

La mujer en este contexto tenía pocos reconocimientos, ella estaba prescrita para satisfacer el deseo sexual de su marido y darle descendencia. La mujer manejaba su honor mediante dos parámetros: la virginidad y la fidelidad hacia su marido, “el honor de la mujer dependía en primer lugar de su virginidad y en segundo lugar de la lealtad a su esposo, no se toleraba quiebra alguna en ambas virtudes

20 Analice este pasaje y compare con Dt. 5:21. Aquí habla de dos connotaciones diferentes hacia la mujer.



familiares” (Malina y Rohrbaugh, 1996, p. 365). Mujer que no era virgen, era una mujer mal vista, era una mujer que había perdido su honor ante la sociedad y por lo tanto tendría que ser lapidada por la comunidad, Dt. 22:13-21.

El primer parámetro de honor para la mujer en la sociedad patriarcal testamentaria era la virginidad. Según las costumbres semíticas, relata Gower (1990), la celebración de bodas podía durar días e incluso semanas, mientras la festividad se efectuaba, los recién casados entraban a la tienda para consumir el acto matrimonial; estas culturas utilizaban sábanas blancas con el fin de que el novio se asegurase que su esposa era virgen por el derramamiento de sangre en las sábanas, por tanto, el novio debía mostrar a la audiencia que se encontraba celebrando el matrimonio, las sábanas manchadas de sangre, y de no ser así, la mujer corría grave riesgo.

Por otro lado, el segundo parámetro de honor de la mujer era que ella siempre debía serle fiel a su esposo; de no serlo, sería apedreada junto con quien cometiera el acto de adulterio, Lv. 20:10. Esto debido a que, la mujer era considerada para la cultura del medio oriente antiguo, un sujeto perteneciente al hombre y por tanto era propiedad de él. En consecuencia, la mujer que era encontrada con otro hombre atentaba, no sólo la parte íntima del matrimonio, sino que violaba la ley de que la mujer era pertenencia del hombre.

Así que, en esta institución patriarcal, los hombres tenían el libre acceso de tener cuantas mujeres quisieran, mientras tuvieran las posibilidades de sostenerlas. Para los hombres existieron tres tipos de instituciones matrimoniales, que, cambiando palabras, llegaban al mismo fin, tener muchas mujeres. Según De Vaux (1975) estas instituciones son: a) la *monogamia* que consistía en tener una sola esposa pero el derecho de adquirir concubinas, tal como en el caso de Abraham, Sara y Agar; b) la *bigamia* el derecho a tener dos esposas (Jacob) pero teniendo la potestad de tener varias concubinas, y c) la *poligamia*, contraer matrimonios con varias mujeres pero también obtener concubinas (Salomón), el pecado para los hombres es tener muchas mujeres y no mantenerlas con todos los gastos (hijos, alimentación, entre otros) que conlleva esta forma de vivir.

Regresando al tema de la mujer, como último punto, la mujer en este contexto patriarcal, era un objeto de la colección, una propiedad del señor (*ba'al*) por lo tanto, la mujer soltera era propiedad del papá y la mujer casada era propiedad del esposo, ellas siempre tenían que estar sujetas a su amo o señor, tal como le menciona (De Vaux, 1976). Con esta aclaración, es necesario analizar que la posición de Tamar era de un objeto; es ella que cumple los mandatos de su padre para ir a la casa de su hermano, es ella que debe servirle a su hermano, es ella que se encuentra en un lugar aparte de la sociedad, precisamente para que nadie la pueda deshonrar.

Esta son las definiciones e implicaciones de una sociedad Patriarcal, es necesario mencionarlo para entender la historia de Tamar y Amnón y los implicados en el relato.

Análisis socio-simbólico de texto

Como ya se mencionó con anterioridad, el ser humano de por sí está sujeto a una cultura y, por lo tanto, se ve en la obligación de crear símbolos para dar un sentido a un fenómeno y este a su vez darle un sentido, una identidad a la comunidad. Por lo tanto, se hará referencia a ciertos símbolos que son importantes en el texto.

Un primer símbolo es el papel de la mujer en la historia, se puede observar que Tamar es la única mujer del relato rodeada por cinco hombres (Amnón, Jonadab, Absalón, David y el criado de Amnón), es aquí donde comienza el meollo de la situación. La mujer, como ya se mencionó, era vista como inferior al hombre e involucrada en el mundo privado:

Con frecuencia las mujeres cerraban filas frente a los hombres tratando de protegerse entre sí. Dependiendo de las distintas situaciones vitales, una mujer sólo veía a los varones de su familia durante las comidas y, en el caso de su esposo, sólo en la cama. (Malina y Rohrbaugh, 1996, p. 366)

Tal como lo menciona Malina y Rohrbaugh, la mujer se involucraba con el hombre únicamente en asuntos de alimentación y el servicio que debe tener hacia el hombre; y si era casada, en la cama con su



esposo. Por este primer dictamen, no es extraño que el rey mandara a Tamar a servirle a su hermano, porque la cultura lo planteaba así, *la mujer debía servir al hombre*, y esa fue la idea que Jonadab le planeó a Amnón, ya que la única manera de poderse ver con Tamar era en un espacio privado, que es la casa. Es muy interesante que en el relato, la figura²¹ de Tamar resalta más que cualquier otro personaje, pero siempre Tamar (mujer) estará en lo privado “*acuéstate en tu cama... te ruego que venga mi hermana Tamar, para que me dé de comer*” v. 5; “*y llevaba ella un vestido de diversos colores; traje que vestían las hijas vírgenes de rey*” v.18. La misma violación fue en un ambiente privado, aquí se puede ver que el símbolo de mujer está relacionado con lo privado.

Bajo este concepto de mujer, aparecen otros símbolos en los que se la relaciona directamente. Primero, la *virginidad*. La palabra que se utiliza en el hebreo es *betuláh* que significa “doncella, virgen, soltera. Capital” (Alonso Shökel, 1994, p. 141). Por lo tanto, el sentido/símbolo de virginidad era supremamente importante para la sociedad patriarcal, ya que, en un primer momento significaba el honor y honra para la familia, debido a que la mujer virgen era deseada por otros clanes para el matrimonio, y, por lo tanto, el padre de la virgen recibía una gran dote por ella. Y por el otro lado, la virginidad era la honra de la muchacha para agradar a la sociedad que demanda unos parámetros de comportamientos en ella.

Como se mencionó anteriormente, el honor de una joven soltera, era mostrar a los testigos en la celebración nupcial, su virginidad, “los invitados estaban allí para ser testigos de que el matrimonio había sido consumado; la cubierta de la cama manchada de sangre se exhibía para demostrar que la esposa había sido virgen” (Gower, 1990, p. 69). Ser virgen para la mujer en ese tiempo era muy transcendental, y que un hombre tomase a una mujer virgen, era bien visto por la sociedad, por eso es la razón del deseo de Amnón por su hermana, no tanto por ser hermosa o porque la amaba, sino porque tenía ese amor enfermizo de estar con ella debido a que Tamar era aún virgen. En este comportamiento de Amnón y su primo (como agente intelectual de la

21 Véase el cuadro de actantes.

violación a Tamar), se puede analizar cómo la sociedad había colocado el chip de que lo más importante para el hombre era poder estar con una mujer virgen, aclaración necesaria, ya que la sociedad es la que aprueba o desaprueba la prolongación de ideas y comportamientos de los entes involucrados en sí misma.

La virginidad, en ese tiempo, era un aspecto de vida o de muerte, debido que es visto como honra y delante de la sociedad bíblica la honra era alabada y la deshonra era, en muchos casos, llevada a la muerte.

Otro símbolo que aparece en el texto es la *deshonra de la violación*. La ley condena las relaciones sexuales entre hermanos, Lv. 18:9; 20:17, Dt. 27:22 cf. Ez. 22:11. Esta práctica no era bien vista en la sociedad, pero es muy llamativo que, aunque la ley condenaba esta práctica, Tamar invoca la conciencia de Amnón para que no la deshonre y le pida el compromiso al rey con el fin de estar junto a ella sexualmente, pero bajo el concepto del matrimonio. Como ya se mencionó, la honra máxima de la mujer soltera era su virginidad y la deshonra es perderla fuera del matrimonio. Aquí, Tamar juega un papel de honor y vergüenza, “el honor como el estatus que alguien reclama en la comunidad, junto con el necesario reconocimiento de tal pretensión por parte de los demás” (Malina y Rohrbaugh, 1996, p. 404).

La violación hacia Tamar es la parte visible de toda la estructura socio-cultural que se gesta en la sociedad en que está inmersa; en otras palabras, la violencia hacia Tamar no comienza con la violación, sino que empieza por el contexto patriarcal de imponer que solo la virginidad de una mujer puede hacer que ésta se salve. Es muy llamativo analizar que, si bien el honor y vergüenza connota una esfera pública, y que la mujer tiene una ubicación en una ámbito de lo privado, en este caso, la deshonra siempre va a estar en el campo de lo público; lo justo es que si la mujer está en lo privado todo lo que pase con ella se queda en un ambiente privado, pero en este asunto de honor y vergüenza con la virginidad, Tamar es menospreciada, despreciada, desfavorecida; así que, Tamar estaba siendo víctima de la deshonra que la sociedad le impuso por la pérdida de su virginidad. Aunque la ley reprueba el acto de violación hacia una mujer y, si es



el caso, la pena de muerte hacia tales actos (Ex. 22:16; Dt. 22:25-26; 22:28-29), se puede observar que a Tamar no se le hace justicia, sino que se la deja desconsolada, y el texto muestra que nadie intenta hacer algo por restaurarla y en continuidad de la narrativa, nunca más se la menciona.

Y, por último, el símbolo que demuestra esa vergüenza a la sociedad fue *rasgar sus vestiduras de colores y colocar ceniza en su cabeza*; rasgar las vestiduras y colocarse cenizas en la cabeza tiene una connotación de luto, de desespero, de tristeza.

Pero ¿Qué significan las vestiduras de colores? Aparte de la mención de Tamar en poseer una túnica de colores, se conoce otro caso en el texto bíblico, el de José, cuando Jacob, su padre, le dio una túnica de colores; en esta ocasión, significó para José que “no se esperaba de José que hiciera trabajos duros; era el heredero escogido para gobernar la familia” (Gower, 1990, p. 20). Así que, la túnica de colores connota un status por encima de otros, no a cualquiera se le daba una túnica de colores ya que no cualquiera podía gobernar, consecuentemente, la túnica de colores o en este caso las vestiduras de colores, eran algo muy especial para la sociedad patriarcal. Ahora, en el campo de las mujeres, esta túnica tenía valor muy importante, pues sólo las llevaban, según el texto, las hijas vírgenes de los reyes; por tanto, esta túnica significa que la honra de la familia del rey estaba siendo respetada y segundo, esta túnica le daba cierto respeto para ser vista honorablemente en la sociedad. Por tanto, esta túnica representaba en Tamar, el más grande honor, “implicaba que era pura, que no había sido pedida aún y que, por consiguiente, todavía estaba bajo el cuidado y la protección de la casa real” (John, Matthews y Chavalas, 2004, p. 375). Este vestido evoca un sentido de pureza, de honra, de posición social respetada y, cuando es violada, ese vestido provoca ser destruido debido a que su honra fue mancillada. Llama la atención que solo hasta el final, el escritor del texto bíblico especifica que Tamar tenía un vestido de colores, planteando la narración que Tamar había perdido no tan solo su honra en lo privado sino también que se había hecho externo, provocando en ella romperlo y colocarse cilicio como señal de protesta, vergüenza y dolor por la injusticia que había sido expuesta.

Aplicación hermenéutica “...No hermano mío, no hagas violencia”

¿Cómo conciliar este texto, bajo el título Palabra de Dios, en el contexto de violencia hacia la mujer colombiana? Es una pregunta difícil de responder, pero es necesario analizar la vida de Tamar. Para ello se va a hacer una hermenéutica relacionada con el “Iceberg de violencia de Género” proporcionado por Amnistía Internacional (Amnistía Internacional Perú, 2016)



Fuente: Amnistía Internacional España

Se puede analizar en este iceberg, que la parte visible es muy pequeña a comparación de la base que sostiene el iceberg; en otras palabras, la violencia contra la mujer no comienza con la violación,

insulto, amenaza que se tiene en contra de ella, sino que hunde sus raíces en la misma sociedad; como se mencionó con anterioridad, es la misma sociedad que aprueba o desaprueba patrones de comportamiento. Se observa en este cuadro fotográfico que la agresión va subiendo en escala hasta llegar al asesinato; la violencia contra la mujer no comienza con su asesinato, empieza cuando la cultura trata como inferior a la mujer; y la sociedad patriarcal machista considera que la estructura cultural que no debe cambiar.

Tamar es hija del rey, hermosa y virgen y ahora ella es despreciada por la sociedad, deshonrada y violada. Es muy interesante el papel que juegan los hombres de este pasaje (Amnón, Jonadab, David, Absalón y el criado), los cuales atentan contra la vida de esta mujer.

Primero se tiene el caso de Amnón, se puede decir que es el agresor de Tamar. Una sociedad donde se acepta que quitarle la virginidad a una mujer predomina sobre su dignidad y honra. Una sociedad que acepta el planteamiento que no hay nada mejor que ser el primero para una mujer, una violencia que propone las intenciones de satisfacer el deseo sexual bajo el concepto de “amor”, un amor como lo dice el texto “enfermizo”, cosa que la sociedad lo ha llamado correctamente. Esta es *una violencia visible*, violencia que provoca el asombro de todos, de esas noticias que salen por la televisión sobre asesinatos y violaciones a mujeres, que escandalizan a la sociedad, pero que nadie hace nada por cambiar la situación, por ayudar a la mujer que ha sido violada, que ha sido deshonrada. Se puede ver que tanto Amnón es víctima y victimario de ese constructo cultural, víctima porque así fue educado y victimario porque concretó sus deseos sexuales en Tamar. Según el iceberg, él estaría en el pico del iceberg, debido a que sus acciones provocaron la violación de su hermana, el asombro de su padre, el disgusto de su hermano y el escándalo del pueblo.

En un segundo momento, la violencia que hace Absalón, es muy interesante que, en el pasaje, es Absalón el último hombre al que Tamar recurre, pero éste le responde fríamente y ella queda desconsolada; a este tipo de violencia se la llama una *violencia deshumanizada*, que no importa cómo está la persona, en nuestro caso, Tamar. Lo único que quiere es vengarse del hombre que deshonró a su hermana. Este tipo de violencia es una violencia que guarda rencor hacia el

victimario, buscando la oportunidad de vengarse. Absalón siendo el último hombre en el que Tamar se refugia, se desentiende de su hermana y no busca ayudarla sino vengarse -- fue este suceso la gota que derramó el vaso para sacar del mapa a su hermano Amnón, ya que aparentemente Absalón intenta vengar el nombre de su hermana, pero lo que deseaba era ser el sucesor legítimo de David, ya que por orden el que iba a quedar en el trono era el mismo Amnón (Von Rad, 1976).

Tercer momento, es el papel que juega Jonadab, un joven que representa la *violencia cultural de mantener a la mujer como ser inferior al hombre*; en este punto ya no es lo visible de iceberg, sino que hunde sus raíces en que la mujer, socialmente hablando, está en un status inferior, y, por lo tanto, el hombre puede hacer con ella lo que bien le parezca. Este hombre es la representación de esa violencia cultural, que como sociedad plantea ciertos comportamientos que la mujer debe cumplir, su virginidad. Aquí se puede ver claramente que es él quien incita a Amnón a que se acueste con una mujer virgen para que su ego pueda crecer; en otras palabras, Jonadab es el autor intelectual de este atentado contra Tamar, un agente que representa eso que no se puede ver a simple vista, pero que es lo que sustenta maquiavélicamente las violaciones hacia la mujer.

Cuarto, y la más dañina, se ve la reacción del rey David, se enoja, pero no hace nada, no cumple la ley que habla sobre estos casos, un David que, siendo el rey y el padre de familia, toma una posición pasiva frente a esta situación. La ley condena que se viole a una mujer (Dt. 22:25-27) y el mandato es que, si un hombre se acuesta con una mujer virgen, este le debe pagar un precio por la mujer y nunca más repudiarla (Dt. 22:28-30). Pero, David no cumple tal mandato de la ley, se enoja, pero no hace nada, teniendo el poder de hacer justicia, se queda callado. Al igual con el siervo de Amnón, si bien es cierto que cumple la orden del príncipe, él es responsable de no hacer nada frente a esta injusticia, por lo tanto, es culpable al igual que David de ignorarlo. Este tipo de violencia, es una *violencia invisible y sutil*. Una violencia que juzga a la mujer con frases “*le pasó eso porque tal vez estuvo vestida así*”, “*así son los hombres, debes satisfacerlos*”, “*usted se lo buscó*”, “*nadie le dijo que fuera sola, hubiera ido acompañada*” entre otras frases. Una violencia que tiene pena pero que no actúa en



pro del respeto por las mujeres. Una violencia en donde la sociedad coloca más etiquetas de cómo ser una mujer, que no mira lo que hay detrás del hecho pero que señala y discrimina a la mujer por no guardar la virginidad, por no guardar el pudor. Este tipo de violencia romántica donde se coloca a la mujer como un ser sin fuerza, pasiva que no puede hacer nada sin la compañía y el cuidado del hombre. Esta violencia fue la que generó la violación de Tamar, fue la que deshonró la integridad de esta mujer.

Es interesante que Tamar, siendo la protagonista de esta historia, recurre a cinco hombres para que le hagan justicia y no violencia, pero en ninguno consigue apoyo, más bien la silencian, la ignoran y la olvidan sin importar lo que siente ella. Una mujer que fue un objeto más de violencia del patriarcalismo, que imploró que no la deshonrara, pero, por todos los medios, fue silenciada y abusada, que no le quedó otra posibilidad que sacarlo a la luz y ser mal vista por todos. Tal vez es sorprendente que este relato se encuentre en el libro que comúnmente se le llama Palabra de Dios, pero como diría Irene Foulkles, citada por Tamez “estos son textos que Dios utiliza para protestar sobre la corrupción y el sistema humano imperante” (Tamez, 2004, p. 23). Estos son textos donde se ve que la frase “...no hermano mío, no me hagas violencia” es la misma voz de Dios reflejada por una mujer, voz que fue silenciada y posteriormente abusada, ignorada y olvidada por la sociedad.

Conclusión

Al igual que Tamar, existen muchas mujeres silenciadas y abusadas por ciertas personas, ignoradas por personas que quieren hacer venganza, pero olvidadas por la sociedad, que se escandaliza mientras pasan la noticia, pero al fin y acabo *no se puede hacer nada por ellas, porque así es el mundo.*

La violencia contra la mujer comienza dentro del mismo núcleo familiar, donde el hermano siempre debe proteger a la hermana pequeña, donde ella no puede salir a ningún lado sin que exista un hombre haciendo presencia, y aunque parezca inofensivo y sea de esta acción un modo de prevenir los abusos que en la calle le podría hacer

a la mujer; este tipo de violencia es una violencia romántica, la cual plantea que es el hombre el único protector de la mujer y si el hombre no está, la mujer no puede hacer nada. La sociedad bíblica y moderna tiene muchas similitudes, como se analizó en el texto, la violencia que escandaliza es simplemente el resultado de ese sinnúmero de violencias que la sociedad aprueba y enseña, es la misma sociedad que aprueba que los hombres pueden ser infieles a sus esposas/novias, pero la esposa jamás puede serle infiel a su esposo, que la mujer puede perdonar las infidelidades, pero el hombre no puede regresar con su esposa/novia que le ha sido infiel. Es la sociedad que aprueba que entre más mujeres con que el hombre haya tenido relaciones sexo-genitales, más hombre puede llegar a ser, mientras que la mujer debe estar pura, darles el honor a sus vestiduras de colores que hoy se le representa en el vestido blanco que tiene puesto para estar en el altar como símbolo de su virginidad. Aquí se prueba una vez más que es la sociedad la que aprueba, la que sustenta y la que violenta la vida e integridad de la mujer, con pequeñas cosas que aparentemente son insignificantes pero que en realidad es la base para que existan feminicidios, abusos hacia el género femenino.

Regresando a la conclusión del texto, son precisamente en estos textos que se descubre que la Palabra de Dios fue dada al ser humano, pero éste no ha obedecido; la Palabra de Dios que se muestra con protesta al sistema machista patriarcal que impera en la actualidad, tanto en el contexto de Tamar como el de ahora; es esa Palabra de Dios que se debe escuchar cuando vemos el clamor de Tamar hacia su hermano "...no hermano mío, no me hagas violencia" y aún se están escuchando esas mismas palabras en el presente.

En un primer momento, la propuesta en este escrito para superar y transformar positivamente esta problemática de violencia hacia la mujer es estudiar el texto bíblico mediante una *Lectura Rebelde* (Londoño, 2016), cuya lectura es una lectura crítica a lo que la misma Biblia pueda o no pueda decir, el cual deconstruye todo planteamiento bíblico que se ha dado desde el poder, el cual excluye y abusa a las minorías (Segovia, 2009). Estudiar el texto bíblico que plantee la inclusión y ayude a las personas a liberarse de todas ataduras de la corrupción. Lo que busca este escrito es ayudar a quien lo lee a que



pueda analizar y criticar lo que dice el texto bíblico, deconstruyendo las interpretaciones que se han dado desde el poder exclusivo y excluyente, pero que intenta dar vida y entender lo que Dios desea decir para la sociedad.

En un segundo momento, la propuesta de este escrito es plantear el escuchar la voz de Dios que dice “...no hermano mío, no me hagas violencia”, en la sociedad actual. Aún existe muchos casos de violencia hacia la mujer, y como ya se mencionó, la violencia comienza en el núcleo familiar, en la misma sociedad. La idea es que el lector y lectora puedan auto educarse y educar a las nuevas generaciones en hacer conciencia que Dios hizo al hombre y a la mujer bajo el concepto de *Imago Dei*, y, por lo tanto, los hizo diferentemente equitativos. Este escrito respeta la diferencia, pero lo que promueve es la equidad que debe existir para la mujer y para el hombre, que la educación a las nuevas generaciones pueda desarraigarse de esa violencia romántica, esa violencia que aparentemente no hace daño a nadie pero que sustenta la parte superior del iceberg, que sustenta los feminicidios, abusos sexuales, denigración que aún sufren las mujeres en la sociedad. Para que bajen estos índices de violencia hacia la mujer es necesario que la sociedad cambie culturalmente su chip que tiene hacia la mujer y pueda plantear cambios significativos, y esto se logra con la conciencia y responsabilidad que el lector y lectora puedan tener respecto a esta problemática social que tanto ha callado a las mujeres por muchas generaciones.



Referencias

- Shökel, L. A. (1994). *Diccionario Bíblico*. Roma: Pontificio Instituto Bíblico.
- Amnistía Internacional Perú. (27 de Julio de 2016). *Conoce los tipos de violencia de género en este iceberg*. Obtenido de El Comercio: <https://elcomercio.pe/redes-sociales/facebook/conoce-tipos-violencia-genero-iceberg-241176>
- De Vaux, R. (1975). *Historia de Israel I. Desde los orígenes hasta la entrada de Canaán*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- De Vaux, R. (1976). *Instituciones del Antiguo Testamento*. Barcelona: Editorial Herder.
- Eco, U. (1998). *Semiótica y filosofía del lenguaje*. Barcelona: Lumen.
- El Tiempo. (08 de Marzo de 2017). *Menores de 10 años, víctimas de 72 % de casos de violencia sexual*. Obtenido de El Tiempo: <http://www.eltiempo.com/justicia/delitos/cifras-de-violencia-contra-las-mujeres-en-colombia-65596>
- Figueroa, M. E. (2010). La violencia de género como estrategia masculina para afrontar el cambio en las mujeres. El caso de socias y socios de una empresa rural en Oaxaca. En C. Oehmichen, *Imaginarios de violencia* (págs. 48-64). Mexico: Trace (Travaux et Recherches dans les Amériques du Centre).
- Gibert, P. (1984). *Los libros de Samuel y de los Reyes, de la leyenda a la historia*. Navarra: Verbo Divino.
- Gower, R. (1990). *Nuevo manual de Usos y Costrumbres de los Tiempos Bíblicos*. Grand Rapids: Editorial Portavoz.
- John, W., Matthews, V., y Chavalas, M. (2004). *Comentario del contexto cultural de la Biblia. Antiguo Testamento*. El Paso: Editorial Mundo Hispano.
- Lagarde, M. (1996). *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*. Madrid: horas y Horas.
- Londoño, J. E. (2016). Hermenéuticas Poscoloniales. *Alternativas. Revista de análisis y reflexión teológica*. Año 22- No. 49, 1-16.



- Maldonado, J. (2006). La familia en los tiempos bíblicos. En J. Maldonado, *Fundamentos bíblico-teológicos del matrimonio y la familia* (págs. 7-18). Grand Rapids: Libros Desafíos.
- Malina, B., y Rohrbaugh, R. (1996). *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I. Comentario desde las ciencias sociales*. Navarra: Verbo Divino.
- Reyes, F. (1997). *Hagamos vida la Palabra*. Bogotá: Editorial Kimpres Ltda.
- Segovia, F. (2009). Postcolonial Criticism and the Gospel of Matthew. En M. A. Powell, *Methods for Matthew*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Semana Sostenible. (8 de Marzo de 2017). *La mujeres víctimas del conflicto armado en Colombia*. Obtenido de Semana Sostenible: <http://sostenibilidad.semana.com/impacto/articulo/mujeres-victimas-del-conflicto-armado-en-colombia/37271>
- Tamez, E. (2004). *Luchas de poder en los orígenes del cristianismo: un estudio de la I Carta a Timoteo*. San José: Editorial Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI).
- Vivas, M. d. (2002). La misión de las mujeres en la Biblia. *Theologica Xaveriana*, 683-698.
- Von Rad, G. (1976). *Estudios sobre el Antiguo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Yugueros, A. J. (2014). La violencia contra las mujeres: conceptos y causas. *Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales*. N° 18., 147-159.

Acompañar a personas agresivas: Pautas de cuidado psicoespiritual

JULIAN CASTRO RENGIFO²²

Recibido: 21.08.2018 /Aprobado: 16.11.2018

Resumen

Este artículo tiene su origen en la triada neurótica de las masas que describió Viktor Frankl hace un poco menos de cuatro décadas, llamando especial interés en la depresión, la adicción y la agresión que eran cada vez más comunes entre la generación joven. La agresividad tiene notablemente un correlato cultural en sociedades como la nuestra. Ha sido investigada desde la academia, e incluso pueden encontrarse menciones desde las teorías sobre la violencia humana, una vez lograda, por cierto, la debida diferenciación entre la agresión y la violencia.

A claras luces la mirada de Frankl resulta interesante desde el punto de vista de la ubicación, e incluso de la jerarquía que establece entre el ser humano y la conducta agresiva, valiéndose para ello de la capacidad de oposición desafiante, presente en la dimensión espiritual, la cual es a su criterio una dimensión específicamente humana.

22 El autor es Magister en Psicología, docente universitario y psicoterapeuta. E-mail: rengifosoft@gmail.com



Este trabajo, fruto de una investigación exploratoria realizada por el autor, en formato de estudio de caso único, obtuvo resultados prometedores, luego de facilitar la movilización de una serie de recursos personales y la puesta en marcha de estrategias hacia la búsqueda del sentido de vida en un adulto de 40 años. El supuesto implícito es que la Psicoterapia Centrada en el Sentido - PSC aporta a la atención y la prevención de las conductas agresivas significativas muestras de efectividad.

Palabras clave: Agresividad, psicoterapia centrada en el sentido, desrestricción, círculo virtuoso del agresivo.

Abstract

This article has its origins in the neurotic triad of the masses that Viktor Frankl described a little less than four decades ago, calling special attention to depression, addiction and aggression that became increasingly common in younger generations. Aggression has a notorious cultural correlation in societies like ours. It has been researched academically and it is even possible to find citations in theories on human violence, once the distinction between aggression and violence has been established.

Clearly, Frankl's view is an interesting one from the perspective of location and even from the perspective of the hierarchy that it establishes between the human being and the aggressive behavior, making use of the capability of defiant opposition, present in the spiritual dimension, which is, on his opinion, a specifically human dimension.

This work, the result of an exploratory research carried out by the author, in a single-case study format, obtained promising results, after facilitating the mobilization of a series of personal resources and the implementation of strategies towards the search for the meaning of life in a 40-years-old adult. The implicit assumption is that a Meaning-Centered Psychotherapy based (MCP) contributes to the attention and prevention of aggressive behaviors meaningful signs of effectiveness.

Keywords: Aggressiveness, meaning-centered psychotherapy, derestrict, virtuous circle of the aggressive.

Introducción

El presente artículo nace de una propuesta de investigación cualitativa que desarrolló el autor como parte de su formación en el programa de Maestría en Psicología de la Universidad del Norte - Barranquilla. Se obtiene como producto un estudio de caso único en el campo de la psicoterapia, habiendo sido abordado un adulto de 40 años quien manifestara “problemas de agresividad”. Se encontraron resultados positivos luego de aplicar la Logoterapia, escuela psicoterapéutica que es considerada un recurso valioso para el asesoramiento y cuidado pastoral (Segura, H., 1999, p.138). El supuesto de este artículo es que la logoterapia de Viktor E. Frankl, hoy considerada una Psicoterapia Centrada en el Sentido, aporta a la atención y prevención de la conducta agresiva amplias muestras de efectividad.

En el desarrollo del artículo, el lector encontrará, en primera instancia, un encuadre clínico llevado a cabo con el consultante, seguido de una fundamentación teórico - conceptual acerca del tema; y finalmente, se entregan una serie de conclusiones en formato de *pautas de cuidado psicoespiritual* para considerar en el acompañamiento a personas agresivas.

Desarrollo

Encuadre Clínico y Hallazgos²³

Con el consultante José²⁴ se obtuvo como motivo de consulta los antecedentes de su conducta agresiva y la necesidad de restablecer relaciones positivas consigo mismo, los demás y su entorno. Los resultados del proceso psicoterapéutico de corte humanista – existencial con enfoque psicoespiritual arrojan avances considerables,

23 El lector notará terminología técnica en el encuadre clínico, para lo cual podrá remitirse al apartado de marco conceptual y encontrar descripción y ampliación de los conceptos específicos.

24 Respetando el anonimato y confidencial del consultante en el desarrollo de la investigación, algunos datos de su identidad han sido reservados de tal forma que se cuide su derecho a la intimidad.



tratándose solo de seis (6) sesiones desarrolladas. Sitúa como referente cronológico para la aparición del síntoma la muerte de su señor padre, 30 años atrás, por lo cual, su pareja y su asesor espiritual le han recomendado la búsqueda de ayuda profesional.

El consultante refiere que anteriormente no ha acudido a ningún tipo de asesoramiento, y descarta algún tipo de ayuda espiritual. Al respecto afirma “la verdad, lo espiritual lo he hecho yo mismo, o sea, arrodillado pidiéndole perdón a Dios y luchando conmigo mismo. Pero definitivamente, hoy a mi edad me doy cuenta que realmente no lo puedo manejar y que necesito ayuda profesional. Aunque estudio teología y conozco los comportamientos, el Espíritu Santo y todas esas cuestiones, pero no lo he podido manejar”.

Los resultados del Test de Autorretrato de la Personalidad (Oldham y Morris, 1995) permiten inferir lo siguiente: Un tipo de personalidad con rasgos teatrales, cómodos y agresivos. Predomina, de acuerdo a la información recolectada en las sesiones con el consultante, características propias del trastorno de personalidad pasiva- agresiva. Igualmente, el estilo predominante del rasgo cómodo podría explicar su agresividad, en la medida en que experimenta con frecuencia el impulso agresivo, pero que en la expresión lo disimule o auto-dirija. Con respecto a los recursos espirituales, definidos según la Logoterapia, puede encontrarse en el consultante lo siguiente:

Autodistanciamiento:

- Autocomprensión: Se evidencia en “José” confusión en la coherencia e identidad personal. Si bien, desde los primeros momentos terapéuticos hay avance en esta área.

- Autorregulación: Se evidencia un nivel de desregulación significativo en lo relativo al malestar y defensividad, ocasionándole disestrés constante.

- Autoproyección: Aunque a “José” se le dificulta proyectarse en un futuro captando una versión mejorada de sí mismo, manifiesta desde la primera sesión motivación para el cambio.

Autotrascendencia:

- Diferenciación: A nivel de la pareja, se observa un grado importante de diferenciación que ha construido la relación y ha prevenido dificultades relacionales, a la vez que se encuentra una tendencia a la agresividad pasiva, direccionando el impulso agresivo hacia sí mismo.

- Afectación: “José” reporta necesidad de conectar con una gama más amplia de valores, y respuesta ante la pregunta: ¿por qué ser mejor como persona, por el deber concienzudo o la culpa, o porque conecta con valores más altos por los que se siente atraído?

- Entrega: Es parte de la motivación para el cambio, el deseo de salir de sí hacia algo que no es él mismo. En el relato de “José”, se deja entrever la captación de valores relacionados con los otros, dejándose tocar para realizar el sentido como un acto de salir de sí mismo y entregarse a las necesidades del otro.

Con respecto a las estrategias de afrontamiento puede decirse lo siguiente de “José”:

Pasividad incorrecta de primer nivel. Estas estrategias se manifiestan en forma de un trastorno alimentario (bulimia nerviosa) como forma de enfrentar las tensiones, producto del vacío existencial.

Pasividad incorrecta de segundo nivel. Manifestada en forma de trastorno de personalidad pasivo-agresiva (como puede apreciarse en el resultado del Test de Autorretrato) que le caracteriza como una persona que teme el ser agresivo para con los otros, de los cuales a su vez depende. Su conducta típica se caracteriza por una agresividad disimulada (pasiva), generalmente camuflada como una conducta de oposición que lleva consigo sentimientos agresivos. Esto se ve reflejado en los siguientes patrones:

- Eludir el cumplimiento de sus obligaciones aduciendo que “se me olvidó”.

- Dilatar las cosas que debe hacer, de modo que no se cumpla con los plazos establecidos.



- Creer que él mismo hace las cosas mucho mejor de lo que los demás piensan.
- Criticar o despreciar sin motivo a las figuras de autoridad.

Algunas Preguntas Orientadoras.

Se plantean entonces algunos interrogantes según el caso que hemos referido anteriormente. En primer lugar ¿puede en la dimensión existencial –espiritual el ser humano encontrar “redención” de su primaria tendencia agresiva? Y serlo así, ¿cómo acceder a ese “centro regulador” de manera consciente y motivada para el “despertar” de la conciencia por el otro?

Una clave para responder al interrogante inicial se puede advertir aquí en el planteamiento del autor: “Y precisamente designamos como espiritual en el hombre aquello que puede confrontarse con todo lo social, lo corporal e incluso lo psíquico en él” (Frankl, 1990, p.100). Y esa confrontación se puede designar como el virtual recurso para oponerse a la agresividad que batalla en lo social (modelo socio-cultural), o en lo corporal (modelo biológico –genético), e incluso lo psicológico (modelo psicosocial)”. Es decir, ¿cómo puede el ser humano confrontar su tendencia a ejercer la agresividad? A través del recurso de lo espiritual, o dicho de otra forma, valiéndose de la posibilidad de separar lo espiritual de lo psicofísico. Para entender con certeza esa posibilidad se hace necesario aportar un marco conceptual que fundamente estas aseveraciones.

Marco Conceptual

En el uso corriente, la agresividad es un fenómeno humano cuyos efectos pueden reconocerse en gran parte del mundo, y particularmente puede reconocerse en sociedades como la nuestra, un sinnúmero de afectaciones. Desde las explicaciones de Freud basado en el hecho de que la agresividad coexistiese con el hombre como una manifestación de su sexualidad, pasando por la etología de Konrad Lorenz, quien estudiando la conducta animal propone que el instinto agresivo tiene

un carácter de supervivencia; y llegando hasta la propuesta de Viktor Frankl, quien al respecto afirma:

En el hombre existen, por supuesto, impulsos agresivos, ya lo interpretemos como una herencia procedente de nuestros antepasados subhumanos o como algo reactivo, con arreglo a las teorías psicodinámicas. Al nivel humano, sin embargo, los impulsos agresivos nunca existen per se en una persona, sino como algo con respecto a lo cual dicha persona ha de adoptar una actitud. Lo que importa es la actitud personal frente a los impersonales impulsos agresivos, más que los propios impulsos en sí". (Frankl V. E., 1984 p. 78).

A claras luces la mirada de Frankl resulta interesante desde el punto de vista de la distancia que establece entre el ser humano y la conducta agresiva, valiéndose de una cierta herramienta en opción a la dimensión espiritual presente en toda persona, y que por cierto, concibe como dimensión específica de la persona. Este recurso es denominado *oposición psicoéctica facultativa* - o capacidad de oponerse a los mandatos de los sustratos biológicos y psicológicos, en este contexto, posibilidad de monitorear y autorregular el impulso agresivo.

Un presupuesto evidentemente probable es que la logoterapia ofrece un método expedito para el acompañamiento a personas agresivas y que evidentemente demuestran dificultades en las relaciones consigo mismas, con los demás, y de manera amplia, con su entorno. A este propósito se suma la perspectiva que ofrece Howard Clinebell sobre el acompañamiento y cuidado pastoral al afirmar lo siguiente:

En el cuidado y el asesoramiento pastorales, las personas que ejercen el ministerio utilizan las relaciones cara o cara o en pequeños grupos para permitir que el poder y el crecimiento sanadores actúen entre las personas y sus relaciones. El cuidado pastoral es un ministerio amplio e inclusivo de sanación y crecimiento mutuo dentro de una congregación y su comunidad a lo largo del ciclo de vida. El asesoramiento pastoral, una dimensión del cuidado pastoral, es el uso de una variedad de métodos sanadores (terapéuticos) para ayudar a las personas o encarar sus problemas y sus crisis de una



manera que les haga crecer y experimentar así la reparación de su aflicción”. (Clinebell, 1995, p. 30)

Conviene aquí plantear claridades en lo que se refiere a los abordajes desde enfoques psicoterapéuticos y pastorales. El abordaje terapéutico que aquí se presenta, se basa en la psicología clínica y una de sus aplicaciones en la terapia, la cual corrientemente se denomina psicoterapia, por medio de la cual haciendo uso de la metodología y procedimientos clínicos busca generar condiciones de bienestar al asesorado, acudiendo a sus dimensiones biológica y psicológica. Por otra parte, el asesoramiento pastoral, también mencionado por otros autores como *consejo pastoral*, está orientado a “ayudar a ayudar a las personas, parejas, familias y otros, a que puedan vivir más sabiamente a la luz de Dios” (Schipani, 2011, p. 59). Aunque estos abordajes se enmarquen en cada proporción, existen visiones complementarias, como lo afirma el Dr. Hugo N. Santos, al plantear que “hay una correspondencia entre el análisis psicoterapéutico y el pastoral: conducir a las personas a la verdad acerca de ellos mismos y esto significa cambio y conversión” (retomado en Schipani, 2011, p. 24).

El Trasfondo de “lo Espiritual”

Es pertinente en este momento plantear una diferenciación al enunciar lo espiritual del fenómeno aquí investigado. Ya que la psicología no es el campo que preeminentemente ha descrito e investigado la espiritualidad, es preciso destacar que desde diferentes escuelas psicológicas se han acogido diversos planteamientos frente al papel de la espiritualidad en la conducta humana. Es un hecho conocido que desde posturas más ortodoxas en psicología, la religión y las necesidades de carácter espiritual son interpretadas como indicador de las neurosis obsesivas o como patrón de inmadurez del sujeto psicológico, como ocurre con el psicoanálisis freudiano. De otro lado, para la psicología de Carl Jung, lo espiritual en el ser humano ha sido reconocido como un factor constitutivo e inherente a su ser; mientras que, posteriormente ha llegado a ser postulado por Viktor Frankl como una dimensión distintivamente humana. Como postula Bóschemeyer (1988),

podemos decir que según la logoterapia, el espíritu es la capacidad, inherente a todo ser humano, de comportarse libremente y de forma responsable frente a las influencias internas y externas, adaptarse y tomar postura ante lo que no puede cambiar, reconocer fuera de sí mismo las formas de sentido que se le ofrecen en diversas situaciones y poder vivir el sentido. (Citado por Noblejas de la Flor, 1994, p. 45)

Por otra parte, cuando nos topamos en el rol de asesoramiento con personas como José, para quien el control del carácter representa un reto que se refleja en la calidad de sus vínculos y relaciones, se hace notable la necesidad de establecer con él una relación de ayuda que le oriente, y por sobre todo, le escuche, le estimule al cambio personal con asertividad y bajo una perspectiva esperanzadora. Justamente, el abordaje a través de la Logoterapia facilita la comprensión acerca de que lo que le sucede a la persona de manera que pueda evolucionar hacia el cambio positivo; es decir, una psicología de altura, que no se dedica a elucubrar las explicaciones a los comportamientos (enfoque del “porqué”), sino más allá, una alternativa plausible de logro de autocontrol y proyección personal (enfoque del “para qué” y “cómo”). Sumado a esto, la Logoterapia ha sido definida según Rudolf Allers como una forma de educación a la responsabilidad (citado por Bruzzone, 2008, p. 136), de manera que enfatiza la decisión personal y la postura proactiva de la persona ante sus decisiones; es ella quien se constituye como actor y protagonista de su propia existencia.

Regresando al tema de “lo espiritual” es propio hacer notar que Viktor Frankl opta por referirse no al “espíritu” como sustantivo, sino a “lo espiritual”, como adjetivo sustantivado; puesto que lo espiritual, aunque es real, no es una cosa, no es un objeto entre los objetos, sino lo subjetivo y fundante de la cosa hombre. Es decir que no pertenece a la dimensión óptica de la esencia, sino a la ontológica de la existencia (Etchebere, 2011, p. 42). Este esclarecimiento, verá el lector, es decisivo para no confundir “lo espiritual” con la denominación espíritu, propio de la doctrina propiamente cristiana, al referirse al componente de la triple composición del ser humano, que emana de Dios.



En consecuencia, ¿cuáles son las características de la Espiritualidad Humana definidas en la teoría Frankliana? Lo espiritual es presentado como un núcleo sano, una dimensión que no enferma; y además, como la que instrumentaliza el organismo psicofísico, utilizándolo como mecanismo de expresión (Martínez, O., 2011, p. 13), ya que basado en Max Scheller, Frankl ha concluido que la persona es el centro de los actos espirituales (Frankl V. E., 1990, p. 86).

A partir de esto, pueden hacerse al menos tres apuntes sobre estas características que se encuentran en la fundamentación de la Logoterapia: una perspectiva esperanzadora para la humanidad que ha acarreado la enorme culpa por tener incubada la semilla de la agresión. En principio, se diría que entender la naturaleza humana desde una dimensión que no enferma, es descubrir una zona a la cual puede apelar la persona agresiva, sin desconocer que está bajo posibilidades de restricción. Esto quiere decir, que aunque lo psicofísico puede padecer bajo el influjo agresivo, desde lo espiritual puede ejercer oposición consciente a partir de sus recursos noéticos.

Por otro lado, la capacidad de “adoptar una actitud” frente a los impulsos agresivos, desde el punto de vista humano, descansa en recursos presentes en la dimensión específicamente humana: la espiritual según el mismo autor. Es decir, que esta especie de “inmunidad”, o más exactamente, de prevención, sólo es reconocida por una psicología de altura (Logoterapia) y su metodología psicoterapéutica; pues en manos del psicoanálisis - psicología profunda - le está, por así decirlo, vedado ejercer esta oposición al hombre, dada su característica reactiva ante la cual el mecanismo de defensa denominado represión resulta abiertamente ineficaz.

Finalmente, Frankl catapulta a la dimensión espiritual o noológica con su posibilidad de instrumentalizar al organismo psicofísico, utilizándolo como medio de expresión. Esto, en términos prácticos, denota para la persona agresiva la posibilidad de cambio y de autorregulación del potencial de la agresividad. Instrumentalizar, comenzando en este contexto, significaría que desde la dimensión espiritual se puede tener “centro de mando” sobre los “mandatos del organismo psicofísico”, término acuñado por Frankl, y que

francamente representa luz para las personas quienes sufren a causa de su carácter fuerte y su temperamentalidad.

Triada Neurótica de las Masas... cimiento del acompañamiento a las personas

Al leer la obra de Viktor Frankl, puede advertirse que el vacío existencial, como concepto, subyace en buena parte a la construcción teórica de su Logoterapia. Noblejas, por su parte, ha destacado que Frankl “mantiene su preocupación por el fenómeno humano, reconsiderando el vacío existencial en todas sus variantes contemporáneas: aumento del suicidio, huida por la droga, aumento de la agresividad, consumismo y cosificación del hombre” (Noblejas, 1994, p. 14). Y es precisamente el fenómeno de la agresión el que se documenta aquí, el cual algunos autores parecen considerar como fenómeno típicamente humano relacionado con la supervivencia; y más puntualmente, la variable agresividad, relacionada con los males de la época.

Frankl hace una relación directa respecto a la manifestación de la agresión, la depresión y la adicción con los efectos del vacío existencial en la sociedad contemporánea. En relación a las características de los jóvenes él observó en primer lugar, a escala mundial, un aumento de la agresividad. En segundo lugar, la agresión se tornaba contra sí mismos, lo cual significaba el aumento del suicidio; y en tercer lugar, el sentimiento de la falta de sentido, el sentimiento de un vacío personal íntimo que técnicamente se denomina en la Logoterapia vacío existencial, el cual condensa tres conceptos que componen una tríada: agresión, depresión y adicción o dependencia (García P., Claudio., 2011, p. 23)

Teoría del Enfermar Humano

De acuerdo a la visión antropológica descrita por V. Frankl, una de las características propias de la dimensión espiritual del ser humano es que ésta no enferma (Frankl V. E., 1990, p. 159), aunque sí puede restringirse en sus manifestaciones (Martínez O., 2011, p.



35). Aquí cabe preguntarse, ¿es el agresivo un ser restringido en sus manifestaciones, y de ser así, cómo agenciar su desrestricción?

Vale la pena destacar que por restricción se entenderá el desarreglo del organismo, lo cual significa, en consecuencia, un bloqueo del acceso a la persona (Frankl, V., 1990, p. 36). En continuidad, se conceptúa que el que un trauma anímico, o sea una experiencia grave, tenga sobre un individuo un efecto traumatizante y a la larga perjudicial, no depende de la vivencia que tuvo que experimentar sino del sujeto mismo y de toda la estructura de su carácter. De modo que vivencias de la misma naturaleza y de la misma gravedad, a un grupo les había perjudicado anímicamente y al otro, no; luego no puede depender de la experiencia, o del medio ambiente, sino del mismo sujeto y de su actitud frente a lo que tuvo que experimentar (Frankl V. E., citado por Martínez, O., 2011, p. 38).

Resulta importante establecer los efectos de la restricción de lo espiritual que deben ser la meta de un acompañamiento dentro de un proceso terapéutico. En primer lugar, los recursos noéticos son el conjunto de fenómenos, capacidades o manifestaciones espirituales, expresadas por el autodistanciamiento y la autotranscendencia. Son características antropológicas ineludibles aunque restringibles, son recursos que no están en lo psicofísico, ni siquiera están en ninguna parte, no son una realidad óptica, no tienen materia, son potencia pura, son posibilidad de manifestación” (Martínez, O., 2011, p. 14). Dicho así mismo, se entiende por autodistanciamiento a “la capacidad de poner distancia a las situaciones exteriores, de ponernos firmes en relación con ellas; pero somos capaces no solamente de poner distancia con el mundo, sino también con nosotros mismos” (Frankl V.E., 1984, p. 2). Y por otra parte, la autotranscendencia denota el hecho de que el ser humano siempre apunta, y está dirigido hacia algo más que sí mismo, es decir a los significados de realización o a encontrarse con otros seres humanos a quienes amar (Frankl, 1988 retomado por Martínez O., 2011).

Visto así, resalta la relación entre la agresividad y el trabajo en el recurso del autodistanciamiento, a partir del cual la persona logre “vencer” el arraigo intrapsíquico que le impide verse a sí misma en situación y avanzar en la esfera comprensiva de sí mismo. Precisamente

en la intervención con José constituyó de virtual importancia dentro de su relato el uso de expresiones en primera persona “yo” y “mí”, pues ambas indicaron autocomprensión en tempranas fases del abordaje. En otras palabras, en el discurso del consultante se puede ir monitoreando los niveles de restricción-desrestricción espiritual de la persona. En medio de los encuentros terapéuticos José expone: “Sí y no sé si eso tiene que ver con el carácter o con la personalidad, pero especialmente se manifiesta más cuando me siento inseguro, o cuando tengo miedo. Me pongo a la defensiva, estoy inseguro y me siento atacado, así alguien me diga algo que es normal, automáticamente se activa en mí como un sistema de defensa hacia esa situación”. Un par de elementos pueden señalarse a partir de la anterior expresión. Cuando José tiene una percepción de sí mismo a la defensiva, inseguro y atacado, es justamente cuando logra autocomprensión, que es una característica del autodistanciamiento; y ahora bien, cuando refiere que aunque alguien le diga algo que es normal, automáticamente se activa en él como un sistema de defensa hacia esa situación, puede decirse que se evidencia su facticidad, la sensación de que se es presa de un “otro” cuando aparece la defensa (restricción al ser espiritual) y la cual no puede controlar, o al menos no posee los recursos para controlar. Esto último es una característica muy propia de los rasgos de personalidad agresividad, o dichos de otra forma, modo de ser agresivo.

Círculo vicioso de la agresividad vs. Círculo virtuoso ante la agresividad.

He aquí, lo que podría denominarse el círculo vicioso del agresivo: estallar en cólera como intento poco eficaz por recuperarse ante el malestar psicofísico. Entonces lo que facilitaría el autodistanciamiento a través de la movilización de los recursos personales sería una especie de “círculo virtuoso”, si bien ya Frankl ha descrito un efecto similar bajo la denominación de “afrontamiento proactivo, consciente y espiritual”. Es precisamente importante definir operacionalmente la agresividad, como se verá enseguida.

En el contexto de la Psicoterapia Centrada en el Sentido - PCS, puede entenderse la agresividad como una estrategia de afrontamiento



que debe ser de primer nivel, e incluso, de segundo nivel. Dice Theodore Millón

La mayoría de las personas dispone de variadas y flexibles estrategias de afrontamiento. Cuando una determinada conducta o estrategia no funciona, las personas normales cambian y pasan a utilizar otra. Sin embargo, las personas con un trastorno de la personalidad tienden a utilizar las mismas estrategias una y otra vez, con variaciones mínimas. El resultado es que siempre acaban empeorando las cosas. En consecuencia, el nivel de estrés se incrementa, amplifica su vulnerabilidad, provoca situaciones críticas y produce percepciones de la realidad social cada vez más distorsionadas (Millon, T y Davis, R. 2001, retomados por Martínez O., 2011, p. 38).

Y agrega Martínez: “La agresividad es la característica extrema de la actividad incorrecta” (2011, p. 59).

Ampliando lo anterior, refiere María Ángeles Noblejas que “el hombre puede determinar su actitud ante la enfermedad o cualquier otra situación impuesta y que las actitudes posibles a tomar son, a saber:

- a) Pasividad incorrecta: sumisión a la enfermedad o situación (dejarse llevar por ella). Una forma mitigada es la actitud vital fatalista (“no se puede hacer nada”).
- b) Actividad incorrecta: intentar cambiar el “destino” (buscar algo imposible).
- c) Actividad correcta: aceptar el destino y enfrentarse dignamente con él.
- d) Pasividad correcta: aprender a ignorar el destino en lugar de luchar en vano con él”. (Noblejas, 1994, pp. 80-81)

Se definió operacionalmente la agresividad como una estrategia de afrontamiento, entendida como una defensa de la identidad ante situaciones estresantes y malestar psicofísico. Además, se mencionó que dichas estrategias de afrontamiento se presentan de primer o de segundo nivel, como se explica a continuación. Las estrategias de

primer orden denotan un nivel de restricción de la reflexividad de la persona y sus recursos noéticos, por ejemplo, diferentes formas de automedicación (uso de alcohol y drogas legales e ilegales), la compulsión por la comida, la masturbación, el sexo y las conductas autolesivas, a partir de las cuales la persona modifica temporalmente la experiencia perceptiva de sí mismo, los otros y su entorno desde su dimensión biológica (organismo). En el caso de las estrategias de segundo nivel, la modificación es, en primer lugar, dirigida a la dimensión psicológica, y en segundo lugar, la biológica, constituyendo intentos con un mayor nivel de reflexividad, pero sin la potencia y profundidad suficiente para resolver la situación. Entiéndase como ejemplo, intentos de modificación del ambiente y las circunstancias; de esta forma, algunos evitan la evaluación, los sentimientos y los pensamientos desagradables, otros cultivan relaciones de dependencia, algunos más buscan motivos ocultos y atacan antes de ser atacados, unos más escenifican, lloran, otros complacen y buscan aprobación todo el tiempo y las descargas de energía como la agresividad física, en fin tratan de evitar el displacer del organismo psicofísico (Martínez, 2011, p. 62).

Si el lector ha advertido, en particular, las citadas “descargas de energía”, posibles a partir del comportamiento agresivo, a lo mejor le parecerá pertinente ver la teoría del cambio que propone la Psicoterapia Centrada en el Sentido.

Teoría del Cambio

Para la Psicoterapia Centrada en el Sentido, el desarrollo y mantenimiento de una personalidad agresiva, se debe a diversas restricciones en áreas del autodistanciamiento y de la autotranscendencia frente a su estructura psicológica restrictiva de disocialidad y desregulación emocional.

En cuanto a la dimensión del autodistanciamiento, la subdimensión de la autocomprensión (Martínez, 2011) es una de las más afectadas por la restricción que padece el organismo psicofísico, generándole a la persona dificultades para verse a sí mismo y monitorear sus procesos cognitivos y emotivos; no sólo le es difícil verse, también le



costará trabajo evaluarse, pues no querrá profundizar ni reflexionar, prefiriendo mantenerse en la superficialidad; le cuesta objetivarse y asociar variables para determinar o comprender su participación en lo que sucede.

Niveles de pasividad y actividad correctas

La teoría del cambio presenta un panorama desde una mirada de la posibilidad y la opción libre, pues la dimensión espiritual es concebida aquí como la que no enferma, aunque sí es susceptible de restringirse.

- Actividad y pasividad correctas: La organización correcta de la actividad y el logro de la pasividad correctas se hacen posible si la persona alcanza un reconocimiento de sus síntomas, es decir, si consigue comprender que sus maneras de interpretar y moverse en el mundo están actuando en detrimento de la libre y auténtica expresión de su ser. Un reconocimiento de este nivel implica percatarse de modos diversos y liberadores de afrontar la vida que, por demás, pueden ser conquistados. Esta nueva mirada y disposición flexibles que coherentemente cuestionan los propios actos ya es, en principio, una ganancia sobre formas rígidas bajo las cuales la persona ha construido su personalidad, y constituye una alentadora promesa de cambio desde la que se pueden identificar, con claridad, por un lado las acciones apropiadas sobre las cuales se debe volcar la voluntad de sentido y, por otro parte las moderaciones justas que deban usarse para apaciguar cualquier acto desbocado. Este aprendizaje sobre la actividad y pasividad correctas es el que garantiza una existencia auténtica [...] las personalidades auténticas usan la pasividad y la actividad correctas (Frankl V. E., 1964, citado por Martínez O., 2007) como estrategias que buscan abrirse al mundo externo e interno, dejando salir la libertad humana para alcanzar la mejor versión posible de sí mismo en cada situación, es decir, la pasividad y la actividad correctas son desarrollos establecidos para dirigir la espiritualidad que se manifiesta ante la captación personal de valores y sentidos por realizar.

En la Psicoterapia Centrada en el Sentido, la actividad y pasividad se interpretan según el nivel de reflexividad y uso de sus recursos psicológicos. De esta forma, a mayor limitación de esos dos componentes, mayor es el grado de inadecuación de los actos de las personas. Por el contrario, a mayor liberación de los mismos, mayor es el grado de acierto en la expresión espiritual. Por esto, la actividad y pasividad incorrectas de primer y segundo nivel indican menor uso de la reflexividad y recursos de autodistanciamiento y autotranscendencia por parte de la persona, mientras que la actividad correcta y pasividad justa de tercer y cuarto nivel muestran a una persona con mayor reflexividad y acciones sopesadas y justas. Los dos primeros niveles ya fueron descritos en la teoría del enfermar. El tercer y cuarto nivel hacen parte del cambio y se refieren brevemente a continuación.

Específicamente, en la actividad y pasividad correctas de tercer nivel, la persona dispone su capacidad crítica a la revisión de su proceder. Con ello, se fortalece su capacidad de autodistanciamiento y de responsabilidad, evitando adjudicar a factores externos la exclusiva causa de su malestar. En la medida en que esta disposición autocrítica avanza, no sólo se logra la desrestricción de los recursos espirituales, sino que el mundo toma para la persona matices menos amenazantes, posibles y edificantes de sentido. El propósito de este tercer nivel, más que centrarse en el alivio de las tensiones, se enfoca en la búsqueda de salidas a las dificultades, desde el ejercicio propositivo de la autonomía.

Con referencia a la actividad y pasividad correctas de cuarto nivel, puede decirse que reposan, fundamentalmente, en la autotranscendencia. Una vez reconocidas y aceptadas las limitaciones personales como también las cualidades desde las que se pueden agenciar con confianza nuevas propuestas de ser, la capacidad espiritual se ensancha hacia relaciones más creativas y dignas con los otros y con el mundo, en general. Consecuentemente, esto redundará en terrenos más propicios para el descubrimiento, reencuentro, o consolidación del sentido de la vida (Martínez, 2013).



Conclusiones

En el caso de José puede verse en un corto tiempo de intervención, y gracias al despliegue de su espiritualidad (mediante el recurso del autodistanciamiento) que la disposición o motivación para el cambio es evidente. José expone tempranamente que siente que el apoyo psicoterapéutico puede ayudarle a tener mejores relaciones con su familia y las personas que están en su círculo próximo, es decir captar *la mejor versión posible de sí mismo en cada situación*. Ahora bien, y ¿cómo se explica este logro? Mediante el desarrollo de la pasividad y la actividad correctas, las cuales dirigen la espiritualidad hacia la captación personal de valores y sentidos por realizar.

En correspondencia a lo anterior, el acompañamiento a personas agresivas bajo una óptica Logoterapéutica es efectivo y conveniente, porque con José reportó bienestar personal y recepción positiva por parte de su círculo íntimo - hijos y esposa.

De esta manera, las preguntas que orientaron inicialmente la investigación pueden ser analizadas a la luz de los resultados y evidencias obtenidas al interior del proceso, por lo cual puede establecerse lo siguiente:

En primer lugar ¿puede en la dimensión existencial –espiritual el ser humano encontrar “redención” de su primaria tendencia agresiva? Y de serlo así, ¿cómo acceder a ese “centro regulador” de manera consciente y motivada para el “despertar” de la conciencia por el otro?

A manera de respuesta a dichas preguntas, se señalan a continuación una serie de pautas para el acompañamiento a personas agresivas:

- El fomento del autodistanciamiento con el consultante representa una meta prioritaria y le ofrece una nueva dimensión de libertad y motivación para el cambio, mediante la desrestricción de sus recursos psicológicos; y si en particular se trabajan preguntas orientadoras bajo la metodología socrática para cada una de los dominios de autocomprensión, autorregulación y autoproyección, ello significaría un paso paulatino de estrategias de segundo nivel a estrategias de tercer nivel (actividad correcta y pasividad justa).

- Se evidencia en el abordaje de qué manera la agresividad fue parte de su contexto familiar, lo que, una vez aprendido, se estableció en lo psíquico forjando así su carácter con rasgos agresivos y asumidos estos como forma de defensa. Por tanto, el seguimiento al asesorado deberá ayudarlo a lograr mayor conciencia de sus estrategias de afrontamiento.

- Una de las evidencias de logros significativos en este tipo de acompañamiento es que la persona logre autodistanciamiento en conexión con su autoproyección; es decir que la persona avizore el beneficio de su proceso en un futuro cercano y con retribución para su familia.

- El acompañamiento debe fomentar su autotranscendencia, la que va ligada a su proceso de crecimiento y maduración, y esto se diría que son estrategias de actividad y pasividad correctas de cuarto nivel. Por ejemplo, el consultante muestra escasa diferenciación²⁵, lo cual no le ha permitido el desarrollo de habilidades sociales.

-En lo concerniente al siguiente interrogante planteado: ¿Es la intervención logoterapéutica un recurso efectivo para la atención y prevención de conductas de riesgo en una persona agresiva? Puede afirmarse lo siguiente. A claras luces la mirada de Frankl resulta interesante desde el punto de vista de la ubicación, e incluso de la jerarquía que establece entre el ser humano y la conducta agresiva, valiéndose para ello del antagonismo psicoonético facultativo, una opción fruto de la dimensión espiritual que asiste a toda persona, y que, por cierto, es a su criterio una dimensión específicamente humana.

Por tanto, se concluye que la logoterapia es evidentemente un recurso efectivo para la atención y prevención de las personas con trastorno de personalidad agresiva. Así mismo, por conductas de riesgo hemos de entender, principalmente:

- Las conductas autolesivas, entre ellas la bulimia nerviosa, la anorexia, las automutilaciones, entre otras.

25 La capacidad de diferenciación le permite a la persona no fundirse en el otro, generar vínculos auténticos, obtener soporte social y convivir de forma adecuada



- El autorreproche, que se enmarca dentro de lo que la logoterapia considera conductas hiperreflexivas.

- Las agresiones disimuladas, como *modus operandi* de la persona con trastorno pasivo-agresivo y en las que va camuflada la conducta de oposición que lleva consigo sentimientos agresivos.

También llama la atención lo que en el apartado conceptual se mencionara como círculo vicioso del agresivo. Bien sea el estallar en cólera (agresión directa), o la agresión disimulada, como intentos poco eficaces por recuperarse ante el malestar psicofísico producen desgaste en las relaciones y en la calidad de vida de la persona agresiva. Ante eso, se calcula que facilitar el autodistanciamiento a través de la movilización de los recursos espirituales sería una especie de “círculo virtuoso”. Este afrontamiento proactivo a través de la metodología terapéutica de la PCS significaría facilitar en la persona agresiva una capacidad para verse en situación como una versión mejorada de sí mismo, en lo cual radicaría el efecto anticipatorio del autodistanciamiento. Y por otra parte, el afrontamiento consciente se relacionaría con la superación de los automatismos que también la psicología ha descrito como reacciones ante los estresores del medio ambiente, una especie de “piloto automático” que aseguraría la respuesta conductual como un mínimo de consumo intencional, aunque es preciso aclarar que lo consciente en Frankl es lo propio de la voluntad de sentido en el ser humano, como corolario de una vida con sentido.

Así mismo, y de manera supremamente significativa, este estudio de caso propició un encuentro mutuamente beneficioso con “José”. Tal vez una de las mayores satisfacciones a partir de esta investigación fue vivenciar la dimensión del acompañamiento y la presencia en medio de los círculos viciosos y virtuosos que transita el consultante donde el “estar ahí” fue la técnica por excelencia.

Referencias

- Bruzzone, D. (2008). *Pedagogía de las Alturas. Logoterapia y educación*. 2a Edición. México D.F.: LAG
- Clinebell. H. (1995). *Asesoramiento y cuidado pastoral*. Buenos Aires: Nueva Creación y ASIT.
- Etchebehere, P.R. (2011) *El espíritu desde Viktor Frankl: una lectura en perspectiva filosófica* - 2a edición. - Buenos Aires: Ágape Libros
- Frankl, V. E. (1984). *Psicoterapia y Humanismo ¿Tiene un sentido la vida?* México, D.F.: Fondo de Cultura Económica
- Frankl V.E. (1984) *La Idea Psicológica del Hombre*. Madrid: Ediciones Railp
- Frankl, V. E. (1990) *Logoterapia y Análisis Existencial*. Barcelona: Herder
- García P., C. (2011). *Frankl Comentado*. Buenos Aires: San Pablo
- Martínez O., E. (2011). *Los Modos de Ser Inauténticos. Psicoterapia Centrada en el Sentido de los Trastornos de la Personalidad*. Bogotá: Manual Moderno.
- Noblejas, M. Á. (1994). *LOGOTERAPIA: Fundamentos, principios y aplicación. Una experiencia de evaluación del “logro interior de sentido”*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. Facultad de Educación. Dpto. de Psicología Evolutiva y de la Educación.
- Oldham, J. M., & Morris, L. B. (1995). *Autorretrato de la Personalidad*. Girona: Tikal Ediciones.
- Schipani, Daniel. (2011) *Nuevos Caminos en Psicología Pastoral*. Buenos Aires: Kairós,
- Segura, H (1999) *Una Consideración Crítica de la Logoterapia y el Análisis Existencial de Viktor E. Frankl como recurso para el Asesoramiento y Cuidado Pastoral*. Seminario Teológico Bautista Internacional de Cali, 1999



Violencia y cultura de muerte en el Apocalipsis de Juan: una lectura comunitaria y contextual de la Biblia

JAVIER BARCO SAAVEDRA²⁶

DANIEL ANDRÉS ZAMBRANO²⁷

Recibido: 07.11.2018 /Aprobado: 03.12.20178

Resumen

El reencuentro del sentido del texto bíblico en medio de las situaciones que viven las comunidades en los tiempos actuales es de vital importancia para la iglesia de hoy. Una lectura de la Biblia en donde las personas puedan participar y ver reflejados sus sueños, sus esperanzas, sus temores y sus dolores es muy importante para la reconstrucción de los textos del pasado y la construcción de la paz en

26 Magister en Teología de la Biblia de la Universidad San Buenaventura de Bogotá. Profesor de la Fundación Universitaria Seminario Teológico Bautista Internacional. Director del proyecto “Propuesta pedagógica para la iglesia y la comunidad universitaria basada en el libro de Apocalipsis.” jbarco@unibautista.edu.co

27 Estudiante de VIII semestre de Teología de la Fundación Universitaria Seminario Teológico Bautista Internacional. Coordinador del semillero de Biblia *Logos Emeth* y co-coordinador del semillero de Teología Política. Investigador asociado del proyecto “Propuesta pedagógica para la iglesia y la comunidad universitaria basada en el libro de Apocalipsis.” danizp96@gmail.com

el presente, basados en la reflexión de esos textos. Esa es la propuesta de una lectura comunitaria y contextual del libro de Apocalipsis.

Palabras clave: Vida, cultura de muerte, violencia, lectura comunitaria, lectura contextual, Apocalipsis

Abstract

The reencounter of the meaning of the biblical text in the midst of the situations that the communities live in the present times is of vital importance for the now Church. A reading of the Bible where people can participate and see their dreams, hopes, fears and pains reflected, is very important for the reconstruction of the texts of the past and the construction of peace in the present, based on reflection of those texts. That is the proposal of a communitarian and contextual reading of the book of Revelation.

Keywords: Life, death culture, violence, community reading, contextual reading, Apocalypse

Introducción

A lo largo de la historia, el Apocalipsis ha sido leído de diferentes formas. Estas maneras de lectura pueden ser idealista/espiritualista, aquella interpretación que propone que todos los símbolos tienen que ver con una mirada espiritual, por tanto su acción será en el espíritu del individuo y no en la realidad contextual en la que vive. Por otro lado, muchos han leído el texto de forma preterista, es decir, un texto histórico que sucedió en el pasado pero que no tiene nada que ver con la realidad actual, debido a que se considera que los símbolos expuestos por el vidente Juan correspondieron a su momento y, por ello, no tienen aplicabilidad a los contextos venideros del primer siglo. Mientras que la lectura más popular del Apocalipsis ha sido una lectura futurista, la cual plantea que el libro de Apocalipsis es una narrativa que describe todas las cosas que acontecerán en un futuro y, por tanto, hay que estar preparado para cuando éste llegue. A esta última lectura se han añadido posturas escatológicas fundamentalistas, utilizando la



alegoría como método de interpretación, dando así, una lectura que, al igual que la preterista y la idealista, tienen poca relevancia al contexto actual en que el individuo/comunidad están viviendo.

La propuesta de este artículo es presentar una lectura contextual del libro de Apocalipsis, utilizando el método de *La lectura comunitaria y popular de la Biblia* propuesta por Francisco Reyes (Hagamos vida la Palabra, 1997). El objetivo es que el lector o lectora pueda ser consciente de su realidad social y mire el texto apocalíptico neotestamentario como un libro que trae esperanza y propone cambios para mejorar la situación adversa vivida.

Este artículo nace del taller: *Violencia y cultura de muerte en el Apocalipsis*, que hizo parte de los talleres organizados por la *Cátedra para la paz: Martin Luther King Jr.*, promovida por la Fundación Universitaria Seminario Teológico Bautista Internacional de Cali (F.U.B.)²⁸. Este taller se realizó los días tres (3) y cuatro (4) de abril del 2018 y lo que se plantea en este escrito está basado en la interacción y socialización del tema con quienes asistieron al taller. Los organizadores del taller de *Violencia y cultura de muerte en el Apocalipsis* fueron estudiantes que forman parte del Semillero de investigación en Biblia junto con un profesor coordinador. Las personas que estuvieron a cargo del taller fueron: Javier Barco Saavedra (profesor y coordinador), María José Rivas, Leydi Sánchez, Daniela Montes, Juan Camilo Esguerra, Isabella Lozano y Daniel Andrés Zambrano; todos estudiantes de la F.U.B.

El presente artículo está dividido en dos grandes partes: la primera sección habla sobre la metodología usada para el taller, técnicas proporcionadas por Francisco Reyes en su libro *Hagamos vida la Palabra*. En esta parte se hará todo el proceso descriptivo de dicha metodología: cómo se usa, la argumentación correspondiente del por qué se usa y qué es lo que se espera al momento de aplicarla en el taller. La segunda sección trata de la aplicación de la metodología ya explicada y de las vivencias dadas en el taller. Aquí se expondrán los símbolos partiendo de un estudio bibliográfico, y seguidamente las

28 Al final del artículo se presenta una lista de los participantes del mencionado taller puesto que sus intervenciones le dieron riqueza a la lectura propuesta inicialmente.

interpretaciones que se hicieron por parte de los grupos de trabajo del taller, para culminar en los compromisos de los asistentes y plantear conclusiones generales a la experiencia del taller.

Metodología del taller

El taller se realizó bajo la metodología de *La lectura comunitaria y popular de la Biblia*, propuesta por Francisco Reyes (1997) en su libro *Hagamos vida la Palabra*. Lo que se pretende con esta metodología es que la lectura bíblica sea contextual al momento histórico en que vive el individuo/comunidad, y que tenga como fin promover cambios significativos en el entorno social donde se encuentra dicho individuo/comunidad.

Según Francisco Reyes (1997, pp. 28-45) esta metodología de lectura de la Biblia tiene tres propósitos específicos al momento de trabajar con el individuo/comunidad: un primer propósito es que la lectura bíblica se realice desde la realidad y el lugar del pobre y de los marginados, esto quiere decir que desde el momento en que el individuo/comunidad se interese por el estudio del texto pueda, antes de aplicarle un método exegético, comprender el hecho histórico y social en que se ve inmerso. Reyes menciona que *la lectura popular de la Biblia* se hace cuando “brota del lugar y de la realidad social, cultural y teológica del pobre” (p. 28). Lo que proyecta el autor es que las lecturas que tradicionalmente se han hecho de la Biblia en el contexto latinoamericano han sido en un gran porcentaje un *copia y pega* de los países de potencia mundial. Estos países han enseñado a los contextos marginados y no tan marginados de América Latina, cómo se debe leer la Biblia de acuerdo a la cosmovisión que estos tienen sobre el mundo, sociedad y Biblia. En este caso, este primer objetivo de *lectura comunitaria de la Biblia* es que se pueda leer de acuerdo a la realidad socio-cultural y teológica del individuo/comunidad, generando un espacio en donde se analicen los hechos propios que preocupan al lector o lectora principal, individuo/comunidad, de acuerdo a su contexto actual, y que, en cuanto sea posible, esta lectura no sea influenciada por las cosmovisiones ajenas a lo que vive el lector o lectora principal.



Un segundo objetivo de esta metodología es que la lectura bíblica se efectúe desde los gritos y los sueños de los pobres. El autor presenta que la lectura de la Biblia no sea tan sólo desde el contexto del pobre o marginado sino que también sea confrontado constantemente el contexto que en el cual se lee la Biblia, con la práctica y la proposición de un cambio de esa realidad histórica que atraviesa el pobre y/o marginado.

No es suficiente leer la Biblia desde el lugar de los pobres si queremos que ésta sea un instrumento eficaz de salvación, es necesario que se inscriba dentro de un proyecto social y teológico más amplio, que busque transformar las relaciones sociales dominantes y excluyentes, y las estructuras que las posibilitan. (Reyes, 1997, p. 32)

Lo que presenta esta *Lectura popular de la Biblia* es que el individuo/comunidad puedan verse confrontados en asumir la responsabilidad de transformar las estructuras que excluyen toda libertad humana. Una lectura que genere la práctica y plantee proyectos alternativos que respondan y traten en cuanto sea posible de solucionar las grandes problemáticas sociales, étnicas, ecológicas que vive el individuo/comunidad en su contexto social. La *Lectura comunitaria de la Biblia* debe llevar al lector a pensar en soluciones y a comprometerse con el proceso que demanda esas soluciones para unir fuerzas con otras expresiones de fe a fin de liberar al ser humano de las ataduras sociales y religiosas que, por tradición, han sido impuestas a los marginados de la sociedad.

Por último, el propósito de la *lectura comunitaria* de la *Biblia* es que los empobrecidos y marginados puedan, a través de la lectura popular, anunciar y celebrar su fe comunitariamente. Lo que dice Reyes es que la lectura comunitaria debe llevar a los marginados y empobrecidos a una verdadera participación y celebración de fe con los miembros de su comunidad. Por su lado, Pablo Richard (1988) plantea que “la lectura popular de la Biblia, al discernir y comunicar la Palabra de Dios hoy en el mundo de los pobres, transforma el sentido mismo del texto bíblico” (p. 31). La idea es que esta lectura transforme las miradas de cómo tradicionalmente se ha leído el texto bíblico; que sea la misma comunidad la que participe, no tan sólo

en la transformación de su contexto, sino también en las lecturas hegemónicas que, por costumbre, se le ha dado a la Biblia facilitando la apertura a una celebración genuina y a un compromiso más sano de la fe cristiana. Reyes propone las siguientes formas de lectura del texto bíblico: a) desde la perspectiva de la mujer, b) desde la representación cultural ancestral de los pueblos indígenas latinoamericanos, c) desde la cosmovisión de los niños; d) desde el diálogo de los campesinos y sus cultivos y, e) desde las costumbres negras y su configuración del Dios negro y no blanco, entre otras. En fin, lo que se presenta es que la comunidad sea la que formule cómo debe leerse la Biblia bajo los parámetros ya mencionados.

La lectura Comunitaria de la Biblia sería entonces, la interpretación de los pobres, que viven su fe en comunidad, hacen de las Sagradas Escrituras, desde su propia realidad social y cultural, con un espíritu ecuménico y con el fin de contribuir a la transformación de las relaciones sociales en todos los ámbitos de la vida. (Reyes, 1997, p. 44)

El objetivo de la aplicación de esta metodología al taller de *Violencia y cultura de muerte en el Apocalipsis* es que el individuo/comunidad, asistentes, puedan acercarse al texto bíblico desde su realidad social, desde lo que ellos han construido a lo largo de su vida y que sean ellos quienes propongan la manera de leer el libro de Apocalipsis bajo los objetivos específicos que se ha propuesto.

Reyes propone tres pasos para seguir el camino de la *lectura comunitaria* de la *Biblia*. Primero, parte de la realidad social del individuo/comunidad, luego se va al texto en búsqueda de respuestas que puedan dar esperanza y compromiso a la situación actual que vive el individuo/comunidad y, por último, regresa al contexto con los compromisos adquiridos de la *lectura comunitaria* de la *Biblia*. Estos pasos son: a) De la vida al texto, b) Análisis exegético del texto y c) Del texto a la vida.

El primer paso, *de la vida al texto*, diseña la realidad actual en que el individuo/comunidad vive. Lo que se busca es que se pueda ser consciente de las problemáticas sociales y culturales en donde se vive. Aquí se analizan las preocupaciones, las injusticias sociales, la desigualdad económica, la incertidumbre política, entre otras.



Lo que se presenta en este primer paso es que pueda ser un análisis más de *nosotros* que del mismo texto. Se parte de la premisa de que lo que se entiende del mundo real es el resultado de un proceso de interiorización en el mundo de las ideas; los símbolos que se utilizan en el contexto histórico actual es debido a que el individuo/comunidad-sociedad ha construido para sí ciertas cosmovisiones de ese contexto. Así que, antes de entender el texto, la propuesta de este primer paso es que el individuo/comunidad pueda entender el contexto en donde vive, sus problemáticas y quizás sus posibles soluciones. “Partir de la vida es considerarla en todas sus dimensiones: tanto las condiciones subjetivas o personales como los condicionamientos sociales e históricos que influyen en las comunidades” (Reyes, 1997, p. 107). Por tanto, la invitación de esta metodología es a entender el contexto en donde vive el individuo/comunidad, sin lo cual, no se puede entender el texto bíblico.

En el caso del taller, se plantearon tres palabras claves que sirvieron como ejes transversales para el diálogo, análisis, reflexión y posibles propuestas pensadas para la solución a la problemática contextual de los individuos que asistieron al taller. Estas palabras son: *Cultura de muerte, Violencia y Esperanza*. Bajo estas tres palabras se comienza el diálogo de esta primera sección metodológica. Más adelante, en el desarrollo de la metodología en el taller se darán a conocer las preguntas y los aportes que los y las asistentes a este taller hicieron.

En un segundo momento, Reyes presenta el método socio-simbólico como propuesta del análisis del texto. Para ello es importante argumentar la relevancia del uso de este método exegético en el taller.

Como es de conocimiento general, el libro de Apocalipsis es un texto donde se recrea una infinidad de símbolos, de ahí lo complicado de su interpretación. Precisamente, Osmir Ramírez (2017) expone que el Apocalipsis recrea símbolos con el fin de recordar algo de antaño, adquirir una identidad con la comunidad y lo más importante, dar una esperanza y cambios en medio de una situación adversa de la comunidad. Por tanto, estos símbolos proponen una certeza a los destinatarios de que a pesar de todo lo hostil que esté el momento, llegará la justicia y la paz para ellos (pp. 103-104). Así que, el símbolo

es una construcción propia de la comunidad para recordar un evento, dar identidad y esperanza.

Pero ¿qué es un símbolo? Hans Georg Gadamer (1977) hace un recuento histórico de lo que era un símbolo en la antigüedad

¿Qué quiere decir símbolo? Es, en principio, una palabra técnica de la lengua griega y significa «tablilla de recuerdo». El anfitrión le regalaba a su huésped la llamada *tessera hospitalis*; rompía una tablilla en dos, conservando una mitad para sí y regalándole la otra al huésped para que, si al cabo de treinta o cincuenta años vuelve a la casa un descendiente de ese huésped, puedan reconocerse mutuamente juntando los dos pedazos. Una especie de pasaporte en la época antigua; tal es el sentido técnico originario de símbolo. Algo con lo cual se reconoce a un antiguo conocido. (p. 39)

Como menciona Gadamer, el símbolo es el recuerdo, compromiso o unión entre dos sujetos que al unir la *tablilla partida* recuerdan el hecho histórico, social o muchas veces mitológico que los unía. Por tanto, el símbolo es la memoria que hacen dos o más sujetos para recordar la amistad, compromiso o unión que poseen entre ellos. Francisco Reyes (1997) va a plantear que “el símbolo no es (no se reduce) el objeto partido, sino la significación (la amistad) que ese objeto partido representa para quienes lo comparten” (p. 46). Por consiguiente, es de sumo valor entender los símbolos en el contexto del libro de Apocalipsis ya que es una representación de la comunión que tenía el vidente Juan con las comunidades perseguidas de Asia Menor, de la cual, los lectores de los siglos posteriores al siglo I no participan de manera directa.

Por esta razón, Javier Barco (2017) refiriéndose a la relevancia de que los lectores externos al texto apocalíptico neotestamentario puedan comprender la magnitud de la problemática de los símbolos y puedan tener un acercamiento a ellos, plantea que “el símbolo es abstracto figurativo, no se puede interpretar tal y como se ve en una primera instancia; detrás de lo que dice inicialmente hay todo un mundo de significados que el lector desprevenido puede ignorar fácilmente” (p. 38). Asimismo, en el caso de Apocalipsis, la eficacia de entender los símbolos planteados por el vidente Juan será pertinente a la lectura



comunitaria de la Biblia, porque la comunidad que lee no tan sólo entiende el contexto propio sino también llega a acercarse al contexto bíblico en donde quieren buscar respuestas para plantear un camino de solución a la problemática del individuo/comunidad actual.

Por otro lado, Francisco Reyes propone que el símbolo tiene una dimensión pedagógica en el individuo/comunidad, ya que posee tres connotaciones: evocación, convocación y provocación. Para el primer punto de la dimensión pedagógica del símbolo, Reyes plantea que la “función del símbolo consiste en la capacidad de hacer presente, recordar o reconstruir mediante la memoria, explícita o implícitamente, personal o colectiva, la tradición cultural o religiosa de un determinado grupo” (1997, p. 89). También afirma que el símbolo tiene la connotación de convocar, ya que posee la capacidad de convocar a los individuos que buscan una identidad en común. Y por último, el símbolo tiene la capacidad de provocar, de dar una esperanza. El autor hace un planteamiento muy interesante al momento de definir al símbolo como aquel que provoca; el autor plantea que “la capacidad de proyectarse hacia el futuro y generar, por tanto, nuevas actitudes, sentimientos, valores y opciones, que en últimas den sentido a la realidad presente de las comunidades y de las personas” (Reyes, 1997, p. 90). Por ende, el uso de los símbolos en la humanidad es de gran importancia, ya que promueve una meta, un objetivo, una esperanza en medio de las adversidades.

Por esta razón se trabajó, en la segunda sección del taller, con el método socio-simbólico. Esto debido a que los textos que se utilizaron en él pertenecen a la literatura apocalíptica, literatura que tiene como una de sus características una pintoresca forma de contar las cosas y una pluralidad de símbolos. Por tanto, este método sirvió para acercarse a las comunidades perseguidas del primer siglo y también para recrear símbolos de esperanza en los asistentes al taller.

Es conveniente aclarar que se propusieron y se explicaron los símbolos a los participantes del taller, pero se dio libertad para que los asistentes también pudieran encontrar otros símbolos que recrearan el significado de la perícopa leída; para ello los y las talleristas debían, a la luz de la explicación dada sobre el posible significado de los símbolos en la comunidad juanina y de su cosmovisión cultural y

contexto social, interpretar estos símbolos y formular respuestas como posibles soluciones al contexto actual.

Un tercer y último momento de esta metodología es *volver del texto a la vida*. Lo que se busca aquí es que, una vez ya analizadas las problemáticas actuales del individuo/comunidad y mirar los símbolos que plantea el texto bíblico estudiado, el grupo comience a hacerse preguntas sobre cuál sería la propuesta que se puede sacar del texto para aplicarlo al contexto social en donde comunidad e individuo están. En este punto, la propuesta es pensar lo que el texto bíblico propone para ser aplicado a la sociedad actual y cómo en el contexto de antaño pudo nutrir a esas comunidades de fe que fueron los primeros testigos de sus palabras y sus escritos. Un último paso en este ejercicio fue terminar celebrando la vida, la esperanza, la lucha por la equidad y la comunión entre los individuos. Francisco Reyes dice que “en esto podemos conocer la eficacia de nuestra fe en un Dios que da la VIDA” (1997, p. 185).

En resumen, lo que se espera con esta metodología (*lectura comunitaria y popular de la Biblia*) es que los participantes sean conscientes de la realidad en donde viven, ya que pocas veces se da esta oportunidad cuando se estudia la Biblia. Por eso, en la segunda parte del taller, la idea fue que los participantes pudieran comprender la importancia del símbolo y el uso que le da el libro del Apocalipsis en su narración literaria. Con esto en mente, lo que se buscó fue provocar que la lectura hecha no se quedara en el papel o en el aula donde se dictó el taller, sino que promoviera la realización de cambios generando el compromiso real en la construcción de una sociedad en equidad y paz.

En síntesis, en el taller sobre *Violencia y cultura de muerte en el Apocalipsis*, se aplicó la propuesta de Francisco Reyes de *lectura popular y comunitaria de la Biblia*, utilizando el *método socio-simbólico*; transversalizándolo con las palabras claves: *cultura de muerte, violencia y esperanza*.

A continuación se procede a relatar la aplicación de la metodología en el taller realizado.



Realización del taller²⁹

Una vez hecha la aclaración de la metodología, se procedió a realizar el primer paso: *de la vida al texto*, comenzando por las preguntas relacionadas con las tres palabras transversales: *cultura de muerte, violencia y esperanza*. Se hizo la aclaración de que la cultura de muerte es algo que está inmerso en la sociedad, un aspecto al que la colectividad está acostumbrada. Así mismo, se explicó la diferencia entre cultura de muerte y violencia, aclarando que la cultura de muerte es la justificación de un acto violento. La cultura de muerte justifica lo que hace la violencia. Por último, la esperanza, que es el acto por el cual el individuo o la comunidad se aferran a algo, pero no esperando con los brazos cruzados a que acontezca, sino encaminándose a la utopía de que un día “la justicia y la paz se besen” (Salmo 85:10).

De la vida al texto

Las preguntas fueron: a) ¿Cómo se ve reflejada la cultura de muerte en el contexto colombiano? b) ¿Cómo se manifiesta la violencia en el entorno social? c) ¿Qué esperanza pueden evidenciar en medio de toda esta situación de crisis?³⁰

Respondiendo a la primera pregunta, algunos copartícipes del taller mencionaron la manera como la sociedad da justificación cultural a la violencia. Uno de los casos de justificación cultural de la violencia de que se habló fue *los feminicidios y maltratos a la mujer*. Los y las asistentes analizaron que la sociedad justifica esa violencia social a través de los parámetros de comportamientos impuestos a la mujer. La justificación social más clara criticada por los asistentes al taller fue que un considerable número de personas en la sociedad argumentan, con ciertas frases, que los feminicidios y maltratos a la mujer son provocados por las mismas mujeres. Por ejemplo, el

29 En esta sección se hace referencia a las actividades realizadas durante los dos días del taller; se presentan de manera separada y específica.

30 Hay que aclarar que estas preguntas se realizaron el primer día de los talleres, es decir, el martes 3 de abril del 2018. En el segundo día del taller se hizo un recordatorio de las palabras y del contexto social actual, pero no se profundizó en la aplicación de este primer paso de la metodología tratada porque el público asistente fue el mismo del día anterior.

violador no tuvo toda la culpa sino que la mujer se la buscó porque estuvo sola a altas horas de la noche, porque tenía ropa “indecente” o por su exceso de confianza. Todas estas frases, entre muchas otras, justifican culturalmente los maltratos, las violaciones, los abusos y las muertes que sufren cada día las mujeres en Colombia.

Asimismo, otras personas identificaron la justificación de la cultura de muerte en los ámbitos políticos, diciendo que un gran porcentaje de la población no sale a reclamar porque los culpables, a veces, o son los mismos políticos o son personas de su círculo de confianza; de ahí que la sensación de impotencia e injusticia haga que muchos callen. Los asistentes comentaron que en Colombia se vive una cultura de muerte muy marcada que justifica los asesinatos, los abusos de todo tipo, la corrupción y toda forma de violencia institucionalizada.

A la segunda pregunta se respondió que algunas formas de violencia en la actualidad son: la verbal, la psicológica y la económica. Violencias que sufren, mayormente, las mujeres y los niños por parte de esposos y padres que infunden miedo con el fin de dejar clara su autoridad. Otro tipo de violencia propuesto por los concurrentes es la violencia a los adultos mayores, a homosexuales, indigentes, afrodescendientes, entre otras comunidades marginadas. La razón para esto es considerar que la sociedad colombiana ha sido, en su mayoría, una sociedad patriarcal, materialista y selectiva con la forma de ser, pensar y actuar de otros. Por tanto, todo lo diferente al modelo aceptado es censurado y rechazado.

Así mismo, los y las asistentes propusieron otras formas de expresión de la cultura de muerte a través de la violencia y son las que se videncian en los diferentes medios de comunicación y las redes sociales. Lamentablemente en Colombia ha hecho carrera la idea de que para ganar un debate es necesario atacar al otro con falsas acusaciones y amenazas que lo destruyan, no solo físicamente, sino también moral y emocionalmente.

Simultáneamente, se evidenció la violencia que la misma religión ha promovido a lo largo de la historia; todo aquel que piensa diferente a lo establecido por su concepción religiosa siempre será excluido, perseguido y tachado de hereje. El deber-ser de la religión se corrompe y ésta, en mucha medida, ha dejado de ser la promotora de la justicia,



la paz y la equidad frente a las problemáticas sociales que viven los pueblos.

Por último, en la tercera pregunta, se mencionó que existe una esperanza en medio de la situación adversa actual. Algunos participantes al taller dijeron que *el diálogo* es un medio de esperanza para la construcción de la paz. Según algunas personas, el diálogo es una buena herramienta para que la sociedad pueda experimentar una disminución en los índices de violencia y la cultura de muerte en el contexto social colombiano, ya que ayuda a que la persona se ponga en el lugar del otro, que el *yo* se vea reflejado en el *otro* para construir una sociedad que no sólo se piense como individuo sino como colectividad.

Al mismo tiempo, otra propuesta fue la *educación liberadora como camino hacia la paz*, debido a que si existe educación que libere al ser humano de las cadenas del sesgamiento e imposición social, será posible que la colectividad pueda superar la ignorancia, llegando a razonar y a proponer respuestas pensadas y concretas para una construcción social en paz. Otros participantes opinaron que la *resistencia* en todos los frentes posibles a esa cultura de muerte es la manera de propiciar el camino para una mayor esperanza de contrarrestar las injusticias sociales actuales. Es más, la proposición fue que a pesar del miedo que pueda generar las estructuras sociales injustas, sangrientas y hegemónicas, es necesario que se luche y se trabaje cada día por la justicia y por la paz.

Aplicación del método socio-simbólico al texto

Como segundo paso, se realizó la organización de los asistentes en cuatro grupos de trabajo. Esto con el fin de analizar los dos textos expuestos en los dos días del taller. En esta sección del *análisis socio-simbólico al texto* se va a plantear por separado el texto que se utilizó en cada día, los símbolos como propuesta de camino para la interpretación y por último, las reflexiones que realizó cada grupo.

El primer texto que se trabajó fue Apocalipsis 6,1-8³¹.

¹ Vi cuando el Cordero abrió uno de los sellos, y oí a uno de los cuatro seres vivientes decir como con voz de trueno: Ven y mira.

² Y miré, y he aquí un caballo blanco; y el que lo montaba tenía un arco; y le fue dada una corona, y salió venciendo, y para vencer.

³ Cuando abrió el segundo sello, oí al segundo ser viviente, que decía: Ven y mira.

⁴ Y salió otro caballo, bermejo; y al que lo montaba le fue dado poder de quitar de la tierra la paz, y que se matasen unos a otros; y se le dio una gran espada.

⁵ Cuando abrió el tercer sello, oí al tercer ser viviente, que decía: Ven y mira. Y miré, y he aquí un caballo negro; y el que lo montaba tenía una balanza en la mano.

⁶ Y oí una voz de en medio de los cuatro seres vivientes, que decía: Dos libras de trigo por un denario, y seis libras de cebada por un denario; pero no dañes el aceite ni el vino.

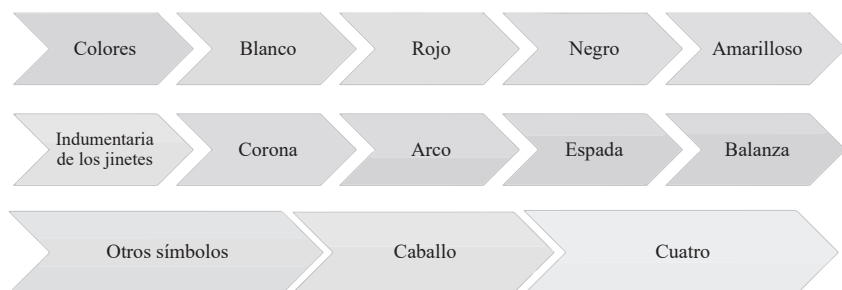
⁷ Cuando abrió el cuarto sello, oí la voz del cuarto ser viviente, que decía: Ven y mira.

⁸ Miré, y he aquí un caballo amarillo, y el que lo montaba tenía por nombre Muerte, y el Hades le seguía; y le fue dada potestad sobre la cuarta parte de la tierra, para matar con espada, con hambre, con mortandad, y con las fieras de la tierra.

31 La traducción (para ambos textos de trabajo) que se utilizó para sacar los símbolos y explicarlos es la Reina Valera 1960. En el taller el grupo o el participante quedaban en libertad de utilizar otro tipo de traducción.



Símbolos extraídos



Es interesante ver la manera como el texto griego hace referencia al término corona. El texto utiliza la terminación στεφανος (*stefanos*) que significa “corona, guirnalda (hecha de palmas, oro, etc.)” (Tuggy, 1996, p. 828). En el Apocalipsis hay dos palabras griegas que se pueden traducir como “corona”: διαδημα (diadema) y στεφανος (*stefanos*). Es curioso que la palabra *diadema* aparece en el Apocalipsis tres veces: dos de ellas hace alusión al poder totalitario de la bestia (Ap. 12,3; 13,1), y una sola vez al poder que vence ese poder totalitario y que el Apocalipsis lo define como el *Verbo de Dios* (Ap 19,13). Pero *stefanos* aparece siete veces en el Apocalipsis, (Ap. 3,11; 4,4; 4,10; 6,2; 9,7; 12,1; 14,14), todas estas referencias hacen que los seres coronados estén subordinados a algo más poderoso que ellos; por ejemplo: la iglesia de Filadelfia (Ap. 3,11), dependiente de la esperanza de Dios hacia ellos. Los veinticuatro ancianos de Ap. 4,4 y la mujer de Ap. 12,1, coronada y perseguida por el dragón, entre otros. Lo que se plantea es que si bien es cierto que *stefanos* habla de un ser que tiene poder y gloria, este ser está coronado por alguien mayor y por tanto está subordinado a él. Es importante entender esto, porque aunque las características de este primer jinete es que *salió venciendo y para vencer*, esta victoria está sometida a los intereses de un ser mayor, es decir, el que tiene en sus manos el rollo (Ap. 5, 1-5).

Por otro lado, los objetos que poseen los jinetes: *arco, espada y balanzas*, son elementos que sólo los tenían los reyes o respetados generales del ejército imperial. Según Ralph Gower (1990) el arco y las espadas eran elementos esenciales en la guerra ya que no sólo

servían para atacar sino también para dar protección y fortificar las ciudades. Gower relata que estos elementos eran usados por los reyes con el fin de que estos proyectasen al pueblo la valentía, fuerza y poder de sometimiento a otros pueblos (p. 292). Claro está que estos elementos son usados para matar y por tanto, la simbología que el Apocalipsis desea recrear es que estos jinetes son las representaciones de la muerte, la desolación y violencia que están sufriendo las comunidades a las que Juan se dirige.

La balanza nombrada en v. 5 representa el poder de la justicia, los negocios y las leyes. Según Roland de Vaux (1976) “los pesos pequeños se hacían en una balanza con dos platillos. Las pesas, generalmente de piedra dura, se denominaban ‘*eben*, que significa a la vez piedra y peso. Eran guardadas en bolsas, Dt 25,13; Miq 6,11; Prov 16,11.” (p. 281). Tal como lo relata de Vaux, lo que dice el texto es que este jinete tiene control sobre toda la economía: *trigo, cebada, aceite y vino*. Es necesario entender que en la cultura mediterránea del siglo primero era común las sociedades agrícolas y, por tanto, su principal ingreso económico era todo lo que provenía de la tierra, por eso, la referencia del Vidente Juan al plantear que este jinete tiene en su poder la economía de la sociedad mediterránea de esta época. Por otro lado, en el Apocalipsis los colores o los símbolos cromáticos adquieren una gran importancia. “Aplicados a la descripción de la vida espiritual, los colores significan la intensidad y la liberación de la vida afectiva” (Bernard, 1978, p. 261). Por tanto, los colores que se nombran tienen un significado simbólico y teológico importante para la comunidad juanina, ya que simboliza una realidad caótica y adversa vivida.

Jean Pierre Prevost (1994, pp. 37-38) e Ignacio Rojas (2013, pp. 123-124) plantean el significado de los colores en el texto del Apocalipsis. El blanco representa el mundo divino, la resurrección, la victoria, la dignidad, la trascendencia; así que el primer caballo lleva el color de la victoria, pero según lo referenciado con respecto al uso de la corona para el jinete, esta victoria está subordinada a un ser superior a él. Algunos textos del Apocalipsis en que aparece el color blanco son: 1,14; 2,17; 3,4-5.18; 4,4; 6,2; 6,11; 7,9.13; 9,11; 14,14; 19,14; 20,11.



Según Jean Pierre Prevost (1994), el color rojo es:

Sinónimo de la fuerza asesina y pondrá fin a la paz en la tierra. Aquí, el símbolo utilizado por Juan coincide con un símbolo universal: el color rojo está relacionado con la sangre, con el derramamiento de sangre. Por tanto, puede hablarse aquí de un poder sanguinario y pensar en las persecuciones y ejecuciones. (p.38)

Para Ignacio Rojas (2013) el rojo simboliza todo lo “demoníaco y violento,. Por ejemplo: el Dragón” (p. 124). Así que, el color rojo representa la muerte, el derramamiento de sangre, el poder de matar a las personas y que ellas se maten, es la representación de un sistema imperial que quiere acabar con muchas personas en la sociedad. Algunos textos del Apocalipsis en que aparece el color rojo son: 6,4; 9,17; 12,3.

Por su parte, el color negro representa todo lo que tiene que ver con hambruna, la penuria, la miseria, la amenaza y la injusticia social. Este jinete y su caballo de color negro traerán consigo desolación y corrupción. Se refleja que en el contexto mediterráneo del primer siglo, las comunidades juaninas no tan sólo estaban siendo perseguidas sino que también estaban sufriendo hambre, miseria y toda clase de injusticias sociales. Algunos textos del Apocalipsis en que aparece el color negro son: 6,5; 6,12.

El tema de los colores, la opinión de estos autores es que el color amarillento en el libro de Apocalipsis representa la muerte, la fragilidad de la vida. Es interesante que en comparación con los otros jinetes, al jinete que montaba este caballo amarillento no se le fue dado ningún elemento de guerra o jurídico-económico, sino que le fue dada *la potestad* de reunir todo lo que los otros jinetes habían hecho por separado, *mató la cuarta parte, trajo hambre y estaba lleno de injusticias*. Este color aparece únicamente en el pasaje expuesto (Ap. 6,8). Al parecer, esta comunidad estaba siendo bombardeada por todo tipo de adversidades, o por lo menos, estaba siendo testigo de un sinnúmero de injusticias alrededor de ella.

Roland de Vaux (1976) plantea que el caballo siempre fue un animal dado a la guerra. desde la antigüedad se puede observar que

este animal fue utilizado como símbolo de fortaleza, de valentía, orgullo de asesinar y de dominio (pp. 302-305). Lo que desea exponer el escritor apocalíptico es que estos jinetes van de la mano con la dominación y la fuerza, que estos poderes sociales, políticos y económicos son transportados por el orgullo de matar, por la valentía del sistema opresor. En otras palabras, el sentido que se muestra en el texto es que la comunidad es atacada de todas las formas posibles.

Para finalizar, es necesario entender la simbología de los números en este relato, especialmente del número cuatro. Giancarlo Biguzzi (2005) señala que el número cuatro es la totalidad cósmica y acción universal de Dios (p. 135). Lo que se propone es que estos cuatros jinetes vienen de los cuatro ángulos de la tierra conocida³² de ese entonces, lo cual añade más aflicción a la comunidad perseguida ya que se siente agobiada y sin escapatoria. En conclusión, lo que la comunidad siente es que no tiene salida ya que está en una constante embestida por parte de los poderes vigentes de la época, que la muerte cada día la asecha así como el león cuando caza, que la hambruna es gigantesca y que no hay lugar a dónde ir. Pero también demuestra que, a pesar de los momentos caóticos que están pasando, tienen la esperanza de que el *Cordero* tiene en sus manos la historia y que es bajo su autoridad que los jinetes actúan. Confiados en el poder que tiene el *Cordero* saldrán de este duro momento.

Socialización de los grupos.

En esta parte, los grupos tuvieron que ubicar los símbolos de acuerdo a las tres palabras transversales del taller: *cultura de muerte*, *violencia* y *esperanza*. Aquí los grupos reflexionaron de acuerdo al contexto social que sienten que viven y a los símbolos ya explicados. La idea fue que analizaran, compararan y pudieran dar unas posibles

32 Es muy importante que el lector/a sea consciente que el contexto que se relata el Apocalipsis bíblico corresponde al siglo primero de la era común, por lo tanto, el género apocalíptico recrea cosas fantásticas para contar una realidad existente. Para mayor información sobre *el Contexto social de las sociedades del primer siglo*. Véase (Stegemann y Stegemann, 2001, pp. 19-141) y (Miquel, 2012, pp. 57-224). Sobre el *Género Apocalíptico*. Véase (Ramírez, 2017) y (Rojas, 2013, pp. 41-72). Sobre la *simbología del Apocalipsis*. Véase (Barco, 2017) y (Prevost, 1994, pp. 35-52).



repuestas o vías para construir, desde su entorno social y religioso, una sociedad pacífica.

El grupo general recopiló a partir del ejercicio global, los siguientes símbolos de acuerdo a las tres palabras transversales del taller.

Cultura de muerte	Violencia	Esperanza
Cordero	Color rojo	Cordero
Color blanco	Espada	La forma de redacción del texto, desenmascara las injusticias
La corona	Color negro	
	El caballo negro.	Los cuatro seres vivientes
	Jinete	
	Balanza	

El grupo en general concluyó que el Cordero representa a la víctima de una cultura de muerte ya que personifica el sacrificio de un inocente. Al parecer, en muchas esferas de la sociedad colombiana se tiene la costumbre de eliminar a quienes son incómodos. Los participantes dijeron que la muerte es pan de cada día y por eso nadie le da valor a la vida. Por eso, como constructores de paz es necesario darle a la vida su fundamental valor. Así mismo, se mencionó que el caballo blanco también hace parte de esa cultura de muerte, ya que aunque se muestra como un elemento pacífico, finalmente está subordinado a la provocación de la muerte.

Los participantes consideraron que en Colombia se está viviendo la realidad de la representación simbólica del caballo blanco; algunos consideraron que en Colombia se tienen muchos caballos blancos que reflejan bondad, belleza, seguridad y victoria, pero que, finalmente terminan aplastando a sus oponentes. Una participante mencionó que no hay que pensar en estos caballos como algo que va a venir

sino como algo que está ocurriendo, y principalmente en Colombia, país donde se vende el voto por un plato de sancocho; donde algunas iglesias regalan el voto porque se les plantea un discurso de moralidad y buenos comportamientos y en donde muchos líderes han llegado a cargos públicos a base de migajas que dan al pueblo. Conluyeron que los aspectos mencionados en el texto bíblico, no tan sólo sucedieron en ese contexto sino que están muy presentes en medio de la sociedad colombiana.

En cuanto a la violencia, los grupos mencionaron a los caballos negro, rojizo y amarillo, ya que son la legitimación de la violencia armada, económica y social. Su objetivo es provocar muerte, desolación y hambruna. Consideraron que estos caballos son la personificación de todas las estructuras hegemónicas absolutistas, las cuales producen desigualdades, discriminaciones y violencias. Un aspecto importante a señalar aquí es que se consideró todo lo absoluto como algo negativo; llámese neoliberalismo, socialismo o comunismo; todos los organismos que tengan un dogmatismo rígido y excluyente fueron considerados negativos.

Los grupos identificaron al caballo negro y al jinete y la balanza como símbolos de violencia, debido a que se basan en la propuesta del texto de no repartir equitativamente el pan, el trigo, el vino y el aceite. Se reflexionó que esta repartición inequitativa de la economía propuesta por el texto se asemeja también a la inequidad económica y desigualdad social que se vive en Colombia. Al parecer, nada de esto ha cambiado, y lo más grave es que tocan toda la economía del pueblo pero no la economía de los más adinerados. Plantearon que la referencia del *aceite y del vino* son elementos pertenecientes a la clase sacerdotal y a la clase aristocrática de la época, por tanto, la medida económica daba el triunfo a las élites socio-políticas y en contra parte, empobrecía aún más a los desprotegidos, campesinos y grupos vulnerables. Coincidentalmente, afirmaron, en Colombia sucede lo mismo; los grandes terratenientes, empresarios y familias poderosas crean leyes para beneficiarse entre ellos, dando las sobras (*dos libras de trigo y seis libras de cebada por un denario*) al pueblo, creando desigualdad social e inequidad económica.



Por último, los grupos consideraron que el símbolo de esperanza en el texto es el Cordero. Esto debido a que éste tiene en sus manos el rollo y es él quien destapa los sellos. Es una voz de esperanza para los que le siguen, debido a que encarna a los inocentes que han muerto en la guerra, que han sido asesinados por los falsos positivos, que son muertos en la luchas de pandillas. Es el Cordero un símbolo de esperanza porque se identifica con el que sufre, si bien es cierto, los grupos colocaron al Cordero también como símbolo de las víctimas de la cultura que justifica la muerte, los grupos también concluyeron que predominaba la esperanza que el texto describía de él.

Segundo análisis exegético al texto

En el segundo día de taller se trabajó el texto de: Ap. 12, 1-17.

¹ Apareció en el cielo una gran señal: una mujer vestida del sol, con la luna debajo de sus pies, y sobre su cabeza una corona de doce estrellas. ² Y estando encinta, clamaba con dolores de parto, en la angustia del alumbramiento. ³ También apareció otra señal en el cielo: he aquí un gran dragón escarlata, que tenía siete cabezas y diez cuernos, y en sus cabezas siete diademas; ⁴ y su cola arrastraba la tercera parte de las estrellas del cielo, y las arrojó sobre la tierra. Y el dragón se paró frente a la mujer que estaba para dar a luz, a fin de devorar a su hijo tan pronto como naciese. ⁵ Y ella dio a luz un hijo varón, que regirá con vara de hierro a todas las naciones; y su hijo fue arrebatado para Dios y para su trono. ⁶ Y la mujer huyó al desierto, donde tiene lugar preparado por Dios, para que allí la sustenten por mil doscientos sesenta días. ⁷ Después hubo una gran batalla en el cielo: Miguel y sus ángeles luchaban contra el dragón; y luchaban el dragón y sus ángeles; ⁸ pero no prevalecieron, ni se halló ya lugar para ellos en el cielo. ⁹ Y fue lanzado fuera el gran dragón, la serpiente antigua, que se llama diablo y Satanás, el cual engaña al mundo entero; fue arrojado a la tierra, y sus ángeles fueron arrojados con él. ¹⁰ Entonces oí una gran voz en el cielo, que decía: Ahora ha venido la salvación, el poder, y el reino de nuestro Dios, y la

autoridad de su Cristo; porque ha sido lanzado fuera el acusador de nuestros hermanos, el que los acusaba delante de nuestro Dios día y noche. ¹¹ Y ellos le han vencido por medio de la sangre del Cordero y de la palabra del testimonio de ellos, y menospreciaron sus vidas hasta la muerte. ¹² Por lo cual alegraos, cielos, y los que moráis en ellos. ¡Ay de los moradores de la tierra y del mar! porque el diablo ha descendido a vosotros con gran ira, sabiendo que tiene poco tiempo. ¹³ Y cuando vio el dragón que había sido arrojado a la tierra, persiguió a la mujer que había dado a luz al hijo varón. ¹⁴ Y se le dieron a la mujer las dos alas de la gran águila, para que volase de delante de la serpiente al desierto, a su lugar, donde es sustentada por un tiempo, y tiempos, y la mitad de un tiempo. ¹⁵ Y la serpiente arrojó de su boca, tras la mujer, agua como un río, para que fuese arrastrada por el río. ¹⁶ Pero la tierra ayudó a la mujer, pues la tierra abrió su boca y tragó el río que el dragón había echado de su boca. ¹⁷ Entonces el dragón se llenó de ira contra la mujer; y se fue a hacer guerra contra el resto de la descendencia de ella, los que guardan los mandamientos de Dios y tienen el testimonio de Jesucristo.

Símbolos expuestos.

Principales

- ☐ Dragón
- ☐ Mujer
- ☐ Descendencia
- ☐ Hijo varón

Secundarios

- ☐ Sol
- ☐ Luna
- ☐ Cuernos
- ☐ Cabeza
- ☐ Número Siete
- ☐ Número doce
- ☐ Número diez
- ☐ Desierto
- ☐ tres años y medio



Todos los pueblos tienen mitos para conocer sus principios, y entiéndase mito “como un relato de los orígenes que cuenta, con imágenes y símbolos, por qué y cómo nació algo esencial para el hombre o la sociedad” (L’Hour, 2013, p. 5). Como ya se mencionó, el Apocalipsis es un libro que contiene una pluralidad de símbolos, que en su gran mayoría evoca a los símbolos del pasado, convocando a las personas a que se identifiquen con esos símbolos de antaño para provocar en ellos un sentimiento de resistencia y esperanza. Esto sucede cuando se habla del dragón, un ser mitológico que fue creado para explicar sucesos del pasado que para las personas eran inexplicables³³. Es necesario aclarar que aunque el texto bíblico haga referencia al dragón como *la serpiente antigua*, no cabe la idea, desde el ámbito antropológico e investigativo del texto, que se refiere a la serpiente de Gn. 3, 1ss., ya que, la serpiente del Génesis es un animal sabio, que puede ver más allá de las cosas. La palabra que se utiliza en el hebreo es *najash* (נָחָשׁ) la cual tiene equivalencia con un sabio o adivino. Es más, en la antigüedad, las culturas mesopotámicas, adoraban a la serpiente porque consideraban que ellas eran portadoras de la sabiduría. Ejemplo de esto son las culturas de Egipto, Israel, Babilonia, Asiria, entre otras. Pero en el caso del Dragón es un ser mitológico al que el texto muestra como un ser de maldad, promotor de violencia sanguinaria pero también como el gran perdedor de la historia. Para hablar del dragón como símbolo mitológico es necesario analizar su origen y aplicación al texto apocalíptico neotestamentario. La postura hace referencia a Leviatán (Job. 41,1; Sal. 74,14; 104, 26; Is. 27,1). Leviatán לִוְיָתָן es un ser que habita las profundidades del océano y cuando está airado crea tormentas, haciendo que muchas naves naufraguen (Graves y Partai, 1969, pp. 16-17). Esta concepción es propia de una cosmovisión compartida por los pueblos del medio oriente antiguo. Graves y Partai (1969) haciendo referencia a la noción cultural de este ser mitológico plantea lo siguiente:

33 Es menester aclarar que las sociedades antiguas no contaban con el componente científico que las sociedades actuales poseen. Por esta misma razón, las explicaciones que ellos daban a ciertos eventos creacionistas y/o fenómenos naturales, tenían que ver con la conexión que ellos tenían con sus divinidades y con la experiencia con ciertos animales de la naturaleza que les parecían sorprendentes. Por eso, no se deslegitima el mito, es más, entenderlo bien ayudará a una mejor comprensión del texto.

El Leviatán de muchas cabezas, es el monstruo de siete cabezas que aparece en los sellos cilíndricos hititas y que se menciona en la mitología ugarítica. También aparece en una cabeza de maza sumeria y en un sello babilónico del tercer milenio a. d. C. (p. 33).

Tal como lo mencionan estos autores, el Leviatán es un monstruo que se encuentra en la cosmovisión mesopotámica de ese momento, por eso la referencia de él en los textos citados y en el Apocalipsis. El Leviatán es un monstruo que atenta contra los designios de los dioses; para el relato del *Enuma Elish* el Leviatán “puede significar también la serpiente encerrojada, encerrada” (Graves & Partai, 1969, p. 18). Esta serpiente es también llamada como dragón o serpiente antigua. Según el dibujo de Marduk, dios babilónico, con Nabú describe que el Leviatán es “la serpiente dragón o *mušhuššu*, con cuerpo escamado, cabeza de serpiente, cuernos de víbora, manos de felino, pies con garras de ave y cola de escorpión” (Monserrat, 2012, p. 455). Con la referencia del símbolo del Dragón en el Apocalipsis, el vidente Juan plantea que esa serpiente antigua, que tanto mal ha hecho, no tocará a la mujer, a su hijo y a su descendencia.

Otra forma de entender este símbolo es como *diablo y Satanás*, como sujeto opositor a Dios. Cuando el pueblo judío estuvo en el exilio aprendió de los seres supraterráneos y comienza a pensar que el origen del mal es debido a un ente opuesto a Dios. Por esta razón, el escritor apocalíptico hace esas dos referencias: *la serpiente antigua, el diablo y Satanás*. Es importante señalar que Juan el Vidente evoca ese símbolo para recrear una situación vivencial del contexto de persecución de la comunidad. Por tanto, el dragón es un ser mitológico de maldad, no hace referencia a la serpiente del Génesis, sino a una serpiente que siempre está asechando para matar.

En el caso de la *mujer, descendencia e hijo varón*, se ha hablado mucho sobre esto y se ha intentado interpretar como la *iglesia, Jesucristo* o los *santos creyentes*. Si bien es cierto, son símbolos principales e importantes del texto, la finalidad de este análisis no es la identificación puntual de los símbolos, sino establecer cómo son usados por el autor para los propósitos que tiene. Se recomienda al



lector actual interpretarlos de acuerdo al contexto socio-cultural en que son dados a luz.

Por último, se presentaron los símbolos secundarios. Es muy interesante la descripción que el texto le hace de la mujer: *vestida de sol, la luna bajo sus pies*. Según Mircea Eliade (1974, pp. 161-180) el sol refleja inmutabilidad, trascendencia, infinitud, vida, el astro supremo, adorado como un dios superior en las culturas egipcia, mesopotámica, amerindia, entre otras. La luna por su parte cumple con un ciclo: nacer y morir. Es un astro que está siempre dependiendo del sol para resplandecer. Si bien es cierto que era adorada en culturas como la cananea, su trascendencia e importancia no eran comparadas a las del sol (pp. 156-219). Lo que el texto desea plantear es que esta mujer está vestida de trascendencia y que la muerte y la finitud están bajo sus pies como un rey y su estrado. Por otra parte, los números relatados en el texto son muy importantes para entender el relato pintoresco de este pasaje. Rojas (2013) va a plantear que el número siete (7) significa perfección, número que dentro de la cosmovisión hebrea tiene la connotación de lo que es completo, perfecto y posee plenitud. Ejemplo de lo anterior son: *los siete sellos, las siete trompetas, las siete iglesias, los siete espíritus de Dios*, entre otros. El número diez, por otro lado, está asociado a todo lo que tenga que ver con perversidad, maldad, vileza. Por ejemplo: *los diez cuernos del dragón*. El número doce es la totalidad de la revelación del Antiguo y Nuevo Testamentos, el sentido comunitario; representa la totalidad de la comunidad reunida, por ejemplo: *las doce estrellas, las doce puertas, los doce cimientos, los veinticuatro ancianos y los ciento cuarenta y cuatro mil como múltiplo de doce*. Los tres años y medio, según Rojas, se presentan como un tiempo parcial no total y, en cierta medida, imperfecto (pp.124-130).

Lo que se plantea aquí es que el dragón posee una perfecta imperfección de maldad, porque desea acabar con la vida de la mujer, pero resulta que no logra hacerlo porque Dios tiene el control sobre la situación y aunque el texto describe al dragón como un ser poderoso, siempre estará supeditado a los designios divinos y no podrá hacer daño a la mujer, su hijo y su descendencia.

Socialización de los grupos

En consenso general, los grupos escribieron los siguientes símbolos en las casillas que corresponden a las palabras transversales del taller.

Cultura de muerte	Violencia	Esperanza
Dragón	La batalla de Miguel y los ángeles	Mujer
	El río que envía el Dragón	Hijo
	Intento de devorar al hijo	El desierto
		El cielo
		La tierra
		El tiempo
		El parto de la mujer
		La sangre del Cordero

Los grupos nombraron al Dragón como promotor de la cultura de muerte debido a que es el autor de un gran sistema opresor que trae hambre, violencia y pobreza. Es él quien domina y quiere destruir a las comunidades vulnerables. Argumentaron que el dragón es la unión macabra entre la política y la religión, aspectos que el texto deja ver cuando muestra *sus cuernos y sus diademas*. Aquí se puede ver que la realidad no ha cambiado, que existe una cultura de muerte que justifica la pobreza y la desigualdad, utilizando incluso a la misma religión para cumplir sus deseos egoístas. Esta es una cultura que atenta contra la familia, que destruye sus valores y desea exterminarla. Una cultura que proyecta la guerra y no la vida, una cultura donde la mayor inversión es en la guerra y la persecución.

Por su parte, los grupos consideraron que una forma de violencia, por más que sea justificada, es la de Miguel y sus ángeles. Para



algunos de los participantes, al parecer, la comunidad juanina buscaba venganza por sus propias manos, pero el mismo texto relata que esa lucha no iba a traer nada positivo a la sociedad. En consecuencia, es Dios quien salva a la mujer y no Miguel y sus ángeles, ya que el mismo texto dice que *no hubo lugar para ellos en el cielo*.

Otra medida de violencia es el intento de devorar al hijo de la mujer cuando él naciera. El grupo vio una semejanza con las mujeres abandonadas y desplazadas que sirvieron como botín de guerra y que estando en embarazo eran obligadas, en muchos casos a abortar. Aquí se puede ver lo sangriento que es el Dragón de los tiempos actuales, que anhela saborear sangre, que anhela la muerte de los indefensos, de los desprotegidos, de los marginados; un sistema donde se separa a la familia por políticas egoístas. Un dragón que se hace cada vez más visible en la sociedad colombiana. Y un último acto de violencia del Dragón es el de acabar como sea con la vida de la mujer. A tal punto, que utiliza un río, lugar donde habita, para exterminar a esta desprotegida, desplazada y violentada mujer. Sin embargo, no lo logra, porque Dios interviene para su rescate.

Por último, el grupo en general consideró a la mujer como símbolo de esperanza, pues a pesar de que sufre, su sufrimiento es transitorio porque Dios sale a su rescate. Otros símbolos con esta misma característica fueron: *la tierra, el desierto y el tiempo*; necesarios para que la mujer se encontrara con Dios. La tierra como símbolo de aliada y protectora de los más débiles; el desierto como un lugar donde se experimenta una verdadera dependencia de Dios, un lugar de recurso divino, y el tiempo (*tres años y medio*) simboliza que la guerra y la violencia no son eternas, tienen un límite y acabarán.

A modo de conclusión, estos símbolos relatados en ambas perícopas son muy semejantes al contexto social, político, económico y cultural de Colombia. Las injusticias que se ven reflejadas a diario, la violencia y la justificación de la muerte son el pan de cada día. Pero así como en el relato, la esperanza se deja ver, así se tiene la esperanza hoy de que el Cordero tiene la historia en sus manos y aunque haya muchos momentos de angustia, de Dios siempre será la victoria, moviendo cielos, tierra y todos los elementos cósmicos para proteger y salvaguardar la vida de los desprotegidos y marginados.

Del Texto a la vida

El taller tuvo un tiempo de reflexión muy interesante. Muchos de los asistentes consideraron que el libro de Apocalipsis es un texto que está vigente para ser leído a la luz del contexto actual. No es un libro que ha quedado en la historia ni un libro que describe lo que sucederá, sino un libro que se encarna como Palabra de Dios en las problemáticas contextuales que el individuo/comunidad está viviendo. Los asistentes se comprometieron a ocuparse de la paz, a hacer una relectura al texto del Apocalipsis de manera contextual y poder trabajar con sus comunidades de fe este confrontante libro.

Se propuso el perdón y amor como medio de reconciliación. La responsabilidad que como teólogos e iglesia tenemos de ayudar al necesitado, dándole una esperanza firme en Dios y ayudarlos a salir de su situación. Se dejó el compromiso de cuidar la tierra, atesorándola, respetándola y protestando contra el sistema que quiera atentar contra el regalo que Dios ha dado a la humanidad.

Se terminó el taller con una oración comunitaria basada en el ejercicio de orar de acuerdo a los textos analizados a la luz de velas encendidas. Un participante encendía la vela y hacía una oración de acuerdo a lo aprendido en los talleres. En las oraciones también se relató un compromiso de no perpetuar la cultura de muerte sino de abrazar la vida con justicia, amor y equidad, con el fin de reflejar el amor de Dios a la sociedad.

Conclusión

La experiencia del taller fue muy gratificante. Se logró el objetivo de proponer una lectura contextual del libro de Apocalipsis y que los asistentes reflexionaran a la luz de los símbolos actuales y bíblicos sobre la problemática social, con el fin de comprometerse a trabajar para la construcción de una sociedad en paz. La utilización de la metodología de la lectura contextual de la Biblia es pertinente para superar esa cultura de muerte y de violencia que permea en la actualidad debido a que propone al lector un análisis y reflexión de su realidad social, aspecto que poco se ha dado al momento de leer el texto bíblico. Por otro lado, plantea el análisis de los símbolos



redactados en el texto como forma de encontrar una esperanza en medio de las circunstancias adversas. Y por último, provoca que el lector se comprometa a transformar su entorno social, bajo las enseñanzas aprendidas en el estudio del texto y en la contextualización de su realidad.

El libro de Apocalipsis es un texto muy actual, refleja el actuar de Dios en aquellos tiempos y en los nuestros. Los símbolos no se limitan a dar un reflejo futurista sino que personifican y vivencian aspectos negativos de la humanidad que aún no se erradican. Pero, al mismo tiempo, cuentan sobre otras vivencias que también se conservan, que están a la mano y que el texto anima a que se repliquen: la resistencia, la tolerancia, la esperanza y la confianza en Dios. Está en el quehacer teológico y eclesial el proponer un camino de solución para superar estas problemáticas socio-históricas y ayudar a que el Reino de Dios sea una realidad de servicio, armonía y esperanza.



Listado de algunos de los participantes al taller

1. José David Muñoz
2. Miguel Cruz
3. Sara Macías
4. Kevin Guevara Sánchez
5. Arledy rico Quiceno
6. Onésimo Guzmán
7. Isabella Lozano
8. Isaac Livingston
9. Lina María Forero
10. Diana Serrano
11. Luz Amparo Chagüendo
12. Alfonso López Blandon
13. Roslyn Rivero
14. Maricel Cárdenas
15. María José Rivas
16. Daniela Montes
17. Juan Manuel Guevara
18. Isdalia Ortega
19. Leidy Johana Sánchez
20. Mariam De Los Ángeles Cardona
21. Jhon Freiman
22. Jesús David Cardona
23. Juan Carlos Gaona
24. Juan Camilo Esguerra



Referencias

- Barco, J. (2017). El Apocalipsis de Juan: Aspectos generales en cuanto a su simbología. *Kronos Teológico*(9), 36-53.
- Bernard, C. A. (1978). *Théologie symbolique*. Roma: Tequi.
- Biguzzi, G. (2005). *Apocalipsse*. Milan: Paoline.
- De Vaux, R. (1976). *Instituciones del Antiguo Testamento* (Segunda ed.). (A. Ros, Trad.) Barcelona: Herder.
- Eliade, M. (1974). *Tratado de historia de las religiones*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Gadamer, H.G. (1991). *La actualidad de lo bello* (Primera en castellano ed.). (A. R. Gómez, Trad.) Barcelona: Paidós.
- Gower, R. (1990). *Usos y costumbres de los tiempos bíblicos*. (S. Escuin, Trad.) Grand Rapids: Portavoz.
- Graves, R., & Partai, R. (1969). *Los mitos hebreos. El libro del Génesis*. (L. Echávarri, Trad.) Buenos Aires: Losada.
- L'Hour, J. (2013). *Génesis 1-11. Los pasos de la humanidad sobre la tierra*. (P. Barrado, & M. d. Salas, Trans.) Estella: Verbo Divino.
- Miquel, E. (2012). *Que se sabe de el Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*. Estella: Verbo Divino.
- Monserrat, V. (2012). Los antrópodos en la mitología, la ciencia y el arte de mesopotamia. *Sociedad Entomológica Aragonesa*, 421-455.
- Prevost, J. P. (1994). *Para leer el Apocalipsis*. Estella: Verbo Divino.
- Ramírez, O. (2017). Características de la literatura apocalíptica. *Kronos Teológico No9*, 87-105.
- Reyes, F. (1997). *Hagamos vida la Palabra*. Bogotá: Kimpres Ltda.
- Richard, P. (1988). Lectura Popular de la Biblia en América Latina. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*(1), 28-44.

- Rojas, I. (2013). *Que se sabe de los símbolos del Apocalipsis*. Estella: Verbo divino.
- Stegemann, E., & Stegemann, W. (2001). *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*. (M. Montes, Trad.) Estella: Verbo Divino.
- Tuggy, A. (1996). *Léxico griego-español del Nuevo Testamento*. El Paso, Texas: Mundo Hispano.



Violencia y lo sagrado

HARDANY REINA REINA³⁴

Recibido: 11.15 de 2018 / Aprobado: 11.30 de 2018

Resumen

En el siguiente artículo, se compaginan las conferencias impartidas en el taller: la violencia y lo sagrado, dadas en la Fundación Universitaria Bautista, por motivo de la Cátedra para la Paz Martin Luther King. Las conferencias a cargo del profesor Roberto Caicedo, del Profesor Jairo Racines y del Profesor César Moya versan sobre la violencia desde la interpretación de René Girard, lo santo según Rudolf Otto y el mito fundacional de Caín y Abel desde la crítica bíblica. Cada tema se presenta respectivamente según el orden de los ponentes antes mencionados. La finalidad del taller, y del presente artículo, es leer la realidad colombiana a la luz del texto bíblico y con las aproximaciones hermenéuticas a la violencia y lo sagrado desde René Girard y Rudolf Otto.

34 Hardany Reina Reina es estudiante de VI semestre del programa de Teología presencial de la Fundación Universitaria Seminario Teológico Bautista Internacional –UNIBAUTISTA-, co - coordinador del semillero de Biblia *Logos Emeth*. Investigador asociado del proyecto “Proyecto pedagógico para la iglesia y la comunidad universitaria basada en el libro8 de Apocalipsis”. inadrah@hotmail.com

Palabras clave: Violencia, Vida, lo Santo, Sacrificio, Memoria, No repetición.

Abstract

In the following article are gathered the conferences given in the colloquium: the violence and the sacred, in the Baptist University, because of the Martin Luther King Chair. The lectures by Professor Roberto Caicedo, Professor Jairo Racines and Professor César Moya. The conferences to deal with the violence from the interpretation of René Girard, the holy according to Rudolf Otto and the founding myth of Cain and Abel from biblical criticism. Each topic is presented respectively according to the order of the aforementioned speakers. The purpose of the studio and the present article is to read the Colombian reality in accordance with the biblical text and with the hermeneutical approaches to violence and the sacred from René Girard and Rudolf Otto.

Keywords: Violence, Life, the Holy, Sacrifice, Memory, No repetition.

La violencia y lo sagrado en René Girard³⁵

Para René Girard, la violencia tiene su origen en el deseo mimético; esto es cuando un sujeto desea poseer lo que otro ha deseado. Derivando en rivalidad, una lucha que pretende quitarle al oponente el objeto de su deseo.

Por lo tanto, se puede estructurar la violencia así:

1. El objeto del deseo (puede ser concreto o abstracto)
2. El primer sujeto o sujeto A, que desea un objeto (deseo mimético)
3. El sujeto B que imita el deseo de su rival y genera violencia con el fin de vencer a su oponente y ganar el objeto de su deseo mimético.

35 Aporte del Profesor Roberto Caicedo N.



En la biblia, el deseo mimético de R. Girard no es otra cosa que la codicia. Ésta no se presenta pasiva, al contrario, se presenta como deseo movilizador que impulsa a conseguir la posesión del otro. Y dado que ningún sujeto implicado en esta lucha dará su brazo a torcer tan fácilmente, se implementa la fuerza para obtener la victoria.

Parece que el culpable de la violencia no es el objeto en sí, sino el deseo mimético; el querer lo que otro quiere, sólo porque lo desea. En otras palabras, el hombre desea, pero no sabe con certeza qué, hasta que encuentra a otro sujeto deseando un objeto específico; desde ese momento, el deseo del primero tiene un sentido; su dirección y objetivo es el deseo de su rival.

Para Girard (1983), el triunfo en el uso de la violencia genera un “prestigio casi divino”, resaltado en la literatura homérica con el sustantivo *kidos*, que según la interpretación de Girard es “la fascinación que ejerce la violencia” (p.158). Por lo tanto, el propósito de la violencia obedece más al saberse ganador en la batalla, arrebatando lo deseado por otro, que a conseguir el objeto inicialmente disputado.

Entre mayor violencia desarrollan los sujetos implicados, mayor será el valor del objeto a poseer, pues “la violencia es la que valoriza los objetos del violento” (Girard, 1983, p. 151), es ahí donde se presenta el combate y la lucha recíproca y destructiva, que pretende la dominación del oponente y la victoria sobre su deseo.

Aunque parezca escandaloso, fue la violencia la que permitió a las primeras civilizaciones extenderse y sobrevivir; conquistando otros pueblos; alcanzando ciertas ventajas evolutivas. Por esta razón, en los relatos heroicos, el hombre (pocas veces la mujer) adquiría el respeto (objeto abstracto) y diversos bienes que otros deseaban conseguir por medio de la violencia.

Esta lucha se expresa en términos bíblicos en el relato de Caín y Abel;

pues Abel representa la cultura nómada-pastoril... (mientras) Caín encarna la cultura sedentaria. Caín mata a Abel; se apropia de la vida como lo hace la ciudad del campo, el rey de sus súbditos, el amo del esclavo. La violencia se constituye

en el elemento que funda dicha cultura. Sin violencia no hay ciudad (Caicedo, 2010, p.126)

Por otro lado, la violencia encuentra un espacio limítrofe con lo sagrado, éste es en el sacrificio, por esta razón debe profundizarse en este concepto.

El sacrificio

El sacrificio enfoca el deseo violento en un sujeto *sagrado*; sagrado, por llevar en sí, como víctima sustituta, la violencia criminal de la sociedad. Es decir, la violencia que inicialmente estaba dirigida al rival (como consecuencia del deseo mimético), mas ahora se manifiesta en un sustituto, que “engaña” (R. Girard) a la violencia. Este sustituto es por lo general una inocente víctima, sin embargo lleva sobre sí la culpa y la violencia de otros.

A lo largo de la historia, y en diversas culturas en el mundo, se ha podido constatar las prácticas rituales de sacrificio; desde el texto bíblico hasta los escritos sagrados de otras culturas. El sacrificio ha sido un tema recurrente e importante en la religiosidad, por el carácter sagrado de la víctima.

Pero, ¿acaso la víctima del sacrificio no ha sido cruelmente asesinada? ¿No ha sufrido la violencia? ¿Acaso el uso de la violencia es justificado en asuntos religiosos?, estos y muchos más interrogantes surgen al aproximarse a la relación entre la violencia y lo sagrado. Además, parece correcto (en el acto litúrgico) usar la crueldad o la violencia en el sacrificio en honor a los dioses. Esta es la razón por la que el holocausto y la ofrenda sacrificada han gozado de amplia aceptación cultural y justificación mítica, habilitando el uso agresivo del poder en nombre de lo divino.

En algunas culturas, el sacrificio tiene como propósito aliviar la ira de los dioses. Pero R. Girard, ve el sacrificio desde otro prisma, no en términos de culpa, sino en términos de sustitución; como el objeto-reemplazo que toma el lugar del sujeto-enemigo, evitando por medio del sacrificio, el uso de la violencia contra el verdadero rival. Así, el sacrificio cumplía una función social importante en las comunidades



antiguas, pues permitía que se aplacaran los celos, las contiendas y enojos en medio de la sociedad.

Recordemos que, para Girard, la crisis sacrificial es una crisis de diferenciación. Al respecto dice: “El hecho de que el primer asesinato dé origen al primer desarrollo cultural de la humanidad no redime ni mucho menos al asesino o a los asesinos a los ojos del texto bíblico” (Girard, 1982, 176), podríamos decir a los ojos de Dios, “¿Dónde está tu hermano Abel?” le pregunta Dios a Caín (Gén. 4, v. 9). Girard concluye que “Abel no es más que el primero de una larga lista de víctimas exhumadas por la Biblia y exoneradas de una culpabilidad que les imputa con frecuencia la colectividad entera” (1982, 178). (Caicedo, 2010, p.127)

Ahora bien, las narraciones míticas fundantes de los pueblos parecen avalar o justificar la violencia dándole una connotación sagrada. El profesor Roberto Caicedo, al interpretar a R. Girard, dice: “Lo sagrado para Girard, es (aquello) por lo cual (un sujeto) estaría dispuesto a matar... Lo sagrado justifica mis acciones violentas”³⁶

Según estas declaraciones, sagrado es el objeto del deseo (esto puede ser incluso el favor de Dios), por el cual se está dispuesto a matar o morir. Es por medio del sacrificio que se ha “naturalizado” (R. Caicedo) la violencia en las religiones, dando esa connotación de sacralidad, y de virtud al martirio, en particular, en las cosmovisiones donde los dioses son crueles y despiadados.

Naturalmente, muchas interpretaciones de lo sagrado han utilizado el lenguaje de la violencia para recrear el sacrificio expiatorio, con el propósito de calmar la ira de Dios. Es más, los discursos teológicos cristianos, hasta hoy, ven como necesario el sacrificio de Jesús para perdón de los pecados, y por lo tanto, se propone que Dios por medio de la violencia, exculpa a los suyos. Sin embargo, en la predicación del Nuevo Testamento, acerca de Jesús, se plantea que éste es el último sacrificio, que no se debe volver a violentar a otros en nombre de Dios. Para esto se propone la categoría de memoria y la no repetición, como superación de la violencia inocente; la cena del señor, es un

36 Tomado de las memorias del Taller “Violencia y lo Sagrado”, abril-mayo de 2018.

ejemplo de esto, “haced esto en memoria de mí” Lc. 22:19 (Reina Valera, 1960).

En síntesis, la violencia nace del deseo de tener lo que otro anhela y de esta forma superarlo. La violencia encuentra un lugar limítrofe con lo sagrado: el sacrificio. En el sacrificio se direcciona la violencia en un sustituto del rival para así tener expiación de la culpa. Sin embargo, en el mensaje cristiano, se pretende una superación de la violencia, por medio de la rememoración del sacrificio de Jesús y por la declaración de su no repetición.

Rudolf Otto y lo sagrado³⁷

Para Rudolf Otto, lo santo se enuncia por medio de una palabra: lo numinoso. Etimológicamente este neologismo proviene de Numen, que expresa la experiencia de lo divino; es la sensación omni-abarcante del misterio, de la belleza estética que supera toda posibilidad de expresión que el lenguaje ofrece de la vida. Por esta causa, se entiende que no hay una forma de definir o delimitar aquello que supera lo cotidiano. Los textos antiguos denominaron lo experimentado como: *sanctus*, *qadosh* o *hagios*, resaltando que sólo es posible entender o dilucidar el concepto desde la experiencia que asombra y transforma a todo ser.

Aquello que R. Otto (2005) llama numinoso no sólo es un fenómeno que se presenta, enfrenta y atrae al sujeto, sino también un fenómeno que transversaliza sus vivencias y experiencias; se expresa conmocionando las emociones y las categorizaciones conceptuales que el individuo puede elaborar; lo numinoso es el re-conocimiento y develamiento de lo divino en el sujeto.

Lo numinoso genera respeto, revitaliza el temor a lo misterioso y le da valor a lo santo; Dios, o los seres divinos, son descritos en los textos sagrados como tremendos y asombrosos. Este temor que refleja la recepción creyente motiva al conocimiento y deseo de lo sagrado. El acercamiento a lo sagrado requiere por eso de un mediador que se enfrente con lo tremendo, así lo demuestra el Antiguo Testamento

37 Aporte del Profesor Jairo Racines.



(*Tanak*), en la revelación de Yahvé a Moisés y a los profetas, que con gran temor recibieron palabra de Dios. Para decirlo de forma sencilla: lo numinoso impacta al sujeto, lo enfrenta, lo atrae y lo transforma.

En los relatos bíblicos, frecuentemente el mediador de lo numinoso y lo cotidiano era el *sacer*, que era el oferente, y la ofrenda era el medio de santificación. El sacrificio no era una proclamación de la muerte, sino una exclamación de la vida, una vida que se entrega (es evidente esta interpretación en la *kerigma* del evangelio), que va dirigida a Dios, para que él la acepte, valore y declare santa. Entonces el sentido del sacrificio es la superación que la vida hace de la muerte y de la culpa, brindando esperanza.

Por otro lado, es importante recordar que Dios es un misterio, que nadie le ha visto: es un Dios escondido. Además, la biblia explica que el ser humano (*Adam*) es la imagen de Dios; así se enfatiza desde la narración de la creación en Génesis hasta los evangelios; el ser humano es el lugar donde se presenta de forma visible a Dios; una imagen que es reanimada y resaltada en Jesucristo, el cual, siendo víctima de la violencia, es sagrado por dar esperanza en medio del dolor al declarar: “Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen” Lc. 23:34 (Reina Valera, 1960)

Al ser la humanidad el lugar donde el misterio (lo asombroso) habita, se sabe entonces que es sagrada. Y por ello, la vida de cada hombre y cada mujer es santa, por causa de ser transportadora de lo numinoso. Siguiendo esta argumentación, el ser humano, está adherido a lo numinoso y en él se refleja, de modo que respetar la vida del hombre y la mujer es tener temor reverente a Dios.

Es cierto, desde luego, que lo numinoso no sólo es visto en el ser humano, sino que se expresa en todo tipo de vida. Ya es la vida misma, presencia del misterio innombrable, de lo asombroso y tremendo: la vida es el vehículo por excelencia de lo numinoso (J. Racines, 2018).

Lo santo contiene un elemento de esperanza. Para R. Otto, el descubrimiento de lo santo en medio de la segunda guerra europea generó fortaleza aun cuando la predicación común era: la muerte o ausencia de Dios. Otto vio que lo santo, lo numinoso, estaba en su lugar de misterio, lugar que es accesible por medio de la vida.

Con el fin de resumir este apartado en pocas palabras, se puede decir que: en la vida se ve el misterio impactante de lo numinoso, por ello merece el respeto y la admiración; la vida es santa. Y el hombre y la mujer, al ser imagen de Dios son santos, pues llevan en sí el misterio de lo numinoso, por lo tanto violentar la vida o al ser humano, es violentar lo divino, es irrespetar lo santo. Lo santo se refleja en la esperanza que se pronuncia en medio del sufrimiento; aun cuando haya violencia.

La violencia y lo sagrado en Génesis 4³⁸

Como introducción a la lectura de Génesis 4:1-16 destacaré los siguientes aspectos, que ayudarán al lector del texto para encontrar un mensaje: 1) Génesis 4:1-16 como mito fundante; 2) la unidad literaria dentro de la que se encuentra el texto; 3) su paralelo con Gén 2-3; 4) el campo como escenario del fratricidio; 5) la búsqueda de la verdad; 6) el problema teológico; y 7) la misericordia de Dios y la memoria histórica.

Génesis 4.1-16 como mito fundante.

Génesis 4:1-16 es un relato de estructura mítica (Graves y Patai, 1969; Michaud, 1983), por cuanto narra un acontecimiento originario, en el que Dios reprueba el primer fratricidio y niega la enemistad entre hermanos. Es un mito en el que se incluye la instauración de la venganza de sangre como una manera de prevenir otros homicidios.

Los mitos cosmogónicos contaban la creación del mundo y del ser humano. El relato bíblico de Gén. 2-11 tiene relación con el mito de origen sumerio “*Atrahasis*”, que contiene un relato de la creación del ser humano y la fundación de las primeras ciudades. En este sentido, parece ser que el mito de Caín y Abel (Gén. 4:1-16) hace referencia a una serie de conflictos palestinos entre pastores nómadas y agricultores; pastores hambrientos se introducen en una zona agrícola, durante una sequía, y son aceptados como huéspedes,

38 Aporte del Profesor Invitado César Moya.



pero deben pagar tributo. Posteriormente, exigen participación en el gobierno y ofrecen sacrificio a la divinidad del Estado. Sin embargo, la ofrenda del jefe de los pastores resultó ser la preferida y es entonces cuando el jefe de los agricultores lo mata. Como consecuencia los agricultores son expulsados del territorio.

La unidad literaria

Génesis 4:1-16 hace parte de la unidad literaria más amplia de Gén. 1-11. Como tal, se encuentran distintas tradiciones o fuentes: Sacerdotal, Yavista, Eloísta, Deuteronomista. Pero los capítulos 2-3 y 4.1-16 pertenecen a la misma tradición, la Yavista (por referirse a Dios como Yahvé, es decir el tetragrámaton YHWH, un dios con reacciones y actitudes humanas, un dios familiar y cercano). Desde la estructura narrativa el relato iniciado en 2.4 parece cerrarse en 4.16 (Croatto, 1986, p. 225). Veamos.

- a. 2:4b-25 en Edén, hacia el oriente (v. 8).
- b. 3:1-5 conocer (v. 5).
- c. **3: 6-8 PECADO**
- d. 3: 8-21 tu deseo te dominará (v.16).
- e. **3:22-24 cultivar el suelo (v. 23).**
- e'. **4:1-5 cultivador del suelo (v.2).**
- d'. 4:6-7 su deseo... dominarás (v. 7b)
- c'. **4:8 PECADO**
- b'. 4:9-15 conocer (v. 9).
- a'. 4:16 al oriente del Edén (v. 16)

Como se observa el centro de cada bloque es el pecado. El centro es la referencia al trabajo del suelo. Esta estructura tiene en cuenta los paralelos y su distribución.

Ahora, Gén 4.1-16 es una unidad literaria autónoma. Y tiene tres partes:

Personajes (v. 1, 2)

Ofrenda y crimen (3-8)

Demanda y sentencia de Yahvé (9-16).

Paralelismo de Génesis 4:1-16 con Génesis 3:1-24.

Las múltiples conexiones entre 4.1-16 y 3.1-24 se observan en el siguiente paralelo (Croatto, 1997, pp. 45-46):

Génesis 4.1-16	Génesis 3.1.24
Adán conoció a Eva, su esposa (v.1)	Conocieron que estaban desnudos (v.7)
El pecado figurado como un animal (¿serpiente?) agazapado (v. 7a)	Motivo de la serpiente tentadora (v.1, 14s)
Hacia ti (será) su impulso (v. 7b)	Hacia tu esposo (será) tu impulso (v.16b)
Tú deberás dominarlo (v. 7b)	Te dominará (v.16b)
¿ Dónde está tu hermano? (v. 9a)	¿ Dónde estás? (v.9b)
¿Acaso el guardián... soy yo? (v. 9b)	Para guardarlo (2:15)
¿Qué hiciste? (v. 10a)	¿Qué es esto (que) hiciste? (v. 13a); porque hiciste esto (v. 14a); porque oíste (v. 17a)
Maldito tú desde el suelo (v. 11a)	Maldito el suelo (v.17b)
Improductividad del suelo (v. 12)	Improductividad (v.18)
Me expulsaste (v. 14a)	Expulsó al ser humano (v. 24a)



Doble castigo: maldición y expulsión (v. 11a y 12b)	Doble castigo: maldición (v.17-19) y expulsión (v. 22-24).
Palabra performativa de Yahvé + su efecto+ fijación del destino (v. 11b-12)	Palabra performativa de Yahvé + su efecto+ fijación del destino (v.14a-19)
De tu presencia debo esconderme (v. 14a)	Se ocultó el hombre, y su esposa, de la presencia de Yahvé (v.8b)
Al Este del Edén (v. 16b)	Al Este de la huerta de Edén (v. 24b)

La interrelación entre los capítulos 3 y 4 se dan por los paralelos léxicos: “conocer”, “labrar”, “guardar”. También paralelos situacionales: Caín es echado de la tierra, el término tierra, Caín se esconde, Caín habita al oriente del Edén. Además, el mismo orden de los temas: pecado, investigación y castigo.

El campo como escenario del fratricidio

Los dos protagonistas de la historia ejercen funciones rurales; Caín es agricultor y Abel es pastor. ¿Qué le dijo Caín a Abel? El texto hebreo no lo dice, pero el antiguo en griego lo dice: “vayamos al campo”. Y es entonces cuando Caín ataca. El asesinato se da en el campo, es decir, aislado de todo contexto, de la comunidad, sin defensa. Pero la ley establecía que eso era un crimen premeditado (Dt. 22.25-27). Ese fratricidio resquebraja la relación entre hermanos y hermanas, así como en el relato paralelo de Gén. 2-3 la desobediencia daña el tejido de la comunidad (tejido social) por distorsionar la relación hombre-mujer. Es decir, las dos historias nos muestran una comunidad resquebrajada, en desorden (Voth, 1992).

La búsqueda de la verdad

Así como en Gén 3.9, Dios entra en el relato preguntando: ¿Dónde está tu hermano Abel? La respuesta de Caín es parecida a la de Adán en Gén 3.10, “¿Soy yo guarda de mi hermano?”. Eso nos

da una sensación de evadir la responsabilidad por el hecho cometido. La respuesta se refiere a que él no cuida como un guardia (1 Reyes 20:39). Además, el único que cuida de su pueblo es Dios (Sal 121. 3-8 Nm 6.24). En este sentido ninguno es el cuidador de su hermano. Entonces Caín quiere absolverse de esa responsabilidad. ¿Y entonces estará diciendo que Dios es responsable de lo que le pasó a Abel? (Roop, 1987).

El problema teológico

El texto plantea un problema teológico (Roop, 1987); el conflicto entre Caín y Abel surge en un marco de adoración. Cada uno trae a Dios ofrendas desde sus respectivos mundos, desde sus respectivas ocupaciones. Pero, Dios respondió positivamente a la ofrenda de Abel pero no a la de Caín. Quisiéramos saber por qué, pero el relato no nos lo dice. Algunas razones expresadas o sugeridas son que “Abel llevó una ofrenda de mejor calidad: el primer nacido, y lo mejor del rebaño”, o que “había familias de pastores prejuiciadas contra agricultores”, o que “Dios ya sabía que Caín tendría una mala actitud”, o que “Dios sólo prefirió el olor de la ofrenda animal”. Lo cierto del caso es que quien genera la crisis es Dios, al escoger la ofrenda de Abel, según el relato.

Ahora bien, es importante conocer el significado de la palabra Abel (Voth, 1992). Abel, del hebreo *Hébel*, significa “aire, respiro, vapor, nada”. Describe algo que carece de importancia, efímero. Como en Eclesiastés: Vanidad de vanidades (*Hébel*)... Abel es el débil, el hermano menor. Y, como pasa en el resto de la biblia, los débiles, los pobres, los oprimidos, los huérfanos y las viudas, los extranjeros son la opción preferencial de Dios. Esa opción reta a Caín con respecto a su responsabilidad por Abel. Por eso el texto compara el peligro en el que está Caín como una fiera agazapada, esperando el momento para lanzarse sobre su presa (Gén 4.7). Por eso el llamado de Dios a Caín es a no dejarse dominar de ese deseo. Es decir, el futuro de Caín depende de él.



Misericordia de Dios y memoria histórica

Dios declara a Caín responsable de lo que ha pasado (Gén 4.10-12). Caín vive las consecuencias de su acción. Ha violado las relaciones con Dios y con su hermano. Es condenado a vivir errante, al exilio, con inseguridades y peligros; Caín se ha alienado de la tierra de la cual el ser humano fue tomado. Es como si la vida para Caín no tuviera ninguna meta, ningún significado. Sin embargo, el victimario no caerá víctima del mismo crimen (Gén 4.15). Dios garantiza la protección, actúa como el cuidador de Caín (Judas 11) (Roop, 1987). Es decir, aunque es un asesino, Caín no está más allá de la misericordia y protección de Dios, porque Dios afirma la vida. Claro está que Caín es separado de su familia, de su tierra y de su vocación, pero tiene otra oportunidad para restaurar su relación con el Creador. Dios protege a Caín de la venganza de sangre, quiere evitar asesinatos y mostrar misericordia (Voth, 1992). Fijémonos en que Caín recibe una señal que tiene como función una protección, pero también un recordatorio que podemos llamar “memoria”, como los monumentos que se erigen para llamar la atención sobre lo que sucedió para que no se repita.

Lectura del texto bíblico a la luz de las hermenéuticas de R. Girard y R. Otto

El relato de Caín y Abel demuestra el deseo mimético que R. Girard expone. Caín desea la gracia que Abel parece tener ante Dios; su deseo se materializa al matar a su hermano. Aquí, tener la aceptación de la ofrenda (objeto del deseo), fue el motivo del fratricidio.

Por otro lado, lo que sacrifica Abel (un animal) sustituye a su rival en la ofrenda, mientras que la ofrenda de Caín no tiene esa sustitución de la violencia. Por esta razón R. Girard comenta: “Decir que Dios agradece los sacrificios de Abel y no agradece las ofrendas de Caín, equivale a repetir en otro lenguaje, el de lo divino, que Caín mata a su hermano mientras que Abel no lo mata” (1986, p.12); por esto (según la interpretación de Girard), Abel se encuentra en paz

para con su hermano, mientras Caín al no tener sustituto de su rival, aprovecha un momento en el campo para matarle.

Ahora bien, según el aporte de R. Otto, lo santo tiene aquí dos enfoques. El primero: el enfoque de los oferentes. Y el segundo: el de Dios. En el primer caso, para Caín y para Abel, lo santo (lo numinoso), se encuentra en el momento sacrificial o en la ofrenda. La narración cuenta, que ambos, ofrecieron lo mejor de su trabajo; el fruto de la tierra y lo mejor de las ovejas. El acto de ofrendar era el espacio donde encontraban a Dios y donde podían encontrar su agrado. En el segundo caso, desde el enfoque de Dios, parece que lo importante era hacer el bien y cuidar de su hermano. Este valor de la vida es lo sagrado de la ofrenda. La sangre (vida en el contexto semita) de Abel clamaba a Dios desde la tierra. Y es ella la que ocasiona la huida de Caín. Sin embargo, Dios no quiere la muerte de Caín, él no pretende que se repita el ciclo de violencia y por ello pone una señal para que no lo mataran.

Aplicación en el contexto Colombiano

La población colombiana ha sufrido la violencia en manos de sus propios hermanos; no son desconocidos los que han provocado la violencia sino los que deberían ser guardadores (tal como en el texto bíblico citado). Las causas de la violencia han sido diversas, pero manifiestan la estructura que Girard plantea: el deseo mimético del objeto (el poder, la tierra, los recursos, las ideas) que otro posee, deseo que genera la rivalidad y la violencia. En medio de esta lucha, salen declaraciones que intentan justificar el uso de la violencia, mitos, símbolos y discursos que justifican y aún sacralizan la acción violenta. Se encuentran las víctimas como resultados de sacrificios, que se hacen presentes en medio del conflicto armado, en pro del poder.

En Colombia, la violencia ha generado muchos de estos sacrificios. Sin embargo, la propuesta que surge de la relectura del texto de Génesis, de la memoria para la superación de la violencia, del rechazo de la venganza, del valor de la vida como lugar de lo numinoso, debe servir como alternativa al conflicto que se vive internamente



en la nación. Eventualmente, se requiere precisar que Colombia ha tomado la decisión de trabajar a favor de la no-violencia y superar así el conflicto armado por medio de los acuerdos de paz firmados en la Habana, Cuba. La pregunta que debe plantearse según lo anterior es: ¿Cuál debe ser el obrar de los creyentes en Dios en el proceso del postconflicto? Debe des-sacralizar, no justificar ni naturalizar la violencia armada y reconocer que Dios no desea la muerte del culpable, la venganza, la re-victimización en la sociedad, sino su cambio y restauración.

Conclusión

Los aportes de los autores trabajados en el taller, René Girard y Rudolf Otto, nos permiten ampliar las categorías con las cuales realizar un acercamiento hermenéutico al texto bíblico, en este caso, el de Génesis 4. La relación de mediación entre la violencia y lo sagrado a partir del deseo mimético como de lo numinoso, categorías propuestas por estos autores, nos llevan a plantear la lectura del texto de Génesis como un mito fundante que pretende desentrañar dicha mediación como una mediación no deseada por Dios mismo, sino como resultado de la misma condición humana frente a lo sagrado.

La violencia se presenta en el mito fundacional de Génesis 4, a partir del deseo mimético de Caín contra su hermano Abel; deseo que se materializa en el crimen violento del fratricidio. La muerte de Abel redundo en un sacrificio de una víctima inocente, sacrificio, porque su sangre clama a Dios y Dios acepta dicho clamor, pues para Dios, lo santo, lo numinoso, es aquello que cuida y guarda la vida del hermano. Dios pregunta e indaga sobre la verdad del suceso, luego declara sentencia pero sin quitar la vida del victimario, no toma venganza, pues incluso la vida del asesino (Caín) es para Dios santa. Esta es la ofrenda que Dios espera.

En el contexto colombiano, vemos cómo se conforman mitos fundantes alrededor de la violencia, y cómo se sacrifica la vida de otras víctimas, así que Abel es víctima de su hermano, como resultado de nuevos deseos miméticos por el poder. En este sentido,

se propone entender el actuar de Dios al rechazar la venganza por la muerte de Abel, como modelo de imitación, una mimesis positiva, para dar el lugar que merece a lo santo, la vida misma del ser humano, y para no justificar ningún tipo de violencia, así sea desde lo sagrado y religioso. Esto buscará memorar a la víctima, esclarecer la verdad y la no repetición de la violencia en ningún caso y circunstancia.

Referencias

- Caicedo, R. (diciembre 2010). Una relectura de la sacrificialidad en la biblia a partir de la obra de René Girard. *Universitas Philosophica* (55), 123-148.
- Croatto, J. S. (1986). *Crear y amar en libertad. Estudio de Génesis 2:4-3:24*, Buenos Aires: Ediciones Aurora.
- Croatto, J. S. (1997). *Exilio y sobrevivencia. Tradiciones contraculturales en el Pentateuco. Comentario de Génesis 4:1-12:9*. Buenos Aires: Lumen.
- Girard, R. (1983). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.
- Graves, R. y Patai, R. (1969). *Los mitos hebreos: el libro de Génesis*. Traducción de Luis Echávarri. Buenos Aires: Losada.
- Michaud, R. (1983). *Los patriarcas*. Estella: Verbo Divino.
- Otto, R. (2005). *Lo santo: Lo racional y lo irracional en la idea de Dios (1ª ed.)*. Madrid: Alianza Editorial.
- Roop, E. F. (1987). *Believers Church Bible Commentary Genesis*. Scottdale, Pa., Kitchener, On: Herald Press.
- Voth, E. (1992). *Génesis primera parte. Comentario Bíblico Latinoamericano*. Miami: Caribe.
- Von Rad, G. (1982). *El libro de Génesis*. Salamanca: Sígueme.





Artículos para publicación
se reciben permanentemente.

Envíelos a cualquiera de las siguientes direcciones:

investigaciones@unibautista.edu.co

comunicaciones@unibautista.edu.co

Los artículos deben estar escritos de acuerdo
con las normas APA de publicación.



Artículos publicados en esta edición

Las víctimas del conflicto en Colombia.

Apuntes para una ética anamnética

Roberto Caicedo

“No hermano mío, no me hagas violencia...”

Lectura de 2º Samuel 13:1-22

Daniel Andrés Zambrano

Acompañar a personas agresivas:

Pautas de cuidado psicoespiritual

Julián Castro Rengifo

Violencia y cultura de muerte en el Apocalipsis de Juan: una lectura comunitaria y contextual de la Biblia

Javier Barco Saavedra

Daniel Andrés Zambrano

Violencia y lo sagrado

Hardany Reina Reina



UNIBAUTISTA

Institución Universitaria

Reg. Calificado # 2322 de Marzo 30 del 2010

Código SNTES 90409

Avenida Guadalupe 1B-112 Cali-Colombia

Tels: (57-2) 513 2320/23/24 Fax: 513 0781

comunicaciones@unibautista.edu.co

investigaciones@unibautista.edu.co

www.unibautista.edu.co

Cali - Colombia