

ISSN 2145-7468

KRONOS

Teológico

Revista de la Facultad de Teología
Año 8 N° 8 Diciembre de 2016



Unibautista
Institución Universitaria
Cali - Colombia

Directivos

Mg. Pablo Moreno
Rector

Mg. Leonel Rubiano
Vicerrector académico

Teo. Jeannette Franco
Directora de Medio Universitario

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

Dr. Isai Romero
Capellán

Osmir Ramírez Trillos
Representante Estudiantil



Directora

Dra. Betty Ruth Lozano

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. Maricel Mena
Dra. Maryuri Mora
Mg. Amilkar Ulloa

Kronos Teológico es una publicación anual de la UNIBAUTISTA
Avenida Guadalupe N° 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:
rectoria@unibautista.edu.co
investigaciones@unibautista.edu.co

Diagramación e impresión: Artes Gráficas
javiercardonariza@gmail.com

Cali - Colombia



Contenido

Presentación

Dra. Betty Ruth Lozano Lerma 5

Artículos

El “don” de hospitalidad: Recepciones de 1 Pedro 4,9
y contexto migratorio 9
Dr. Martín Bellerose

Rut: gestora de esperanza 34
Luisa Fernanda Lozano
Luz Amparo Chaguendo
Isdalia Ortega Sánchez

Lenguaje y epistemología en teología
Una reflexión desde el paradigma interpretativo 61
Roberto Caicedo

Reseña

La memoria de Jesús y de las víctimas.
Lectura desde Lucas 22.14-22. 78
Osmir Ramirez Trillos





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 formado 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 otros investigadores 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.



En esta oportunidad ofrecemos tres artículo y una reseña. El primer artículo *El “don” de hospitalidad: recepciones de 1 Pedro 4,9 y contexto migratorio*, escrito por el Dr. en teología Martín Bellerose, es una reflexión muy pertinente a la coyuntura mundial en la que miles de personas son obligadas a abandonar sus hogares debido a la guerra para inmigrar a otras regiones, como desplazados internos, e incluso a otros países donde no suelen ser bien acogidos negándoles el favor de la hospitalidad. El Dr. Bellerose nos habla de la hospitalidad como uno de los dones del Espíritu Santo y como una práctica que debe reconocerse como piedra angular de la fe cristiana. Propone superar la visión espiritualista, individualista y vertical de los dones del Espíritu Santo, defendiendo una dimensión sociopolítica de los mismos. El autor nos plantea esta noción como clave a una teología de la migración.

En “*Rut: gestora de esperanza*” dos estudiantes de nuestra institución, Luisa Fernanda Lozano y Luz Amparo Chaguendo acompañadas por la docente Isdalia Ortega, nos muestran la agencia desplegada por Rut, a contrapelo de la oficialidad, para lograr las reivindicaciones que permitan la reconstrucción del pueblo de Israel después de la experiencia del exilio. Rut es un libro del Antiguo Testamento en el que las mujeres son protagonistas desde el lugar marginado que la sociedad patriarcal les asigna junto con otros seres despreciados socialmente como los extranjeros, las viudas y los huérfanos. Las autoras realizan una contextualización del texto



bíblico a partir de la experiencia de vida de una mujer colombiana que ha vivido el desplazamiento forzado, con el propósito de mostrar como camina Dios en medio de su pueblo.

El tercero y último artículo: *Lenguaje y epistemología en teología. Una reflexión desde el paradigma interpretativo*, elaborado por el candidato a doctor en ciencias sociales de la Universidad Nacional de Costa Rica Roberto Caicedo, pretende ofrecernos pautas epistemológicas acordes con las necesidades planteadas por la investigación en teología. Se trata, afirma él, de la necesidad y posibilidad de articular diferentes paradigmas a la hora de acercarnos a un tema particular en teología. El artículo aborda el problema de la producción del conocimiento en teología referido de forma exclusiva a esta disciplina y plantea, más bien, la necesidad de reconocer su carácter ideológico y social que permita el uso de otros elementos, que si bien son ajenos a la teología como tal, se constituyen en elementos fundamentales al momento de avanzar en una comprensión apropiada de la realidad compleja que rodea al teólogo. Entre esos elementos se destaca como fundamental el lenguaje.

En la reseña Osmir Ramírez Trillo, estudiante de la institución, nos ofrece una presentación del libro *La memoria de Jesús y de las víctimas. Lectura desde Lucas 22.14-22* del magister Roberto Caicedo. Nos invita a leer este pertinente análisis en momentos en que resulta fundamental la memoria para la posibilidad de hacer justicia a las víctimas y para interpretar a estas más allá de su victimización.

Confiamos en que el material ofrecido en esta ocasión sea de enorme riqueza para los procesos de reflexión teológica en la que están empeñados, ya sea en la academia o en sus comunidades.

Dra. Betty Ruth Lozano
Editora



El “don” de hospitalidad: Recepciones de 1 Pedro 4,9 y contexto migratorio

DR. MARTÍN BELLEROSE¹

Recibido: septiembre 16 de 2016 / Aprobado: noviembre 17 de 2016

Resumen

El presente artículo analiza el don de la hospitalidad, entendido como don del Espíritu Santo, con base en la Primera Carta de Pedro y en la línea de pensamiento petrino, que entiende la hospitalidad como don, para interpelar la recepción tradicional Evangélico-Pentecostal. Para ello, se consideran los fundamentos y la esencia de la teología de los dones desde Basilio de Cesarea y la recepción de algunos teólogos de corte evangélico-pentecostal. Además, se expone cómo el contexto social de la Carta invita a leer de manera renovada la teología petrina del don de la hospitalidad en la perspectiva de una teología de la migración. En una época poscolonial, donde los que alguna vez fueron colonizados ahora son migrantes, es necesario comprender el don de la hospitalidad como una luz para la diáspora.

1 Martín Bellerose es doctor (Ph.D.) en teología de la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, Colombia). Es profesor e investigador en el Collège universitaire dominicain (Montréal-Ottawa) y en el Presbyterian College (McGill University) (Montreal). martin.bellerose@dominicanu.ca mbellerose@pcmtl.ca



Palabras clave: 1 Pedro, teología de la migración, hospitalidad, don espiritual.

Abstract

This paper examines the spiritual gift of hospitality, understood as a gift of the Holy Spirit by the Evangelical-Pentecostal tradition, critiqued from the perspective of Petrine theology, especially the First Epistle of Peter. To this end, the paper considers the nature and principles of spiritual gifts theology as articulated by Basil of Caesarea and by theologians of the Evangelical-Pentecostal tradition. This study shows how the social context of the epistle invites a new reading of the gift of hospitality in Petrine theology, namely from a perspective of a theology of migration. In a post-colonial era, where those who were once colonized are now migrants, it is necessary to understand the gift of hospitality as a light for the diaspora.

Keywords: 1Peter – theology of migration – hospitality – spiritual gift.

Introducción

En la perspectiva cristiana en general, la práctica de la hospitalidad no puede reducirse a una mera bonificación del actuar moral del cristiano, sino que constituye una piedra angular de la fe. Es una manera privilegiada de concretarla, es un aspecto fundamental de la fe cristiana. Los ejemplos pululan en las Escrituras. Las teologías pastorales en los ámbitos evangélico-pentecostales llegan a considerar en algunos casos a la hospitalidad como un don del Espíritu Santo. Para hacerlo se refieren a 1 P 4,9.²

La Primera Carta de Pedro está dirigida a los *parepidemoi* (los extranjeros o inmigrantes) como destinatarios de la Carta (1,1). La epístola es clave para nuestro propósito porque es “teológicamente

2 Los textos bíblicos citados son tomados de la *Nueva Traducción Viviente*. Así, cuando se cite la Primera Carta de Pedro, sólo se mencionará el capítulo y el versículo correspondientes.



avanzada,”: se habla de las “funciones propias” de las personas de la Trinidad (1,2); hay apreciaciones sobre los efectos del bautismo (3,21-22), y presenta una descripción “elaborada” de la condición cristiana en la cual el cristiano – y es un trasfondo omnipresente en la epístola– tiene la situación de *paroikos* tanto en el sentido sociológico, es decir, es un extranjero que vive en diáspora, en una tierra ajena, lejos de los suyos y de su cultura (1,1), y además en el sentido teológico porque vive como *paroikos* en cuanto elegido, predestinado (1,2). Esa es la doble condición del *paroikos* en cuanto cristiano en la carta petrina.

Al escrudiñar la Primera Carta de Pedro descubrimos una multitud de elementos que llaman la atención, especialmente cuando la leemos en la perspectiva de la teología de la migración. En el presente artículo, más allá del texto bíblico como tal, lo que nos interesa es el conjunto de interpretaciones que sugiere; por eso nos conduce a estudiar cómo en las teologías evangélico-pentecostales³ se entiende la hospitalidad como don del Espíritu Santo.

Según el pastor Jaime Fasold (2000, pp.19-20), quien abordó el tema que nos interesa aquí, el don de la hospitalidad se encuentra una sola vez en la Biblia y es en la Primera Carta de Pedro. La hospitalidad – entendida o no como don espiritual – es un elemento clave en la práctica cristiana de las comunidades eclesiales en medios urbanos que se enfrentan constantemente al fenómeno migratorio, sea inmigración internacional o desplazamiento interno; y también es clave como categoría teológica en nuestra labor de desarrollo de una teología de la migración.

A continuación, se abordará la cuestión del don de la hospitalidad a partir de la Primera Carta de Pedro y se verá cómo una lectura renovada de 1P 4,9 puede incidir en las comprensiones evangélico-

3 La expresión “evangélico-pentecostal” está utilizada en este artículo para designar genéricamente a las iglesias cristianas de corte evangélico, pentecostal y neo-pentecostal que podemos encontrar no solamente en las denominaciones que usan esos nombres, sino también en otras denominaciones cristianas. Somos conscientes de que esa expresión abarca realidades teológicas, pastorales y eclesiales muy diferentes entre sí. Sin embargo, consideramos que tienen puntos de encuentro en sus teologías de los dones espirituales y en la manera en que se considera la hospitalidad (cuando es el caso) como don del Espíritu Santo.



pentecostales. Se verá primero si el caso de 1P4,7-11 es un “accidente” o se inscribe en una corriente específicamente petrina, y si existe esa corriente petrina, ¿en qué consiste?

En un segundo momento, se examinará en qué consiste actualmente la comprensión evangélico-pentecostal del don de la hospitalidad, resaltando la esencia pneumatológica de tal comprensión de este don. En un tercer momento, se explorarán diversas opiniones de exégetas o comentaristas del texto de Pedro para poder forjarnos un punto de vista crítico sobre las comprensiones posibles de la Primera Carta de Pedro. Por último, a la luz de lo visto, se propondrá una aproximación poscolonial sobre el texto de Pedro estudiado y se verá qué incidencia o impacto podría tener este acercamiento sobre las articulaciones evangélico-pentecostales de la teología sobre los dones espirituales.

1. Una escuela petrina de “pneumatología de la migración”: fuente de su contenido

¿Existe, sí o no, una escuela propiamente petrina? Generalmente, en los ámbitos evangélico-pentecostales se plantea que sí hay una escuela propiamente petrina constituida por las dos epístolas de Pedro. Lo que es lógico, en la medida que se considera a Simón Pedro, el apóstol de Jesús, como el autor de las dos cartas, que se asegure un parentesco irrevocable entre ellas. No queremos emprender aquí un debate sobre la autoría de las dos cartas de Pedro; sin embargo, también afirmamos, aunque por otras razones, que hay una escuela propiamente petrina que sería mucho más amplia que la de las dos cartas del Nuevo Testamento. Como lo afirma John Elliott (1995, p.347), se trataría más bien de un círculo petrino con unas realidades, temáticas y hasta ideología propias.

La importancia de rastrear las posibilidades de una comunidad textual petrina reside en el hecho de que hay convergencia de propósitos, de intereses y de temáticas que influyen en la comprensión de los textos que conforman el corpus. Si la Primera Carta de Pedro pertenece a un número más amplio que las dos epístolas neotestamentarias, las temáticas centrales de este conjunto podrían servir de guía de lectura de las cartas petrinas neotestamentarias. De otra



manera, limitar el corpus petrino a las cartas bíblicas puede permitir considerar que las temáticas centrales del pensamiento petrino son doctrinales cuando se habla de deberes, de exigencias (2,11; 4,6; 2P 1,3-21) y que en la Segunda Carta, el texto está seguido por una denuncia a los falsos maestros (2P 2), que entendemos como herejes. También, esa limitación podría dar un sentido escatológico-céntrico si asociamos nuestro texto (4,7-11) estricta y únicamente con el texto de 2P 3,1-16. Esas lecturas las hacen, por ejemplo, nuestros autores evangélico-pentecostales⁴. En cambio Elliott (1995, p.360) dirá:

La estrategia de la Carta primera de Pedro y la reputación de las personas asociadas con ella indican un interés vital por la solidaridad y el crecimiento del movimiento cristiano, por su resistencia unificada a las presiones externas que querían imponer el conformismo, y por su consolidación. (p.360).

El autor añade en nota de pie de página

Quiero acentuar la solidaridad *social* tanto como la religiosa. La “herejía” teológica no es una cuestión de la que se trate en la Carta Primera de Pedro. Si el consenso *teológico* entre el grupo paulino y el grupo petrino hubiera sido la finalidad de la carta, entonces el autor habría fallado lamentablemente en hacerlo ver con claridad. No sólo no se menciona nunca a Pablo (véase, por ejemplo, 2Pe 3,15), como habría sido de esperar en un *Uniondokument*; los temas peculiares de la teología paulina (la justificación por la sola fe, la *libertad* de los que no están ya bajo la ley, etc.) no se tratan nunca, ni se intenta *reconciliarlos* con las características petrinas. Ahora bien, el punto más débil de esa manera de ver la finalidad de la Carta Primera de Pedro es la reducción de todos los problemas a los solos problemas teológicos, y por tanto la ceguera ante la situación social a la que se dirige la Carta Primera de Pedro y la estrategia social desarrollada por este documento. (Elliott, 1995, p.360).

4 William Barclay, Peter H. Davis y Simon J. Kristenmaker de los cuales citaremos las opiniones evangélico-pentecostales.



La insistencia hecha por Elliott en la temática de la solidaridad social como impronta de la Iglesia cristiana de Roma, ya da otro valor a la temática e interés del círculo petrino por la hospitalidad. A la dimensión de don espiritual, que Jaime Fasold reconoce, se le añade una preocupación social de solidaridad que conduce a comprender la acción del Espíritu Santo como interviniendo en la vida individual y también en la sociedad; así, súbitamente, la dimensión escatológica del corpus petrino ya no está situada en perspectiva apocalíptico-milenarista, sino en una perspectiva histórica. John Elliott resalta también: “La acentuación del mutuo servicio, amor y hospitalidad en la Carta Primera de Pedro, que eran las notas características por las que la comunidad romana era especialmente famosa en tiempo de Ignacio (Ignacio, *Rom.* inscr.)” (1995, p.347).

La misma importancia a la hospitalidad se la da Clemente en un contexto soteriológico-escatológico en la Primera de Clemente de Roma en el capítulo 12 donde el autor relata la experiencia de práctica de hospitalidad de nadie menos que Rahab, una prostituta pagana de Jericó que acogió y escondió a dos espías de Josué (Jos 2), de esa manera salvó su vida y la de los que vivían bajo su techo (<http://www.earlychristianwritings.com/text/1clement-roberts.html> consultado el 15 de julio 2016) (1 Clemente 12)

The Rewards of Faith and Hospitality. Rahab. On account of her faith and hospitality, Rahab the harlot was saved. For when spies were sent by Joshua, the son of Nun, to Jericho, the king of the country ascertained that they had come to spy out their land, and sent men to seize them, in order that, when taken, they might be put to death. But the hospitable Rahab received them, and hid them on the roof of her house under some stalks of flax. And when the men sent by the king arrived and said “There came men to you who are to spy out our land; bring them forth, for so the king commands,” she answered them, “The two men whom you seek came to me, but quickly departed again and are gone,” thus not discovering the spies to them. Then she said to the men, “I know assuredly that the Lord your God has given you this city, for the fear and dread of you have fallen on its inhabitants. When therefore

you shall have taken it, keep me and the house of my father in safety.” And they said to her, “It shall be as you have spoken to us. As soon, therefore, as you know that we are at hand, you shall gather all your family under your roof, and they shall be preserved, but anyone found outside of your dwelling shall perish.” Moreover, they gave her a sign to this effect that she should hang forth from her house a scarlet thread. And thus they made it manifest that redemption should flow through the blood of the Lord to all those who believe and hope in God. You see, beloved, that there was not only faith, but prophecy, in this woman.

Obviamente, el ejemplo de Rahab no es fortuito y tiene consecuencias teológicas fuertes que deben tenerse en cuenta en la lectura de 1P 4,7-11. No es inútil subrayar que la misma Rahab aparece en la genealogía de Jesús (Mt 1,5), donde es presentada como madre de Booz⁵ (Mt 1,5) y, entonces, ascendiente de Jesús.⁶ Su sentido de la hospitalidad se hizo legendario en el pueblo judío y la citan gloriosamente en Heb 11,31 y en Stg 2,25 donde se utiliza el ejemplo de Rahab para insistir en que la fe está muerta sino está acompañada de acciones concretas.

2. La comprensión evangélico-pentecostal del don de la hospitalidad

El don de hospitalidad es un don de servicio y generalmente las iglesias de corte evangélico-pentecostal tienden a considerar los dones de servicio de menor importancia que los dones de sanación o de lenguas, por ejemplo. Cuando la relación con Dios es exclusivamente vertical y se exagera la dimensión interior, se puede olvidar que la gracia santificadora del Espíritu Santo, quien es Dios mismo, debe

5 Booz es también un personaje importante en cuanto a la cuestión de la hospitalidad. El libro de Ruth relata su actitud de solidaridad y de acogida hacia Ruth. Booz es el bisabuelo del rey David.

6 Es interesante que en 1Clemente 12 se afirma que no solamente Rahab manifestó fe, sino también profecía (otro don del Espíritu Santo). Se podría probablemente asociar al hecho de que mandó los espías a esconderse durante tres días antes de seguir su camino (Jos 2,16).



tener consecuencias históricas. Éstas pueden incluir un cambio de las relaciones opresivas anticristianas para que emulen las relaciones amorosas de la Trinidad y mejore así la convivencia de los seres humanos en sociedad. Yves Marie Congar (1991) en su obra sobre el Espíritu Santo dice:

Una de las críticas más frecuentemente dirigidas a la renovación⁷ es la de incapacitar a sus miembros para la acción social y política. La renovación alimentaría un regusto intimista. Su referencia escatológica apuntaría únicamente al más allá. A pesar de que la oración conjunta y la acogida fraterna le son esenciales; a pesar de que suscita compromisos de vida comunitaria, alimentan un sentido de la relación personal y totalmente vertical con Dios, postura que aparta de la acción en el mundo. A veces este reproche es formulado por espíritus tan exclusivamente ocupados en la política, tan monopolizados por su pasión, que son incapaces ni siquiera de sospechar que Dios pudiera actuar allí. (p.373)

Congar (1991) matizará su discurso un poco más adelante:

Pero existe realmente un problema. Así como la renovación podría situarse de tal manera en el plano de la *res* que subestimara el *sacramentum*, cabe la posibilidad de un encantamiento por la relación vertical con lo absoluto hasta el punto de abandonar la relación horizontal, si no en su inmediatez, la del prójimo, al menos en su dimensión más amplia, en la propiamente social. (p.374)

La historia dio la razón a los “espíritus exclusivamente ocupados en la política” porque lo que temían, pasó. La postura matizada del padre Congar es acertada en el sentido de que no todo en los movimientos evangélico-pentecostales va solamente hacia una individualización-espiritualización-verticalización de la relación con Dios. Es obviamente un peligro que se corre en estas corrientes; pero, a pesar de todo, hay una apertura hacia una manifestación del reino de

7 La “renovación” se refiere a la renovación carismática, pero se puede extender, en su pensamiento, a todos los movimientos de corte evangélico-pentecostal.



Dios en la historia a través de gestos inspirados como la hospitalidad, que nos llama a la solidaridad y a la acción. El reconocimiento de la hospitalidad como don del Espíritu Santo ya es un paso importante.

En general, las corrientes asociadas a la renovación carismática o de tendencia evangélico-pentecostal no niegan la necesidad de la manifestación social e histórica de la gracia a través de los dones espirituales. Por esta razón insisten en que la salvación verdadera se manifiesta a través de estos dones. Sanar o ser sanado es una manifestación histórica de la salud (salvación) prometida, tal como el hablar en lenguas manifiesta una señal de lo que caracterizará la relación entre las personas en la plenitud de la ciudad celestial. La dificultad de las perspectivas evangélico-pentecostales, en su comprensión de los dones espirituales, es que generalmente son percibidos con un alcance casi exclusivamente individual y, consecuentemente, sin incidencia en la realidad social. En otras palabras, se le niega su potencial transformador de la historia. Pero las dificultades no se detienen ahí. En los medios evangélico-pentecostales existe la tendencia implícita a jerarquizar los dones y, consecuentemente, a las personas que los reciben, de acuerdo a su “importancia”.

Por naturaleza, la hospitalidad tiene un alcance socio-político considerable. Los cristianos que se movilizaron a finales de la década de los setenta y a principios de los ochenta, para acoger a los refugiados vietnamitas del mar “empacados” en los *boat people*, eran ciertamente inhabitados por ese don de la hospitalidad del Espíritu Santo.

Jaime Fasold (2000) define el don del Espíritu Santo de la siguiente manera:

A la luz de estos datos bíblicos⁸, podemos afirmar que el don de hospitalidad (1P 4,7-11) es la responsabilidad especial que el Espíritu Santo asigna a ciertos miembros del cuerpo de Cristo de abrir sus hogares y atender las necesidades cotidianas específicas de otros creyentes. La disponibilidad de tantos hoteles dignos en nuestro siglo nos podría tentar a creer que no

8 Es decir, algunos pasajes donde se habla de la hospitalidad: Rm 12,13; 1Ti 3,2; Tit 1,8.



hace falta el don de la hospitalidad hoy en día. Sin embargo, no todos los creyentes gozan de una economía suficiente como para pagar la estancia en un hotel. Y, en los casos donde un hotel sí es una posibilidad, el dinero que gasta en un hostel un siervo del Señor o la Iglesia, no deja de representar un desembolso innecesario de fondos que en el último análisis pertenecen al Señor. Además, muchos creyentes pierden una gran oportunidad de recibir bendición cuando no abren su casa a otros creyentes que están de visita por su ciudad. En su día el autor de la Epístola a los Hebreos exhortó a los creyentes: “No os olvidéis de la hospitalidad, porque por ella algunos, sin saberlo, hospedaron ángeles” (He 13:2). (p.27)

La definición es interesante, insiste en el gesto concreto de servir a los demás pero a la vez adolece de dos males: una visión egocéntrica e individualista, y una comprensión muy “conservadora” de lo que es un creyente. Digo una visión egocéntrica porque se trata de “un pastor que viaja y que habla de la acogida al pastor que viaja” como si hablara del recibimiento que le deben hacer y no del que él mismo podría brindar a otros. Esa acogida se hace de una persona hacia otra. Por otra parte, millones de cristianos entran a Estados Unidos con la esperanza – frecuentemente equivocada – de una vida mejor y ni siquiera se les abre las fronteras. El actuar individual hizo olvidar la responsabilidad social. A lo que nos exhorta Fasold, estamos muy lejos de las condiciones de acogida en las cuales actuó Rahab y muy lejos de su compromiso.

En la Primera Carta de Pedro, aquel que está exhortado a acoger al extranjero es el extranjero mismo, éste no es solamente un miembro de la comunidad. Este extranjero puede ser el elegido de Dios, pero Dios no elige por obligación solamente a miembros de una iglesia particular. En cada extranjero o inmigrante es a Cristo mismo a quien se acoge: “Fui extranjero, y me invitaron a su hogar” (Mt 25,35). Cristo no sólo se encarna en dignatarios sino también en el más despreciado de los seres humanos.

Es claro que, según Fasold, el don de la hospitalidad está completamente despojado del compromiso socio-político intrínseco



a la acción de acoger. A propósito, Robert Saucy (Grudem, 2004) admite:

Esto nos conduce a otra gran área de los dones que debería ser la norma en la Iglesia de la actualidad: los dones de servicio, es decir, aquellos que no requieren, necesariamente, el elemento verbal (cf. 1 Pedro 4:10-11, donde se divide entre los dones verbales y los de servicio). La práctica de los dones relacionados con el servicio en la Iglesia contemporánea es considerablemente débil comparada con la revelada en la historia de la Iglesia primitiva. Sugiero que podríamos recibir más poder y bendición mediante un incremento en la práctica del amor sobrenatural, dentro y fuera de las iglesias, en lugar de realizarlo mediante más actividad milagrosa. (p.142)

Para ser milagroso y recibir la acción del Espíritu Santo no se tiene necesariamente que pisar la línea fronteriza, borrosa y ambigua, que nos separa de la psicosis. De una cierta manera, lo que queremos defender aquí es la dimensión socio-política del don del Espíritu Santo – de manera particular del don de la hospitalidad – a través de una lectura bíblica pertinente para nuestros tiempos. De manera general, una de las razones que hace que las interpretaciones de los dones del Espíritu Santo se vuelvan tan espiritualizantes, individualistas y verticales es el abismo histórico que separa la teología evangélico-pentecostal de la experiencia que la Iglesia primitiva hizo del Espíritu Santo. Como si después de las primeras comunidades no se hubiera hablado de efusión del Espíritu Santo o de don del Espíritu hasta la emergencia del pentecostalismo. La construcción contemporánea del discurso teológico evangélico-pentecostal se vería enriquecida si retornara a los escritos fundamentales – tanto a los del Occidente como a los del Oriente cristiano. Es el caso de Basilio de Cesarea y su tratado sobre el Espíritu Santo, donde aborda la cuestión de los dones del Espíritu Santo de manera extremadamente pertinente para el discurso de hoy. Sin quitar la dimensión milagrosa y “espectacular” del don, Basilio encuentra una manera teológica articulada a partir de la Trinidad inmanente y su alcance económico para ver cómo la gracia de Dios penetra al creyente y actúa mediante él.



Se puede construir “una teología de los dones” en Basilio de Cesarea a partir de su obra sobre el Espíritu Santo, que sustentaría formidablemente una teología evangélico-pentecostal contemporánea de los dones. Lo haremos brevemente aquí a partir de tres fragmentos de la obra de Basilio. Consideramos importante referirnos ahora a este texto porque nos ayudará a elucidar confusiones aparentes de la Primera Carta de Pedro, aunque el texto de Basilio tenga una argumentación de corte paulino y no petrino. En el primer fragmento Basilio (1996) dice:

Y de esta manera podréis aprender que el Espíritu Santo en toda operación está unido y es inseparable del Padre y del Hijo. Cuando Dios diferencia las operaciones y cuando el Señor distingue los ministerios, con ellos está presente el Espíritu Santo para efectuar libremente la distribución de los carismas según la dignidad de cada uno. Dice, efectivamente: *Hay distribución de carismas, pero el mismo Espíritu. Y hay distribución de ministerios, pero el mismo Señor. Y hay distribución de operaciones, pero el mismo Dios, el que obra todo en todo* (1 Co 12,4-6). *Mas todas estas cosas – dice – las obra el único y mismo Espíritu, distribuyendo particularmente a cada uno como quiere* (1 Co 12,11). Naturalmente, no porque el Apóstol mencione ahí en primer lugar al Espíritu, en el segundo al Hijo y en el tercero a Dios Padre, ya es absolutamente necesario pensar que se ha trastocado el orden. Pablo, efectivamente, tomó el principio de nuestra misma índole: cuando recibimos los regalos, primero pensamos en el que los envía y luego elevamos la reflexión hasta la fuente y causa de los bienes. (p.37).

Basilio establece la unidad trinitaria y el rol distinguido y propio del Espíritu Santo de atribuir los dones o carismas en plena libertad. Basilio demuestra que los carismas no son comunicados por un soplo que se desprende de Dios, sino que es Dios–Espíritu Santo, es decir, Dios mismo en su plenitud el que ofrece el carisma en la persona, “¿Has recibido el don de hablar en público? Entonces, habla como si Dios mismo estuviera hablando por medio de ti. ¿Has recibido el don de ayudar a otros? Ayúdalos con toda la fuerza y la energía que Dios te da” (1 P 4,11a). Un poco más adelante en su tratado

sobre el Espíritu Santo, de la misma manera que algunos teólogos pentecostales y evangélicos, la referencia de Basilio al texto de Pablo permite pensar que se insiste en la jerarquía de los dones a causa de la misma fórmula de Pablo “primero, luego y en tercer lugar”

Y en cuanto al ordenado gobierno de la Iglesia, ¿no está claro y fuera de discusión que es obra del Espíritu? Él mismo dio a la Iglesia – dice, efectivamente – *primero apóstoles, luego profetas, en tercer lugar, doctores, después milagros y luego milagros de curaciones, ayudas, gobernaciones y lenguas diferentes* (1 Co 12, 28). De hecho, este orden está dispuesto de acuerdo con la distinción de los dones procedentes del Espíritu. (Basilio, 1996, p.39).

Fundamentalmente, se trataría más bien de una distinción entre los carismas con el fin de demostrar que cada creyente asume una función o acción “propia” pero que se trata siempre del mismo Espíritu actuando. De la misma manera actúa Dios a través de acciones propias en cada una de las personas de la Trinidad; sin embargo, se trata siempre de la acción del mismo Dios. Tal como la Trinidad encuentra su comunión en la procedencia de la acción divina, la Iglesia encuentra su comunión en la procedencia, en el Espíritu Santo, de cada una de las acciones de sus miembros. La inhabitación del Espíritu Santo en los fieles produce comunión cuando éstos entran en relación mutua mediante los carismas que propician; por ejemplo, la ayuda a un hermano – considerando aquí que el don de hospitalidad hace parte de la categoría de dones de ayuda. Todo don del Espíritu llama a establecer una relación con los hermanos y es en este sentido que podemos afirmar que la acción del Espíritu Santo forja la comunión eclesial y contribuye a la construcción de la Iglesia como primera unidad histórica del reino de Dios.

Otro pasaje relevante de la obra de Basilio explica la acción del Espíritu Santo desde dentro del ser humano (“en”) y manifestándose a través de la diversidad de carismas que potencia la comunión. Aunque Basilio no es muy explícito sobre los dones de ayuda, les concede una universalidad en el sentido de que todos los bautizados, por el mismo bautismo, tienen esos dones esenciales a la comunión;



lo que se manifestará de forma obvia en el don de la hospitalidad; así lo expresa Basilio (1996) cuando dice:

Antes bien, todos juntos completan el cuerpo de Cristo en la unidad del Espíritu, y mutuamente se prestan la necesaria ayuda, según los carismas recibidos. Efectivamente, Dios dispuso cada uno de los miembros del cuerpo, como quiso. Los miembros, sin embargo, tienen la misma preocupación unos de otros, según la vital comunidad de mutua afición que existe en ellos. (p.61).

Por nuestra parte, creemos que la teología contemporánea de los dones del Espíritu Santo no puede omitir las raíces patrísticas que tiene aunque frecuentemente tienda a ignorarlas.

3. Recepciones de 1 P 4,7-11

Intentamos ahora diseccionar el texto de 1P 4,7-11 para ver el alcance del don de la hospitalidad en su contexto histórico-literario y en el nuestro. Primero, cito *in extenso* el texto en cuestión para facilitar la tarea que sigue luego (4,7-11).

⁷ El fin del mundo se acerca. Por consiguiente, sean serios y disciplinados en sus oraciones. ⁸ Lo más importante de todo es que sigan demostrando profundo amor unos a otros, porque el amor cubre gran cantidad de pecados. ⁹ Abran las puertas de su hogar con alegría al que necesite un plato de comida o un lugar donde dormir. ¹⁰ Dios, de su gran variedad de dones espirituales, les ha dado un don a cada uno de ustedes. Úsenlos bien para servirse los unos a los otros. ¹¹ ¿Has recibido el don de hablar en público? Entonces, habla como si Dios mismo estuviera hablando por medio de ti. ¿Has recibido el don de ayudar a otros? Ayúdalos con toda la fuerza y la energía que Dios te da. Así, cada cosa que hagan traerá gloria a Dios por medio de Jesucristo. ¡A él sea toda la gloria y todo el poder por siempre y para siempre! Amén.

Para entender las diversas comprensiones de esta perícopa, lo analizaremos en dos momentos: primero, los dos primeros versículos



que giran alrededor del *telos* que es traducido al español por “fin”, y segundo, los versículos 9 a 11 que giran alrededor de la idea de *filoxenia* (hospitalidad) traducida en la versión aquí utilizada por “Abran las puertas de su hogar”.

El versículo 7 puede contener una dimensión escatológica, aunque nos inclinamos más por una comprensión teleológica. Las teologías evangélico-pentecostales suelen asumir una escatología que acaba con todo, despojada de cualquier sentido socio-político, consideran el *fin (telos)* como el punto donde termina el cosmos y se inicia una nueva realidad. Pero la escatología no tiene que estar necesariamente desprendida de la historia; más aún, puede ser un proceso histórico sin terminar y es por esa razón que conferimos un alcance más bien teleológico, en lugar de escatológico, a la citada perícopa petrina. Es en este sentido que hoy en día preferimos hablar del *reinado* de Dios en vez del *reino* de Dios, porque la última expresión tiende a ser estática, evoca un estado de cumplimiento. En cambio cuando hablamos de *reinado* de Dios, hablamos de algo que se está forjando, un proceso continuo, sin terminar y que condiciona la historia a ser esencialmente un proceso de transformación. En este sentido, Joel Green (2007) afirma:

Although *telos* can refer to “end” in the sense of termination or conclusion, it is also used in the NT with the sense of “the goal to which a process is being directed”. “Goal” is the sense in which the term is used in 1:9⁹ (“salvation” is the “goal [*telos*] of faith”) and 4:17 (in reference to the “end” of unbelievers), and this is its sense, too, in v.7. For Peter, the goal to which the saving purpose of God is directed, is “at hand”. (p.141).

La comprensión propuesta por Green abre perspectivas porque todavía nos quedamos con la inquietud de saber si el “fin del mundo” en su sentido cósmico se relaciona con el don de la hospitalidad que incita a un comportamiento con una finalidad histórica. Claro que si entendemos el *telos* como “objetivo”, podemos deducir que este objetivo histórico implica un actuar para lograr el fin en cuestión. Por

9 1 P 1,9 “La recompensa por confiar en él será la salvación de sus almas.”



su parte, Norbert Brox (1994, pp.272-273) insiste en el carácter ético del versículo y que, aunque contenga una dimensión escatológica, no quiere decir que se trate de una ética escatológica.

El autor del texto petrino tampoco está desconectado del sentido tanto romano como judío del *telos*. En estas culturas, como lo subraya John Elliott (2000, p.746), la palabra se entiende como “fin de las edades”¹⁰ y se asocia a una catástrofe, como fue el caso del incendio de Roma en el año 64 o de la destrucción de Jerusalén y del Templo. La “catástrofe” a la cual se refiere la Carta es un fin de régimen, el del imperio romano y la represión de los cristianos. La consolidación de la Iglesia en una nueva forma de vivir en sociedad de acuerdo con las promesas escatológicas se vuelve una señal de la caída del poder represivo romano. La primera Carta de Pedro retomaría acá el sentido catastrófico de *telos* de manera figurada. La conexión entre Roma y Babilonia nace en la literatura judía y cristiana después del 70, año de la destrucción de Jerusalén y del Templo. Esa asociación entre el *telos* y el fin catastrófico constituye un argumento para apoyar un compromiso social-comunitario y no para proyectar “una huida por adelante”. Como le expresa John Elliott (2000):

His sense of the imminence of the end of ages is rooted Christologically in the conviction of the Messiah’s first appearance (1:12, 20), inaugurating the end time, and of the imminence of his final manifestation (5:4; cf. Also 1:7, 13; 4:13; 5:1), bringing the age to a close. The interval between these first and final appearances is accompanied by the tribulations and sufferings of the just (1:6; 2:19-20; 3:14, 17; 4:1, 6, 12-19; 5:10); otherwise known as the “messianic woes,” and the divine judgment of humankind now in process (4:17-18; cf. 1:17; 4:5) as a prelude to the final manifestation of Christ (1:7; 5:1), salvation (1:5b, 9; cf. 2:2), and the glorious vindication of the faithful (1:8; 5:1, 4, 10). His view of the end appears to involve not an eradication of the world but a termination of the current order of life and a transition to a new and glorious future. This intense eschatological consciousness, which our

10 “End of the ages”

author shares with primitive Christianity in general, serves here as elsewhere as a compelling motivation for behaviour that is consonant with the conduct of Christ, the inaugurator of salvation, and the will of God, the judge. (p.747).

Es importante destacar en la cita de Elliott cómo la dimensión escatológica presente desemboca en un actuar, lo que nos permite relacionar el *telos* con la *filoxenia*. En este caso, la hospitalidad hace parte del fin por lograr; practicar la hospitalidad no es una acción cualquiera, sino que es acción de Dios Espíritu Santo, que se encarna en la humanidad manifestándose mediante sus dones. En sí, ese acto es escatológico y nos propulsa hacia nuestra finalidad.

Obviamente, los autores de corte evangélico-pentecostal que no ven ni la sombra de una teología de la migración en la Primera Carta de Pedro leen *telos* como “fin del mundo” en su sentido cósmico; sea en cuanto a una visión comunitaria o individual de la escatología. En este sentido, William Barclay (1994) dice:

“El tiempo del fin está cerca,” decía Pedro. Los primeros pensadores puede que se equivocaran si pensaban que el fin del mundo estaba a la vuelta de la esquina, pero nos dejaron la advertencia de que, para cada uno de nosotros personalmente, el fin está cerca. Y esa advertencia es tan verdadera para nosotros como lo haya sido nunca. (p.290).

En la misma perspectiva, Simon Kistemaker (1994) afirma:

Pedro alienta a los lectores a considerar la vida a la luz del fin que se acerca. Deben esperar paciente y fervientemente el regreso de Cristo. Aunque nadie sabe cuándo llegará el fin, los cristianos deben vivir con una ardiente anticipación de la consumación. (p.196).

En ninguna de estas dos citas el *telos* es entendido como “objetivo por lograr”. Peter Davids (2004), por su lado, admite que la palabra “*telos*” puede tener el sentido de “metas”, pero insiste en el carácter escatológico del versículo. “Puede que haya otras “metas” o etapas que han de cumplirse, pero aquello a lo que Pedro se está refiriendo es al clímax de la historia de la redención, la meta por antonomasia. Dice también:



Para Pedro, hablar del juicio final y de la vindicación de los cristianos es algo bien serio, pues “el fin de todas las cosas se acerca”. Ésta es la única vez que encontramos esta expresión, pero su significado es bien claro. Jesús en los Evangelios dice que “el que perseverare hasta el fin será salvo” (...). (Davids, 2004, pp.208, 209).

Este significado atribuido a la perícopa por parte de Davids no nos parece tan claro como para él. Sin embargo, el carácter soteriológico que atribuye al texto nos parece fundamental, porque de hecho la salvación es el clímax y esta salvación se realiza en la historia por Cristo. Empero, este clímax que ya hemos conocido por Cristo no representó el fin último de todo el cosmos. Tenemos que admitir que la salvación vino a la humanidad y que el ser humano sí accede a ella sin que la historia se haya acabado. Por nuestra parte, una comprensión teleológica en lugar de una comprensión escatológica es más coherente con la teología de la migración que resalta la epístola, porque recalca el estado permanente de migración intrínseco a la condición cristiana de *paroikos*. Como lo formula el autor de la Carta a los hebreos hablando de los patriarcas (Heb 11,13): “Todas estas personas murieron aún creyendo lo que Dios les había prometido. Y aunque no recibieron lo prometido lo vieron desde lejos y lo aceptaron con gusto. Coincidió en que eran extranjeros y nómadas en este mundo”

La condición histórica del creyente es una de constante migración hacia el *telos*, que el peregrino, el elegido, el *paroikos*, está continuamente “logrando”. Ya desde la historia accede a la salvación, pero todavía no en su plenitud celestial, la cual es pos-histórica.

En cuanto a la palabra *filoxenoi*, tal como la encontramos en el versículo 9, no es separable de la palabra *karis* del versículo 10. La palabra “*filoxenoi*” define al cristiano en su práctica del ágape-amor (4,8) y lo que hace que el cristiano actúe de tal manera hacia sus hermanos es la *karis*, es decir, la gracia de Dios. La dinámica de la gracia hace que la hospitalidad no sea una mera “buena-acción” ética, sino un don del Espíritu Santo. Sin embargo, los autores consultados atribuyen la importancia dada a la hospitalidad al hecho de tratarse en aquel momento de una Iglesia altamente misionera. Parece un poco

anacrónico hablar de *misión* como *modus operandi* de la Iglesia de los primeros siglos, aunque la idea no choca con la concepción del cristiano de hoy que en la mayoría de los casos ha asimilado esa lectura como un hecho histórico innegable. Sin negar el alcance misionero de la Iglesia primitiva, sólo lo es a través del movimiento de las poblaciones en general. La misión sigue los flujos migratorios y no es necesariamente un decreto procedente de una autoridad eclesiástica que manda “pastores” a convertir personas en tierras paganas. Esa concepción de la misión pertenece a un cristianismo en colusión con el poder dominante y no con un cristianismo perseguido. Se volverá a tratar del asunto en la última parte del presente artículo.

La *floxenia* de la cual trata la Carta de Pedro no es, desde nuestro punto de vista, esencialmente una exhortación a acoger al misionero que viene a evangelizar, sino un llamado para que los cristianos refugiados a causa de la persecución acojan a los refugiados cristianos de olas migratorias subsecuentes. El objetivo es impedir que la Iglesia de Cristo sea diezmada por la persecución y de paso aprovechar la prueba para consolidarla.

Volviendo a lo último que citamos de Basilio de Cesarea, el padre Capadocio insiste en la acción unificadora del Espíritu Santo. En este numeral, Basilio trata sobre la aplicabilidad de la palabra “en” para el Espíritu Santo como en la conocida fórmula “en la unidad del Espíritu”. En el mismo numeral, Basilio dice: “como un todo en sus partes, así también se concibe al Espíritu según la distribución de sus carismas” (Basilio, 1996, p.61). Cuando el autor de la epístola petrina dice: “Dios, de su gran variedad de dones espirituales, les ha dado un don a cada uno de ustedes. Úsenlos bien para servirse los unos a los otros” (4,10) plantea la misma idea que planteará uno siglos después Basilio. El servirse el uno al otro es lo que crea unidad entre los diferentes miembros del cuerpo eclesial. Se podría decir también, de manera más precisa, que crea *comunidad eclesial* en lugar de *unidad*, porque la idea de comunión evidencia la pluralidad de los elementos que componen el todo y el de unidad da la impresión uniformidad. La hospitalidad se presenta como un don transversal a los otros dones, siendo manifestación del amor entre los miembros de la Iglesia de Cristo. La hospitalidad da la oportunidad de consolidar la Iglesia



porque cada uno está llamado a acoger fraternalmente el don espiritual de los demás miembros de la Iglesia y también, porque al abrirse las puertas los unos a los otros se vive concretamente la comunidad. La comunidad fomentada por el amor de Cristo manifestada en la hospitalidad es cuerpo de Cristo. La unidad en el Espíritu a través de los dones espirituales de la cual habla Basilio es en sí un *telos* para aquellos que aspiran vivir en Cristo, formando su Iglesia.

4. La aproximación pos colonial: para superar las recepciones colonialistas de 1P 4,9

La perspectiva poscolonial en todos los ámbitos académicos contiene ambigüedades, ambivalencias y contradicciones. Sólo se puede pretender como tal la aproximación por parte de personas que no sufren, o han sufrido, directamente el colonialismo. Entonces, por esa misma razón, el riesgo de caer en los esquemas del colonialista es grande y casi imposible de escapar. Sin embargo, vale la pena arriesgarse en este tipo de aproximación, porque su riqueza está en que se trata de una lucha y un trabajo intelectual constante para traspasar las fronteras del pensar impuesto por el colonialismo a través, en el presente caso, de sus estructuras religiosas. Una vez hecha esta advertencia, podemos acercarnos a autores que reivindicando una lectura poscolonial siguen estando impregnados de esquemas colonialistas.

Como lo hemos hablado precedentemente, los dos primeros versículos de la Carta constituyen la base teológica a partir de la cual todo el resto del escrito se construirá. La temática central impulsada en el versículo 1 es el *paroikos*, aunque no haya ninguna mención de esa palabra en esa perícopa. La palabra utilizada para designar al “extranjero” es *parepidemois* que designa a un extranjero que no reside permanentemente, sino más bien temporalmente. De acuerdo a lo que acabamos de mencionar, David Horrell (2007) afirma:

Notably, the author of 1 Peter gives no explicit indication that these texts and titles also belong to the ethnos Israel; there is no hint of interest in Israel in 1 Peter. But its significance in this context is that it makes this particular conglomeration



of titles and descriptors, this particular narrative, constitutive for the identity of the addressees of the letter. This, one might say, is the positive counterpart of their earlier designation as aliens and strangers as diaspora; *as such*, they are God's *genos eklekton*, God's special people, destined to receive their glorious and imperishable inheritance. Just as the readers are not "literally" resident aliens, temporary or permanent, so too they are not (at least in the majority of cases) "literally" or ethnically Jews. But they are now, because of their conversion, to understand themselves precisely as such dislocated people, whose positive identity is given in the stories of Hebrew Scriptures – and in the experience of a people often under the dominion of one empire or another. (p.131)

Horrell seguirá diciendo que la perspectiva poscolonial en el esfuerzo cristiano de construcción de identidad se encuentra en una postura anti-imperialista. Sin embargo, su lectura parece obstaculizada por concepciones colonialistas. Decir que no son "literalmente extranjeros residentes" expresa una comprensión colonialista de la realidad cristiana. Por nuestra parte, no consideramos que sean meramente "como extranjeros" por ser conversos; de otra manera, el autor habría insistido en la condición de *prosélitos* de los destinatarios de la Carta. Aquí volvemos a lo dicho antes de citar a Horrell. El autor designa los destinatarios de la epístola como *parepidemos*, es decir, extranjeros temporales. Esa lectura es plenamente compatible con autores ubicados claramente en una comprensión "no poscolonial" de la Carta, como es el caso de Norbert Brox (1994) quien al referirse a la hospitalidad afirma– filoxenia:

No era sólo las condiciones especiales de viajes en la antigüedad las que imponían como algo obvio esta virtud general a los cristianos, por ser muchos los que viajaban constantemente por razones privadas, profesionales y misioneras, sino que la Iglesia primitiva aprovechó la ocasión ofrecida por la demanda de alojamiento para hacer que el postulado del amor no fuese una palabra vacía, sino practicable y obligatoria en esta forma concreta, entre otras. (p.276).



Aquí se pervierte aún más el sentido atribuido a la palabra “*parepidemos*” reduciéndola exclusivamente a la designación de un simple viajero. El carácter temporal de la condición de extranjería del *parepidemos* se asocia a la condición de viajero y eso es omitir completamente la naturaleza de un imperio colonialista que por serlo aterroriza, reprime, discrimina y, obviamente, provoca desplazamientos forzosos. En estos casos, el *parepidemos* es un refugiado y Dios sabe de qué manera en la historia los colonialismos provocaron exilios, refugios y diásporas. Su estadía es temporal porque vive en la perspectiva de un pronto retorno a su tierra natal; pero, mientras que el imperio sigue en pie y ocupando territorios ajenos, los *parepidemoi* se transforman poco a poco en *paroikoi*, es decir, en extranjeros residentes.

En el mismo orden de ideas, tampoco podemos imponer a la Antigüedad la concepción colonialista de la *misión* que se extendió en la cultura cristiana desde el siglo XVI hasta nuestros días. Esa idea de la misión presentaba a aquel que “tiene la fe” como el que “sabe sobre Dios”. En el caso de la época colonial era el colonizador europeo quien llegaba a tierras ajenas para aportar a los nativos aquello de lo que carecían. Esa perspectiva misionera colonialista confunde la misión evangelizadora con su propósito político civilizador; para aquella, el nativo era esencialmente un ser carente y entendía su misión como remediadora de la carencia. Es poco probable que esa actitud fuera la de los primeros cristianos, quienes no estaban en misión civilizadora, ni colonizadora. Nos inclinamos más bien por entender a las comunidades de Anatolia, de las cuales habla la Primera Carta de Pedro como comunidades de migrantes refugiados (1,1), porque a ellos se dirige la Carta, los *parepidemos*,¹¹ a causa de la persecución que sufrían por ser cristianos (4,12; 5,10).

11 La dimensión temporal de la morada intrínseca a la palabra *parepidemos* apoya la idea de que se trata de refugiados. El refugiado es un inmigrante temporal, la persecución que se vive en su tierra de origen hace que huya de ella; sin embargo, desde el momento de su partida no ha dejado la idea de volver a aquella tierra que dejó contra su voluntad. Obviamente, entre más dure la persecución, “más permanente” se volverá la estadía en la tierra de refugio.

Los cristianos de Roma no son más “romanos” que los cristianos del Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia son originarios de los respectivos lugares. En este sentido, la Iglesia de estos lugares no está compuesta de cristianos autóctonos evangelizados por misioneros, sino que está compuesta por inmigrantes que llegaron con su fe cristiana. Se puede objetar que son convertidos nativos de los lugares mencionados 1,14; 18. 2,9-10. 4,3; pero nada indica en estos pasajes que se trate de nativos. En 2,10 se dice que “Antes no tenían identidad como pueblo, ahora son pueblo de Dios. Antes no recibieron misericordia, ahora han recibido la misericordia de Dios”. Estaríamos tentados a pensar que estos cristianos, por su origen pagano se consideraban no elegidos por Dios, lo que coincidiría con la presencia de tendencias judeo-cristianas en la Primera Carta de Pedro. Sin embargo, el sujeto de la Primera Carta de Pedro no es el *proselitos* sino el *paroikos* o el *parepidemos*; no eran de Dios porque no fueran judíos sino porque no eran de ningún pueblo, porque no tenían pueblo, lo que es propio del extranjero. Además, en 1 P 1,1 cuando se hace referencia a los receptores de la carta, se dice “a los que viven esparcidos fuera de su patria” (1,1), lo que revela con precisión la condición de extranjero de los miembros de la comunidad. Se trata claramente de *paroikoi* en el sentido sociológico de la palabra.

En este contexto, la esencia de la hospitalidad no es la acogida al misionero que viene a evangelizar, aunque sea una interpretación muy característica de nuestros días y de los mismos pastores de corte evangélico-pentecostal, sino la acogida al cristiano que viene a establecerse en la comunidad, probablemente porque huyó de la suya a causa del sufrimiento que padecía. Esa visión cambia todo. Por la hospitalidad no sólo se construye una Iglesia, sino un nuevo modelo de sociedad según los criterios de las promesas escatológicas.



Conclusión

A manera de conclusión, el giro propuesto en la recepción de 1P 4,9 y su comprensión de la hospitalidad nos permite verla como una acción con alcance social y no solamente como un gesto de “uno a uno”. La hospitalidad es un elemento central de la fe cristiana porque es la concreción de la acción del Espíritu Santo y la manifestación concreta del amor cristiano. Entender la hospitalidad como un acto social y considerar las comunidades mencionadas como migrantes y no misioneras elimina el carácter vertical de las relaciones iniciadas por los dones espirituales. Dios no se encuentra solamente en la intimidad, sino que se comunica también mediante los miembros de la Iglesia, quienes a su vez son manifestación de los dones espirituales.

Las teologías evangélico-pentecostales de los dones del Espíritu Santo no están condenadas a ser fundamentalistas o estrictamente “espiritualizantes”. También pueden entender de manera renovada su teología de los dones, especialmente el don de la hospitalidad, conservando su esencia pneumatológica y ofreciendo todas las riquezas que ésta contiene. El giro contextual dado a la teología evangélico-pentecostal, especialmente en el caso de la teología del don espiritual de la hospitalidad, puede contribuir a volver a su esencia teológica, es decir, a la necesidad de concebir la acción del Espíritu Santo manifiesta en la historia a través de sus dones. De esta manera, el objetivo, o *telos* de la fe, no puede desencarnarse de la vida de aquellos por quienes Cristo Jesús derramó su sangre.



Referencias

- Barclay, W. (1994). Santiago y Pedro. Barcelona: Clie.
- Brox, N. (1994). Primera carta de Pedro. Salamanca: Sígueme.
- Congar, Y. (1991). El Espíritu Santo. Barcelona: Herder.
- Dauids, P. (2004). La Primera epístola de Pedro. Barcelona: Clie.
- De Cesarea, B. (1996). El Espíritu santo. Madrid: Ciudad Nueva.
- Elliott, J. (2007). Conflict, Community, and Honor 1 Peter in Social-Scientific Perspective. Eugene OR: Cascade Books.
- Elliott, J. (2000). 1 Peter. New Haven: Yale University Press.
- Elliott, J. (1995). Un hogar para los que no tienen patria ni hogar: Estudio crítico social de la Carta primera de Pedro y de su situación y estrategia. Estella: Verbo Divino.
- Fasold, J. (2000). Dones Espirituales: A la luz de otras obras maravillosas del Espíritu Santo. Grand Rapids: Editorial Portavoz.
- Green, J. (2007). 1 Peter. Grand Rapids: Eerdmans.
- Grudem, W.A. (ed.). (2004). ¿Son vigentes los dones milagrosos? Cuatro puntos de vista. Barcelona: Clie.
- Horrell, D.G. (2007). Between Conformity and Resistance: Beyond the Balch-Elliott Debate Towards a Postcolonial Reading of First Peter. In WEBB, Robert L.; Betsy BAUMAN-MARTIN. Reading First Peter with New Eyes: Methodological Reassessments of the Letter of First Peter. London/New York: T&T Clark.
- Kistemaker, S.J. (1994). 1 y 2 Pedro, Judas. Grand Rapids: Desafío.



Rut: gestora de esperanza

LUISA FERNANDA LOZANO

LUZ AMPARO CHAGUENDO

ISDALIA ORTEGA SÁNCHEZ¹²

Recibido: agosto 14 de 2016 / Aprobado: septiembre 30 de 2016

Resumen

Nuestro artículo presenta un aporte desde el libro de Rut donde se demuestra cómo las mujeres luchan por sus derechos y acuden a sus recursos, logrando agenciar su reivindicación, estableciendo cambios significativos para ellas y para otros y otras; además de hacer alianzas con varones justos que las reconocen y valoran, hasta convertirse en sus cómplices creativos. De esta manera contribuyen a construir otro mundo posible y a ir instaurando una sociedad en paz, particularmente en la reconstrucción después de la experiencia del exilio, desde una perspectiva distinta de la oficialidad, desde la orilla, desde abajo, lugar que la sociedad patriarcal con sus jerarquías había dado a las mujeres y a grupos postergados como extranjeros, huérfanos y viudas.

12 Luisa Fernanda Lozano y Luz Amparo Chaguendo son estudiantes de Teología de la UNIBAUTISTA de VIII y VI semestre respectivamente. Isdalia Ortega es docente de la misma institución y licenciada en Ciencias Teológicas con énfasis Pedagógico, profesional en Lenguas Modernas con énfasis en Lingüística y candidata a magister en Teología con Énfasis Pastoral

Palabras claves: Mujer, levirato, goelato, reivindicación, agenciamiento, viuda, extranjera, justicia, historia de vida.

Abstract

This article represents an interpretation from the book of Ruth to show how women struggle for their rights and use their resources in order to obtain acceptance and significant changes for themselves and others, becoming creative partners in the process. In this way, they participate in constructing another possible world and help to institute a peaceful society, especially from the experience of exile. This is a perspective that is different than the norm, but rather from the edge, from below, the place that a patriarchal society with its hierarchy has given to women and to overlooked groups such as aliens, orphans, and widows.

Key words: Women, levirate, goel, restitution, negotiate, widow, alien, justice, life history.

Introducción

La lectura desde el libro de Rut, central en este artículo, está precedida por el aporte de distintos autores y autoras desde el análisis de la narrativa de los relatos del Antiguo Testamento con énfasis en la contribución sobre nuestro texto bíblico de estudio. Es en estos aportes sobre los que se afirman las apuestas de nuestro trabajo interpretativo puesto que el libro de Rut por su amplitud en los temas y en los vínculos que establece, permite la libertad de distintas lecturas y resignificaciones.

Para terminar, nuestro artículo recoge una contextualización del libro de Rut a partir de una experiencia de vida, desde la cotidianidad de seres de carne y hueso, en mujeres como Noemí, Rut y Ana Bertilda, una mujer de pueblo, desplazada a temprana edad en medio de la guerra que iniciaba en Colombia; donde se puede encarnar a cada mujer que está a nuestro alrededor. La mujer se mueve en libertad, en fuerza y en debilidad, en la vida y en la muerte, en medio de los



suos, o lejos de ellos; quizá, hasta olvidada en medio del mundanal ruido. La mujer anciana y la niña que va creciendo hasta convertirse en una bella jovencita, se hacen protagonistas, individualmente, pero también entrelazando sus vidas; juntas construyen la historia en clave de mujer, pero decididamente. Sin importar el medio en que se encuentren, ellas son capaces de hacerse sensibles a los propósitos de Dios en el cumplimiento de su eterno proyecto.

Nuestro objetivo es aportar una nueva visión de las posibilidades emancipatorias de las mujeres en medio de situaciones adversas y que cimentadas en las fuerzas del amor, la justicia y la solidaridad pueden lograr de manera pacífica cambios significativos para ellas, para la realidad de su contexto y para la historia; esto desde nuestra interiorización del texto, desde los aportes de la investigación, desde la perspectiva de las fuerzas y estrategias liberadoras de las mujeres descubiertas en el análisis del libro, y desde la experiencia entretejida de una de las protagonistas del relato, Noemí, con la de una protagonista del hoy, Ana Bertilda.

Aporte desde el análisis narrativo de relatos del Antiguo Testamento

Acercarse al texto bíblico de una manera desprevenida se hace necesario por parte de la lectora o el lector, con el fin de no sesgar su pensamiento con preconcepciones, bien sea por el conocimiento previo del texto, por lecturas de comentarios que sobre éste se hayan elaborado, o por interpretaciones equívocas del mismo.

El análisis bíblico arrastra al lector o lectora a hacerse preguntas que le brinden una base para examinar un texto. En el caso específico del libro de Rut, se hizo un primer acercamiento al texto sin el uso de notas o introducciones añadidas al texto original. Posteriormente, se recurrió al estudio de su contexto, al tiempo en el que fue escrito, a las costumbres en las que se desenvolvían sus personajes, la cultura que había influido sobre su pensamiento, la relación con el tiempo histórico de la narración y muchos otros detalles. En un tercer momento, se acudió a las notas e introducciones en dos o tres traducciones diferentes de la Biblia, a comentarios y



textos escritos sobre el mismo, y de esta manera se le fue añadiendo valor a esa primera lectura.

Respecto a lo anterior, la autora Mercedes Lopes escribe en la introducción de su artículo sobre el libro de Rut

A pesar de tener una narración fluida y simple, el libro de Rut presenta algunos problemas que dan lugar a interpretaciones diferentes y creativas. Por eso, el análisis de algunos de esos problemas podrá servir para que surjan preguntas que estimulen la reflexión y la investigación o, al menos, podrán convertirse en claves de lectura que ayuden a entrar en la dinámica de la narración (Lopes, RIBLA 52, 2005/3).

El lector o la lectora deberá adiestrarse y atreverse a participar activamente en la lectura del libro de Rut, para extraer de cada una de sus partes la información que le permitirá conocer cómo fue escrito en un momento determinado de la historia, y aprender a vibrar con toda su fuerza a medida que las líneas desfilan ante sus ojos, permitiendo que el entorno, los personajes y sus experiencias tomen vida, y tratar de descubrir el sentimiento que llevó al escritor original a transmitir su mensaje, que él infería, le entenderían. Según Ska (2001)

el análisis narrativo tiene lejanos precursores. Aristóteles puso sus bases en su *Poética* al elaborar conceptos tan fundamentales como la intriga, el personaje, el reconocimiento, el desenlace, etc. Por su parte, las exégesis rabínica e incluso la patristica (de doctrina cristiana de Agustín) practicaron “sin saberlo” el análisis narrativo (p. 6).

La exégesis narrativa propone un método de comprensión y de comunicación del mensaje bíblico que corresponde a las formas de relato y de testimonio, modalidades fundamentales de la comunicación entre personas humanas, características también de la Sagrada Escritura.

Se hace mandatorio para el lector o lectora acudir a la época del libro de Rut y las convenciones acordadas para su correcta interpretación. El método narrativo respetará la estructura lingüística y estilística de este relato, haciendo un análisis exacto y riguroso en su estilo y forma y determinando la dirección del mismo, con el fin

de no aceptar los esquemas preestablecidos sobre el texto motivo de estudio y obteniendo de él toda su riqueza narrativa que le permitirá elaborar su propia apreciación y posterior aplicación, ahora dentro de su propio contexto.

(...) Con el análisis narrativo se relaciona una manera nueva de apreciar el alcance de los textos (...) el *análisis narrativo*ⁱ subraya que el texto funciona igualmente como un “espejo, en el sentido de presentar una cierta imagen de mundo (el “mundo del relato”), que ejerce su influjo sobre los modos de ver del lector y lo lleva a adoptar ciertos valores más bien que otros. (...) Puede contribuir a facilitar el paso, frecuentemente difícil, del sentido del texto en su contexto histórico (tal como el método histórico-crítico procura definirlo), al alcance del texto para el lector de hoy. Como contrapartida, la distinción entre “autor real” y “autor implícito” aumenta la complejidad de los problemas de interpretación. (Pontificia Comisión Bíblica, 1993).

El lector o lectora que se acerque al libro de Rut, desde la perspectiva de género, deberá considerar igualmente, la narrativa desde el actuar de las mujeres, a partir del estudio y análisis de la hermenéutica bíblica feminista, iniciada por diversas autoras al finalizar el siglo XIX en los Estados Unidos de América

en el contexto socio-cultural de lucha por los derechos de la mujer, con el comité de revisión de la Biblia. Este produjo “The Woman’s Bible” en dos volúmenes (New York, 1885, 1898). Esta corriente se ha manifestado con nuevo rigor y ha tenido un enorme desarrollo a partir de los años 70’s, en unión con el movimiento de liberación de la mujer, sobre todo en América del Norte. Para hablar precisamente, se deben distinguir varias hermenéuticas bíblicas feministas, porque los acercamientos utilizados son muy diversos. Su unidad proviene de su tema común, la mujer, y de la finalidad perseguida: la liberación

i El resaltado es nuestro.



de la mujer y la conquista de derechos iguales a los del varón.
(Pontificia Comisión Bíblica, 1993).

La narración del libro de Rut ha sido abordada a través de la historia desde diferentes posiciones, pero el análisis narrativo nos permite inferirla con un nuevo sesgo para su comprensión. Ska, Sonnet y Wénin (2001) aseguran que “existen muchas maneras de narrar una misma historia, y la forma de narrar no es indiferente al sentido que se deduce y al efecto producido (...)”. También refieren que “las narraciones en la Biblia en su forma clásica, el relato bíblico emplea un modelo narrativo determinado: un **narrador** anónimo y omnisciente narra a un **lector** implícito una **historia** pasada (Jos 1,1: “(Sucedió que) después de la muerte de Moisés (...)”). (p.7).

Por otra parte, para Ska (2001) la lectura narrativa toma en cuenta la distinción entre la historia narrada y la narración o el relato concreto que se hace de esta historia. Éste depende del narrador, de la “voz” que narra la historia y que, desde entonces, pone en marcha una forma precisa de narrar. Así pues, esencialmente, el análisis del relato se pregunta por el cómo de la narración. Para él, un relato es el vehículo de una comunicación entre un emisor (el narrador) y un receptor (el lector), y uno de los principales objetivos de la lectura es estudiar la “estrategia narrativa”, es decir, las modalidades concretas que el narrador establece en el relato para comunicarse con el destinatario y presentarle su mundo de valores y sus convicciones.

Igualmente, en el Cuaderno Bíblico 127, al referirse a los relatos bíblicos, sus autores plantean que se hace necesario, como con cualquier otro texto, reconocer que un escrito siempre se presta para varias lecturas, pero que quien lee deberá identificar, de forma plausible, que su interpretación no puede ser excluyente de la apreciación de otras y otros lectores con base en sus propias preguntas y tendrá que elaborar sus propias respuestas de acuerdo con lo que deduzca en su proceso. (Marguerat, Wénin y Escaffre, 2005, pp. 7-8).

Finalmente, Mercedes Navarro (1995), al describir al sentido teológico del libro de Rut, plantea desde su punto de vista, que el texto dentro de su contexto con el tema de la continuidad familiar, de fidelidad y lealtad de las dos mujeres, le parece “ligero”. En el mismo sentido, manifiesta que la figura de Dios escasamente se visualiza



en el relato, si se le contrasta con el *leitmotiv* teológico-religioso de Josué y Jueces. Y añade

Sólo se registran dos frases en las que se nombra a Dios, a modo de inclusión, que vienen a ser el marco sutil de lectura que indica que la historia humana es asumida por Dios. En 1,6 dice el narrador: “Al enterarse de que el Señor había atendido a su pueblo”, y en 4,13: “Dios hizo que Rut concibiera”... Una importante matización a la teología de la historia que nos han brindado los libros precedentes. (p.38).

Por las razones anteriores, debemos colegir dentro de la narrativa en el libro de Rut, cómo el autor pretendió colocar el sistema familiar como referencia e ideal. Este libro refleja indirectamente toda la situación de conflicto que vivía el pueblo en el momento del retorno del cautiverio durante el período de la dominación persa; eran tiempos de reconstrucción social, política y religiosa, frente al proyecto de Zorobabel, quien pretendía una centralización política del poder; el del escriba Esdras, quien pretendía una centralización en cuanto a los aspectos del poder religioso – templo – ley; y, es cuando aparece con toda su fuerza narrativa y de resistencia el libro de Rut, como proyecto que se apoya en el sistema tribal y familiar como la vía que se debía seguir para la reconstrucción nacional, eligiendo como símbolos visibles: el pan, la tierra y la familia. Alrededor de estas palabras es tejida la historia de Noemí y Rut que representan un pueblo (sin pan, sin familia y sin tierra), y que sirven como trasfondo para establecer una crítica social, política y religiosa.

Carriña Navia (1998) elabora su propio análisis del texto bíblico dentro de su contexto, para ayudar a leer entre líneas

Cuando Nohemí y Rut han decidido “poner a jugar estas leyes – (reactualizando las leyes de Israel: exigencia de dejar trigo para los pobres y la del levirato)”, nos encontramos con: Todo lo que leemos a continuación constituye una maravillosa muestra de modestia y ambición, de ingenuidad e intención, de súplica humilde y de astucia bien calculada. Pocas veces, incluso en la Biblia, se ve el destino de unas mujeres tan en las manos de los hombres; aunque tampoco en ningún lugar



se ve a los hombres trenzando como en andador el tejido de una premeditación femenina. Otra vez es el desenlace de la narración el que nos muestra en qué medida Nohemí y Rut son portadoras de la sanción (en términos semióticos) y la bendición de Yahvé. Booz se casa con Rut y asume su destino y el de su suegra. Pero no sólo esto: Rut tiene un hijo, al que la tradición reconoce como un antepasado de Jesús. Ese hijo rescata la pobreza, marginación y desamparo de estas dos viudas: Las mujeres dijeron a Nohemí: Bendito sea Dios que te ha dado hoy quien responda por ti. El nombre del difunto se pronunciará en Israel... ¡Nohemí ha tenido un niño! El relato se realiza en este recorrido:

Momento A: Nohemí-Rut: Pobres, Desprotegidas.

Momento B: Solidaridad de Rut. Accionar Rut – Nohemí. Mediación/aceptación de Yahvé.

Momento C: Hijo, Bendición, Prosperidad. (p. 59-60).

En el libro de Rut también se pueden descubrir en los silencios del rey, de los sacerdotes, y en este mismo sentido, no se escucha el templo ni el altar; sino que se centra en los grupos excluidos de la discusión nacional, mujeres extranjeras y viudas; solidaridad entre dos mujeres, suegra y nuera (encuentro generacional) judía y extranjera (encuentro de culturas y pueblos) surge la salida para el pueblo. Ante el lector y lectora se opone la estructura patriarcal, y dos mujeres capaces de unirse y resistir frente a la falta de pan, tierra y familia.

El libro de Rut nos habla de la literatura de resistencia de mujeres sin voz y sin voto, sin una participación abierta, pero que atrevida, pero soterradamente trazan frente al lector una historia que lo impulsa a levantarse de su silla, a sentar su voz de protesta a favor de la mujer en pleno siglo XXI, donde no pretenderá únicamente llevar el mendrugo de pan que sacia temporalmente el hambre, cumpliendo netamente con su papel de patriarca que domina, sino que la toma de la mano y a su lado resiste la injusticia que la invisibiliza y le quita su poder social. Partiendo desde allí, ya son dos que se levantan a unir sus voces a las de muchos y muchas, para hablar por el pobre, por el marginado, por aquel a quien nadie le ha hecho justicia, para que

esta vez sí sea, finalmente parte de la historia. Pero no sólo hablando por los y las postergados, sino modelando para que ellos y ellas lo busquen y declaren con su propia voz.

Presentamos a continuación un análisis de la experiencia vivida por Rut y Noemí en la búsqueda de estrategias, en la aplicación de las leyes y dese su ser femenino, inmersas en una cultura patriarcal, la israelita, logran una propuesta transformadora para sus vidas, para sus contemporáneos y con alcances históricos. Veamos entonces el planteamiento de los artífices en el libro de Rut que nos dan nuevas claves y llaves para abrir puertas por donde entrar al cambio y renovar las relaciones hasta lograr que en ellas impere la defensa y promoción de vida digna para todos y todas.

Rut y Noemí agencian su reivindicación, un acercamiento al libro de Rutⁱⁱ

Introducción

Rut, una corta novela del Antiguo Testamento, es una muestra clara de la agencia temprana de las mujeres para lograr su reivindicación y modelar para otros grupos la posibilidad de reivindicar sus derechos en sociedades excluyentes desde estructuras mediadas por intereses de poder como lo es el Patriarcalismo, haciéndose visibles en la búsqueda de su liberación y participación. Ellas lo hacen desde una apuesta legal y pacífica, generando un cambio de colores en el texto que comenzando con la descripción de escenas tristes y grises –por ejemplo, la llegada de Noemí y Rut a Belén, viudas y con las manos vacías- va llevando al lector o lectora a presenciar los cambios en distintos tonos hasta lograr una fiesta colorida y musical –nacimiento

ii “El rollo de Ruth es leído, junto a un texto de la Torah y aun texto del profeta Ezequiel, durante la celebración de la fiesta de las Semanas..., es leído justamente el día que celebra –por excelencia-, la particularidad de la alianza de Dios con Israel....Ruth no es un tratado sobre la Torah sino más bien, un testimonio viviente de aquello que es esencial en la Torah: el amor, la bondad, la humildad.” (Ramírez-Kidd, 2004).



del hijo de Rut y Booz, de la ascendencia de David y de Jesús-- que tiene grandes alcances históricos salvíficos.

Afirmamos al tenor de Bedoya y Posada (2006) que “todo lector real de la obra se encontrará con una narración sencilla, tejida a pulso, de un profundo significado. La reflexión de la libertad, la mujer, la soledad y la debilidad ponen lo necesario para un entramado” (p.404). Esta hermosa historia se encuentra como una propuesta diferente, no oficial, de reconstrucción de la base del pueblo –el tejido social— después del exilio, y que no se conforma con los planes de los poderosos, todos además varones, para reconstruir la identidad, el culto, la ley y los muros que pudieran asegurar una nueva posibilidad de pueblo.

Ellas, Rut y Noemí, proponen un camino diferente para lograr esta reconstrucción. “La trama de Rut es una propuesta subversiva a una cultura patriarcal, exclusivista e indiferente. Es una historia de mujeres con un contenido sumamente femenino-contrapatriarcal. (Barrientos, p. 3). Para ellas cuenta la colaboración de varones justos que secundan sus iniciativas, pero no son los protagonistas, quienes logran conseguir junto a ellas, las artífices, una paz que se materializa en la justicia social, cuando son reconocidos sus derechos, expresados en el alimento, la familia y la tierra, y se rechazan las propuestas discriminatorias por razones de sexo, nacionalidad, etnia, edad, condición social o estado civil. Propuesta que logra instalarse de tal manera en las tradiciones del pueblo de Israel que hasta hoy día, este libro es usado en las liturgias celebrativas en la fiesta de las Cosechas.

Noemí y Rut van resolviendo las dificultades desde la más sencilla y vital-urgente, el hambre, hasta la más vital-permanente, seguridad y trascendencia histórica. Juntas realizan una transformación radical y permanente de su realidad.

Presentamos a continuación cinco aspectos de esta forma de agenciar, inferidos a partir de este bello texto bíblico.



Quejarse de su condición, pero superar este momento

Reconocer su propia condición permite al ser humano identificar los elementos adversos que le generan marginalidad, dolor y le obligan a vivir una condición de desventaja. Noemí regresa a su pueblo con esperanza, al escuchar que Dios ha visitado a su gente y que de nuevo hay pan (tiempo de la cosecha de la cebada), elemento necesario para la sobrevivencia humana. El texto en el capítulo primero enfatiza en dos verbos “salir” y “volver”.

El primer verbo pone a Noemí fundamentalmente y, con ella a sus nueras, en una tónica dinámica de salida (como en el v. 1, 1 cuando tuvo que salir Elimélec con su familia por el hambre en Judá) pero ahora lo hace motivada porque Dios le ha dado pan a su tierra, por ello «vuelve» (Bedoya y Posada, 2006, p.207).

Sin embargo, Noemí, que no regresa sola pus finalmente es acompañada por Rut, interpreta en primer lugar que su condición de miseria viene de Dios. “Ya no me llamen Noemí; llámenme Mara porque el Todopoderoso me ha llenado de amargura.” (Rut 1:20). Esta es una lectura histórica puesto que los profetas habían advertido al pueblo las consecuencias de su desobediencia e injusticia; datos que Noemí como buena israelita conocía de primera fuente. Ella hace también una lectura espiritual personal consecuente con su cosmogonía que interpreta a Yahvé como autor de todo lo que le sucede –lo bueno y lo malo. La Pontificia Comisión Bíblica (1993) nos ayuda a entender la comprensión de Dios desde el Antiguo Testamento cuando afirma que “muchos estudios se han esforzado por llegar a una mejor comprensión de la imagen de Dios. El Dios de la Biblia no es la proyección de una mentalidad patriarcal. Él es Padre, pero es también el Dios de la ternura y del amor maternales.”

Se queja entonces por su propia condición --y la de Rut quien asume los dolores, las luchas y las necesidades de su suegra-madre al decidir vincularse a ella, su historia, su pueblo y su Dios—al pedir que la llamen Mara (amarga) pues el todopoderoso ha cambiado su destino. Interesantemente, la palabra traducida por Todopoderoso es אֱלֹהֵי שָׁדַי (Shaddai) que puede ser traducida entre los nombres más destacados por: “Dios de la montaña’ y una gran mayoría ‘Todopoderoso’. Un tercer significado es ‘Gran madre’ o ‘la del seno o de los senos’”

(Barrientos, p.9). Es como si Noemí se quejara de que la Gran Madre, con sus senos grandes no la hubiera nutrido o alimentado, no la hubiera sustentado. Posiblemente de ahí la designación especial de este nombre para Dios.

Pero Noemí no se queda en la queja. Junto con Rut se adentran en el pueblo, se muestran para ser reconocidas y empiezan a instalarse aunque las condiciones no parecieran las más favorables. Sin embargo como mujeres resilientes (es bueno recordar que el quejarse es un elemento importante de la resiliencia, pues permite exteriorizar aquello que desgarran las entrañas) deciden emprender el camino hacia la transformación de su condición de miseria, en esperanza y lucha.

Su queja no es un lamento de rabia hacia aquellos que ocasionaron su desdicha al tomar decisiones por ellas cuando dependían de los varones que las representaban en su cultura; es la que nace de la fuerza de sus entrañas y les permite sacudirse para seguir adelante. Noemí sale con su familia hacia Moab, con la ilusión de mejorar las condiciones familiares, pero retorna con las manos vacías y el corazón dolido; ha dejado enterrados en Moab sus principales amores: esposo y dos hijos. “El libro se inicia, pues, con la historia de una migración... Las guerras locales, y los desastres naturales [...], hacían que las personas se vieran en la necesidad de buscar refugio en los pueblos vecinos”. (Ramírez-Kidd, 2004).

Con su gemir se hacen visibles ante los demás, especialmente ante las mujeres, compañeras sororas, que siguen su caminar hasta el final, haciéndose presente en su dolor y luchas, incluso en la celebración última cuando ellas vencen la adversidad y cambian su historia.

Su lamento es entonces el primer paso de esta agencia hacia la reivindicación, pero no es suficiente para lograrla. Por tanto Noemí y Rut deciden usar los recursos existentes en el sistema religioso y político.



Conocer las leyes que las amparan y usarlas inteligentemente; de manera articulada

El siguiente recurso usado por estas mujeres son las leyes. Seguramente hicieron un significativo repaso de las leyes que Dios había dado a su pueblo y que están consignadas en la *Torah*. Por su condición de mujeres ellas no podían enseñarlas, lo cual no significa que no las conocieran. Inteligentemente, Noemí selecciona entre sus saberes tres leyes y las articula para lograr una redención –reivindicación—completa. Noemí enseña a Rut sobre esas normas. Rut está en edad y condición de aprendiz, que con su fuerza, capacidad decisoria y deseos por el bienestar de Noemí, absorbe con solidaridad y disposición todo cuanto su suegra-madre le enseña. Noemí comprende la necesidad de no escatimar esfuerzos para cambiar su destino y especialmente el destino de Rut quien ha venido a ampararse bajo el Dios de Noemí y no puede ser defraudada. Su amor y compasión por Rut la impulsan a recordar y asumir la lucha por sus derechos, amparadas en la ley.

La primera de las leyes es la de *santidad y justicia* a favor del pobre y el extranjero que tenía que ver con la posibilidad de ir al campo de un hacendado y recoger las espigas y el fruto que cayera en tierra para su sustento (Levítico 19:9-10), ésta es usada en primera instancia para lograr conseguir alimento, por lo que Rut se va al campo de Booz a recoger para su sustento y el de su suegra. Noemí llega de regreso como israelita, Rut es extranjera y viene como inmigrante; había decidido adherirse al pueblo de su suegra-madre. El término en hebreo usado para esta situación es *ger* aplicado a quien llegara como residente permanente; entonces bajo esta lógica se la integraba a Rut como extranjera que llegaba para quedarse. Por esta ley eran protegidas las personas extranjeras del abuso legal (Ex.22:20) y económico (Deut. 24; 14,17). Bedoya y Posada (2006) nos recuerdan cómo estas dos mujeres fueron entretejiendo su nuevo destino haciendo una especial selección de cada paso. Ellos afirman:

En las manos de Noemí pesa el problema de la obra, el escenario de fondo, el nudo y hasta la conclusión. Pero son las manos de Rut las que preparan la obra hacia un desenlace



adecuado, el del heroísmo. Lo uno y lo otro vuelven a hacer repensar el protagonismo de la una y la otra (p. 405).

La segunda ley es la del levirato (Deuteronomio 25:5-10) que ordena al varón pariente más cercano (cuñado, *levir*) casarse con la viuda para darle protección y mantener la memoria del fallecido. Noemí y Rut eran viudas, pero siendo Noemí una mujer vieja, su interés estaba en que Rut pudiera conseguir un esposo que la amparara, la protegiera, le asegurara estabilidad económica y social, a la vez que le diera a Noemí (a sus varones) una descendencia que garantizara su memoria en la historia.

La tercera ley es la del *go'el* (redentor) en Levítico 25:25, que mandaba a quien tenía posición de poder y dinero rescatar la vida, restaurar la libertad y recuperar la tierra del empobrecido o de la viuda. Noemí no podía recuperar su tierra, la que le pertenecía a ella y a su nuera Rut después de la muerte de sus esposos, por ser mujeres, y requería de un *go'el* que lo hiciera por ellas. Pero además Noemí quería asegurar el futuro de su hija-nuera Rut como ya se mencionó, por lo que pone como condición que quien compre el terreno —quien además lo administraría— debía casarse con su nuera, y estratégicamente, vincula una ley con la otra como si ésta no contuviera la anterior, para asegurar el futuro de su nuera-hija, y evitar cualquier riesgo de exclusión por ser originalmente moabita. De ahí la vinculación

de las leyes que cita el libro de unir la adquisición de la parcela con la mujer del difunto porque, en efecto, se trata de una ley más antigua que la del mismo levirato. Así, aparecen unidas dos leyes, típicas del derecho familiar, la del levirato y la del rescate. Porque, efectivamente, la mujer era considerada parte integrante de todos los bienes del marido y el levirato incluía ambas cosas, la obligación y el derecho de casarse con la cuñada y heredar las propiedades materiales a fin de salvar la descendencia del difunto. (Navarro, 1995, p.32).

Pero era necesario encontrar aliados, al menos uno, que pudiera ayudarles a cumplir su plan. Entra entonces en escena Booz, un hombre justo, poderoso, solitario y necesitado de reconocimiento y afecto; dedicado a sus proyectos productivos. Significativamente,



como una estrategia del escritor sagrado para lograr la atención de Booz sobre Rut, Noemí y Booz no se encuentra mientras se da la trama para lograr la reivindicación; su relación esta mediada directamente por Rut, quien va y viene orientada por ambos.

Incluir a quienes tienen sentido de justicia

Rut termina recogiendo espigas en el campo de Booz, quien no sólo cumple la ley de *santidad y justicia* sino que tiene la capacidad de reconocer las virtudes, el amor y la solidaridad de Rut. “La relación entre Booz y Ruth ilustra bien un patrón de relaciones...el encuentro de una persona que tiene como meta obtener de otro más poderoso un favor vital” (Ramírez-Kidd, 2004). En el caso de Noemí y Rut, la relación que establecen con Booz, directa e indirectamente va en búsqueda no sólo de favores vitales de parte de Booz sino de un ejercicio de redención de los derechos, con la firmeza del conocimiento de las leyes que las amparaban y la dulce estrategia de la persuasión, determinada por la astucia de los planes, pues la justicia no era un derecho sino una concesión, un favor del poderoso hacia el menos favorecido, por lo que había que lograrla desde estrategias personales y colectivas que no generaran violencias.

Rut comparte con Noemí sobre este hombre y su experiencia en su campo. Noemí le reconoce como su pariente cercano y quien pudiera asumir el cumplimiento de las dos leyes seleccionadas y puestas juntas de manera cuidadosa y medida. Ella además le sabe justo y generoso. Es decir, el *levir* y *goël* perfecto. Él es quien tiene el poder, un poder sobre, otorgado por su posición de varón, mayor, hacendado y empleador-amo. Pero este varón usa su poder con y para, de tal manera que puede cumplir con ambas responsabilidades y derechos explícitos en la ley. Los gestos hacia Rut expresados en el capítulo dos, dan razón de la forma como usa su poder.

Sin embargo, les era necesaria una estrategia para que a Booz no le quedara ninguna duda y pusiera en acción su poder a favor de estas dos mujeres a quienes la dinámica patriarcal pretende invisibilizar en su poder. Pero ellas, muy empoderadas y amparadas en Yahvé-Dios, dador de las leyes a su pueblo, logran justicia. Ciertas expresiones de



Booz hacen pensar en él como un hombre, que aunque rico, poderoso, prestigioso y bondadoso, tiene necesidad de ser reconocido, valorado y anhelado, y es justamente lo que Rut le hará sentir.

Como mujer sabia y conocedora de su contexto, de las posibilidades de conquista y de la belleza y juventud de Rut, con su dulzura, ternura y dedicación, y de la responsabilidad de Booz, con sus atribuciones como varón recto, Noemí continúa con su plan. Entonces, instruye a su nuera-hija sobre lo que podría hacer sin ser juzgada negativamente ni rechazada, para persuadirlo y comunicarle no sólo su necesidad de redención sino de las ventajas para Booz de hacerse a una esposa no sólo hermosa sino comprometida y fiel.

Usar sus encantos femeninos para entrar en el mundo de poder

Rut, hermosa, joven e inteligente, asume el plan ideado para quitar cualquier duda que Booz tenga respecto de tomarla como esposa y además redimir las tierras que les pertenecen a ellas. Rut comienza a hacer de Booz su aliado con su comportamiento en su campo, con su lenguaje corporal: “Cayó ella sobre su rostro, se postró en tierra y le dijo: ¿Cómo he hallado gracia a tus ojos para que te fijas en mí, que no soy más que una extranjera?” (Rut 2:10). Este gesto, como lo afirma Ramírez-Kidd, tiene una fuerte carga simbólica: expresa tanto la distancia social que hay entre ella y Booz, como su gratitud hacia él por su bondad. Ella, Rut, tiene características que podemos descubrir a partir de sus acciones: su decisión de ir con Noemí a Israel y de no regresar a Moab, expresada tan bellamente en 1:16; su iniciativa; es Rut quien pide a Noemí que la deje ir al campo a espigar (2:2); su solidaridad y consideración con su suegra-madre al guardar alimento para ella (3:18) y su disposición a participar en el plan concebido por Noemí, sin cuestionamientos, depositando plenamente su confianza en ella (3:1 ss). Booz ha escuchado muy bien en Belén sobre esta joven moabita y la reafirma reconociéndola en el diálogo que sostienen en el campo, así como en la era, mientras descansaba de la labor recolectora de la cosecha (caps. 2 y 3). En el capítulo dos, Noemí y Rut inician su gran estrategia, la cual culmina exitosamente con la promesa que Booz hace a Rut de redimirla, para



lo cual tendrá que negociar con el pariente más cercano, que además tiene otra perspectiva teológica de su rol de goël.

Rut es sin duda un personaje “catalizador”ⁱⁱⁱ que tiene como función obtener de personas más poderosas un hecho particular en su favor o en favor de otros u otras. Es el arte de la persuasión o de la astucia.

Acicalada, por consejo de su suegra-madre (3: 1-4); limpia, perfumada y con su mejor vestido, se acerca Rut al logro de sus propósitos. Probablemente Rut se quita su vestido de luto y se pone un traje de color, símbolo de sus anhelos por una nueva condición como mujer; un vestido de fiesta; no más tristeza, soledad, ni viudez; no más lecturas sociales de su condición por su vestimenta. Noemí, asume su rol de matriarca de su época, enviando a Rut a “casa” de quien puede tomarla como mujer. Rut se acerca muy discretamente a la era donde se encuentra descansando Booz después de la exitosa cosecha y de la gran celebración. Usa las posibilidades que le brinda el contexto para estar lo más cerca posible del hombre, hasta hacerlo estremecer (3:6-9). ¿Por qué este hombre se estremece? Aunque aparentemente tiene todo, probablemente le falta la cercanía, la ternura y la frescura de una mujer. A lo mejor, Booz, como todo ser humano requería de otro tipo de reconocimiento, que validara no su hacer y tener sino especialmente su ser. ¿Qué tocó Rut acostándose a los pies de Booz? Seguramente lo más profundo de este hombre, su corazón.

Rut, o su representante, es quien debe pedir la redención; diferente a muchas de nuestras tradiciones, es ella la que debe tomar la iniciativa, y así lo hace. Rut toma la punta del manto de Booz, una vez acostada a sus pies, y se cubre con él, indicando a Booz de manera muy discreta su decisión y necesidad de que él fuera su levir-goël. Booz estaba seguramente acostado con la cabeza hacia el grano, forma de protegerlo, y los pies hacia afuera. La respuesta de Booz, una vez se da cuenta de quien se ha acostado a su pies, es tal vez una de las más extrañas declaraciones de amor y aceptación: “El Señor te

iii Que logra ciertas reacciones como los elementos que desencadenan las reacciones químicas (ibíd. P 212)



bendiga, hija mía; tu segunda bondad ha sido mayor que la primera, pues no has ido en busca de algún joven, pobre o rico.”

En lugar de actuar como permitía la ley de Moisés, llevando a Booz ante los jueces, llamando a los ancianos de la ciudad para obligarle a cumplir su deber como goel, es decir, como pariente-redentor, Rut callada y discretamente le dio una oportunidad para rechazar o aceptar esa función. (<http://www.esuelabiblica.com/estudio-biblico.php?id=333>).

Rut le arranca a Booz la promesa de hacer todo lo posible por redimirla, y él le reconoce su valentía y justicia. De nuevo y como prueba de su generosidad y amor la envía con las manos llenas, como un anticipo de lo que sería su nueva vida. El uso de todas estas estrategias, el conocimiento de su historia, la articulación en la aplicación de las leyes y el escoger las personas adecuadas para ser aliadas llevaron a estas dos mujeres a agenciar su reivindicación, pero no sólo la suya sino la de su pueblo.

El autor sagrado nos presenta una sencilla y creativa historia que nos permite visionar nuevas formas de transformación de la realidad que no vienen de las élites políticas, económicas y religiosas, que tampoco proponen acciones violentas, sino de quienes son generalmente excluidos y que sufren las consecuencias de las injusticias de los sistemas, que usan tácticas pacíficas de persuasión, llenas de humildad contundente.

Transformar la tradición y abrir nuevos caminos para el futuro

Noemí, Rut y Booz, contra todo pronóstico del medio, lograron un cambio de paradigma: un par de viudas, una vieja y una joven, además extranjera, y un hombre mayor que no ha puesto su identidad en el dinero, ni usa su poder para oprimir, deciden apostarle a un nuevo modelo de relaciones de género donde él que ha sido llamado a proponer, ordenar y conquistar, se deja convencer, inclinándose ante la sabiduría, el amor, la entrega y sobre todo la justicia de dos mujeres invisibilizadas por el sistema patriarcal.



el libro de Rut es la narración de una historia en ambiente sereno y cotidiano en el que resalta la influencia que las mujeres y su mundo tienen en el curso de la historia. (p.37...Y si en Jueces hay líderes fuertes y valientes, en Rut se quiebra la afirmación masculina estereotípica: Booz es todo lo contrario. (Navarro, 1995, p.37).

Ellas y él dieron nuevos caminos para la reconstrucción de la identidad y añadieron una nueva condición genética para el Mesías, descendiente de una extranjera y ésta moabita. Su estilo y sabiduría abrieron también nuevos caminos de transformación de las crisis y los conflictos, a través de acciones generadoras de paz; un nuevo modelo para dos pueblos, Israel y Moab, que muchas veces entraron en confrontaciones.

Podemos concluir sobre este libro y el agenciamiento de las mujeres, y a través de la voz de Mercedes Navarro (1995) cuando asevera que

... tiene implícita nada más y nada menos que la teología de la creación y la promesa, un Dios creador y providente de la vida, que sigue multiplicando las generaciones de su pueblo. Y la teología de la redención y liberación, en especial por su cuidado de las viudas, de la extranjera, de las que no tienen medios y necesitan ayuda. Y ello sin necesidad de que medie la violencia, ni tenga lugar lo extraordinario, sino en medio de la cotidianidad en que normalmente se desenvuelven los seres humanos. (p.38).

Después de compartir estos cinco elementos de la agencia de las mujeres en búsqueda de su reivindicación, nos adentramos ahora en la cotidianidad de la vida de las mujeres y hombres de nuestra realidad concreta y a veces cruda. Presentamos, de manera entrelazada, la vida de Ana Bertilda, una mujer campesina, desplazada, caminando al lado de Noemí y Rut como una forma de leer el texto bíblico a la luz del contexto de nuestras mujeres en América Latina y Caribeña y muy particularmente de Colombia.



Caminos de Esperanza, una mirada contextualizada desde el Libro de Rut

Ana Bertilda con apenas cinco años está en su casa al lado de su mamá Matilde y su papá Luis, quienes esperan a su cuarto hijo, aparente motivo de felicidad que parece indicar que todo marcha muy bien. Un día su padre, quién sabe en medio de qué circunstancias o razones que jamás se podrán justificar, comienza a patear violentamente a su madre, iniciándose allí mismo un trágico “trabajo de parto”, y un hermoso varón nace enredado en su cordón umbilical, pero minutos después muere al lado de su madre sanguinolenta, quien lucha débilmente, entregando finalmente su vida.

Mientras esto acontece en una finca perdida en la llanura colombiana, como un prelude de lo que se está gestando en sus alrededores, la guerra de poder político, económico y social que afectará y resonará en cada vereda, pueblo y ciudad por más de sesenta años, haciendo eco a los corazones heridos y maltratados por la ignorancia, la violencia a la mujer, a los hijos y a la sociedad donde se vive. Ana Bertilda es desarraigada de su patria chica, dos años más tarde; pues, su padre considera que si la envía a Bogotá, no la expondrá a la violación, la violencia y el peligro que implica estar en el campo en una época donde la muerte es lo único que ronda.

La pequeña llega a Bogotá hacia el año 1944, con la familia a quien su padre la confió. Son tiempos donde se incuban formas tan diversas de violencia en muchos corazones. Ana Bertilda, desplazada de su terruño, no es consciente de lo que pasa, pues lo único que conoce es el sonido de los pájaros entre las ramas de los árboles, y el de las aves de corral en la mañana cuando el gallo canta y tiene que levantarse, bajar al “caño” a traer agua para el tinto y el caldo; luego llevar la cantina para ordeñar las vacas y traer la leche para preparar el café y la cuajada. Ana Bertilda y Noemí, están tristes, una por su mamá, la otra, por su esposo, ambas sienten que les falta el aire pero no saben por qué, caminan sin aparente esperanza, pero con la fuerza y la confianza de que aún hay calzadas en el desierto y ríos en la soledad.



Son dos mujeres tan distintas, la una inexperta, apenas una niña; la otra, Noemí, mayor, viuda, fuerte, fiel, dispuesta a asumir su destino, sabiendo que todo viene de Dios en quien espera incondicionalmente, pues a pesar de sentirse amargada (1:21), es competente para tomar decisiones. Las dos son capaces de entrever la vida en medio de la muerte. Ana Bertilda va creciendo en la ciudad, sus cuidadores reciben el dinero de su padre pero jamás se lo hacen saber, tampoco lo usan en su beneficio; simplemente, encontraron en ella, mano de obra gratis para los oficios del día y la ayuda en la crianza de sus propios niños. Por otro lado, Noemí, amargada pero sensible ante Dios su Señor, es capaz de escuchar en el destierro que en su pueblo son tiempos de cosecha, de amores, de celebración, de familia, y en medio de su desolación, inicia el camino para recuperar su destino, esta vez, sin su esposo y sin sus hijos, pero acompañada por dos mujeres, diferentes a ella, sí, pero iguales en circunstancias que caminan a su lado y a su ritmo. En medio del camino, una de ellas, Orfa, conminada por Noemí, pero también por el deseo de estar al lado de los suyos, besa, abraza e inicia el regreso hacia Moab, pues con su sensibilidad de mujer, se percibe en la certeza de una vida con sentido.

La otra, Rut, determinada, resuelve quedarse con su suegra para acompañarla hasta la misma muerte, acogándose a su pueblo y a su Dios, aflorando la profundidad de su alma en fidelidad y adhesión enmarcados en un amor que olvida todo por estar al lado de una anciana, su suegra que le ha modelado con su vida. Rut camina hacia lo desconocido, como extranjera en tierra extraña, comprometida, con valentía, se aferra con coraje a su futuro.

Ana Bertilda, en otra época, bajo otras circunstancias difíciles huye de la casa que le dio, de alguna manera cobijo, se pierde entre los parques de la capital, durmiendo un día aquí, otro allá, confundida entre las multitudes que vienen y van; es ahora una joven de 17 o 18 años sin identidad, sin familia, sin la preparación necesaria que le permita defenderse en la vida. No conoce a nadie, no sabe de economía, ni de política, menos de la guerra que los Nazis pelean contra los judíos, ni tampoco de la expropiación del Canal de Panamá por parte de los americanos, ni muchísimo menos que el



jefe guerrillero Guadalupe Salcedo ha puesto en jaque a las fuerzas militares en la región de los Llanos Orientales, y que quizá los pocos recuerdos que quedaban de su familia y de su tierra han sido borrados en medio de las balas, manchados con la sangre de los suyos. En los “de repente” de Dios, una mujer, algo mayor y desconocida, la invita a seguirla a su hogar, y ella sin más expectativa, callada y obediente la sigue, en su desolación sin pregunta alguna.

Las dos mujeres, después de recorrer un largo camino, por fin han llegado a Belén, hombres y mujeres las miran con sigilo, quizá sin reconocer a Noemí, y sin sospechar quien es la extranjera que le sigue; dirigen sus pisadas calladamente, como preámbulo hacia su nuevo rumbo.

Ana Bertilda comienza a aprender los oficios propios de una casa, también a hurtadillas a leer y a escribir y a subirse a las nubes para poder soñar; se reconoce frente al espejo, como una mujer joven, bonita, con la sabiduría que le ha dado la escuela de la vida, ávida de conocer el mundo. A sus 19 años ya, inicia su labor como taquillera en el teatro Aladino, ignorando que allí conocerá a su futuro esposo y padre de sus seis hijos. Noemí, aún con sus raíces de amargura, se recrimina y aflige al no poder entender cómo su esposo la desterró de su amada Belén por el temor a que le faltará el sustento de su familia en la tierra que lo producía. Está desencantada, ha perdido la confianza, como muchos colombianos, pero está a punto de descubrir que mientras haya vida hay sentido y que “morir” es crecer y madurar para comenzar de nuevo. Noemí y Rut se adentran en la tierra del pan “al comienzo de la siega de la cebada”, llegan a esta comunidad agraria en el mediterráneo que bulle en medio de la algarabía, y donde a Rut como Ana Bertilda, se le ocurre que puede obtener el permiso de Noemí, para ir a espigar detrás de las otras mujeres y hombres, los rebuscos que queden a la vera del camino, encontrando así el sustento que establece en medio del desasosiego la paz de su justicia, colmada de amor y libertad de un Padre que se compadece de sus hijas.

Ana Bertilda, aparentemente sin origen, ni familia, ignora que su padre y hermanos han prosperado grandemente, a pesar de la guerra llanera y que José ha venido a la ciudad y anda preguntando por ella. Al casarse, Ana Bertilda ignoraba que al lado de la familia de su esposo,



aprendería la hipocresía de los abolengos y la alcurnia, de aquellas familias que aunque lo habían perdido todo, se mantenían arraigadas a una herencia española sin sentido. Despreciada, violentada por su propio esposo, y con seis hijos, emprende nuevamente un éxodo que la lleva a recorrer caminos insospechados en su agonía. Sus hijas e hijos comienzan a crecer, y ella decide hacer de sus hijas, mujeres de tremendo desafío.

Rut sin saberlo llega al campo de un pariente cercano a su difunto marido, quien la descubre --ella se distingue de las otras mujeres de su campo-- e indaga interesado, siendo informado de su procedencia moabita, pero también de sus actos de misericordia y consuelo para la viuda; e igualmente, de su diligencia al recoger la dorada espiga olvidada en medio del campo. Convencido Booz de su humilde, sencillo y desinteresado estado, la convida a permanecer y beber al lado de los suyos, concediéndole un lugar en medio del pueblo, a la mujer extranjera, a la desconocida que sólo con sus hechos se ha ganado su silenciosa admiración. Y, oh sorpresa eterna para Noemí, Dios se le revela para hacerle ver que aún en su vejez cuidará de ella (Salmo 71), y además, le concede la sabiduría para que sepa que pueden ser redimidas.

Noemí, sutilmente, con sabiduría y conocimiento, aconseja a Rut a seguir a Booz en su era, bajo el supuesto de no ser molestada en otros campos por ser desconocida, pero detrás de ello, esta sabia mujer, ha comenzado a fraguar el rescate de ellas dos como mujeres desprotegidas. Noemí se encarga de iniciar todo un plan que finalizará con la boda de Rut y de Booz. Ha recobrado la confianza, ahora está segura que todo saldrá bien, y que sólo tiene que esperar. Aún, cuando aparece otro pariente que las puede redimir, deja que sea Booz mismo, quien resuelva el problema. Es tanta la certeza de Noemí, su comprensión de los hechos, su paciencia y diligencia, que hace que todo funcione. Ella sabe cómo aconsejar a Rut en su proceder “Arréglate, ponte los mejores vestidos y vete a la era. No dejes que te vea. Cuando se haya acostado, fíjate bien donde duerme, luego vas, destapas sus pies y te acuestas”. De la misma manera instruye a Rut para que una vez preguntada, se identifique ante Booz: “Soy Rut, cúbreme con tu manto porque tienes derecho al rescate”.



Ana Bertilda es hallada por su hermano José, y vuelta a su tierra, ahora con sus seis hijos, puede abrazar a su anciano padre, conocer a sus cuñadas y sobrinos, e iniciar una vida de familia que, aun en el presente la ha llenado de dicha. Sus hijas y sus hijos ya crecidos, le han traído sus nietas y sus nietos, y siguen transitando por sus múltiples destinos. Ella, ahora pensionada, permanece tranquila, porque sabe que Cristo la ha redimido; ya no está triste, pero sí confiada porque Dios mismo ha extendido su manto sobre ella, con sus misericordias que son nuevas cada mañana, a sus 78 años se encuentra asida de su mano hasta el día que él decida llevarla hasta su presencia. Noemí mantiene su fe en el Dios de sus antepasados. Booz decide presentarse ante el otro pariente, él que tiene derecho a redimirlas; pero le antepone, con gran tino y sabiduría, la condición que debe cumplir, le hace saber que si redime a las dos mujeres, debe desposarse con la extranjera, moabita que acompañó a Noemí y que continúa a su lado. Por supuesto, el hombre desdeña esta posibilidad y le abre a Booz la oportunidad de presentarle su calzado ante testigos que certifiquen que él “adquiere todas las posesiones de Elimélec, Kilión y Majlón de manos de Noemí, y de que adquiere como esposa a Rut, la moabita”.

Es un momento sublime, pues, los tres ignoran por completo que Dios es el verdadero protagonista de esta historia, ya había trazado su plan divino, para que de una mujer extranjera, que un día decidió emprender un camino de esperanza, vendría el redentor que hoy nos invita a perdonar y olvidar, para que juntos construyamos caminos de paz y reconciliación que ya fueron trazados por él mismo en su camino hacia el calvario. El sufrimiento, el amor y la restauración nos permitirán como colombianos sobreponernos, aprendiendo a confiar en Dios como el cuidador de nuestras vidas si perseveramos en ello, bajo la mirada amorosa de nuestro Creador.

Dios es incomprensible con sus altos caminos que traza y que no se alcanzan a vislumbrar “judío y gentil son complementarios entre sí en el plan divino por el que todos reciben la bendición de Jehová, y justicia del Dios de su salvación” (Smith, 1990). Las dos mujeres lo desconocían, pero Rut estaba fija en el propósito divino al caminar en plena comunión con Noemí hacia la casa del pan. Elimélec (Mi Dios



es Rey), decidió salir de la protección de Dios y se dirigió a buscar respuestas en Moab donde los paganos rendían culto a Quemos el dios del fuego, allí su esposa encuentra raíces de amargura al quedar viuda, e igualmente ve morir y enterrar, su esperanza, sus dos hijos. Noemí ha perdido la fuerza, pero regresar a Belén, y por medio del valor y determinación de Rut, se encuentran con Booz que significa fuerza, usado por Dios para traer evidencia de Su gracia, recibida con la gratitud de un corazón pleno de libertad que no retiene nada para sí y que se sabe redimida al guardar la fe y la obediencia por encima de su debilidad, termina creyendo y haciendo la parte que le correspondía. Dios caminará de igual modo en medio de cada colombiano que quiera trabajar por la paz y la reconciliación pero no hará lo que cada uno tiene que hacer.

Finalmente, Dios resarce más allá de todo lo imaginado. Las palabras de las mujeres que se acercan a Noemí expresan el amor de Dios para todos y todas, propios o extranjeros, para los desposeídos, se habla acerca de Rut, para significar que su suegra, la quiere y es para ella mejor que siete hijos, pues es a través de esta mujer, que Dios decidió bendecir sobremanera a Noemí y en ella a toda la humanidad.

Conclusión

Es necesario hacer una reflexión crítica sobre el tema de género, observar las relaciones de poder que se ejercen entre géneros atribuidos por la cultura, la sociedad, la religión entre otros. La perspectiva de género busca que hombres y mujeres se relacionen sin atribuciones impuestas como lo hemos mencionado anteriormente.

Descubrir en estas líneas, como Dios siempre está en medio de la cotidianidad para aquellos que aman sus mandatos y buscan la paz, sobre todo en la relación fraternas y sororas dentro de las familias, que es el lugar donde finalmente se forjan y aprenden profundas lecciones para la construcción de una vida social equitativa, donde a pesar de las pérdidas se construye sobre el amor, la fe y la lealtad, nos invita a edificar una sociedad más justa para el disfrute de la mujer y el hombre sin distinciones que dañen sino con cimientos que labren nuevas sociedades.



Percibir en el relato de Rut al Dios Inmanente, pero también al Trascendente; al que se acerca a su pueblo, por su puro amor en medio de la tristeza y la amargura, con el único fin de trazarle caminos de esperanza, invita a la mujer y al hombre a validar su fe, su confianza y a decirle que le extienda el manto de su voluntad. Dios en su omnipotencia se revela en la historia de cada vida en medio de la cotidianidad, de la violencia, de la injusticia, de los propios y de los extranjeros. Dios siempre se presenta como el proveedor en medio de las circunstancias más adversas de la vida, dándole sentido a aquello que aparentemente no lo tiene, para cumplir en cada una y en cada uno su destino. Dios sigue siendo el Señor de la historia, el verdadero protagonista que hace que los hechos acontezcan. Fue Dios mismo quien se hizo propicio a Rut, para que concibiera y diera a luz un niño, esperanza para su pueblo y continuador de la casa del esposo de Noemí, para que sus nombres y los de cada violentado en Colombia y en el mundo, no caigan en el olvido.

Dios actúa en medio del conflicto para afirmar en cada una y en cada uno caminos de fe como preámbulo para trazar caminos de paz, superando por mucho, cualquier expectativa que se forje acerca del futuro. Cada mujer, debe tener la plena certeza, que sin importar si es anciana o joven, si se encuentra triste o alegre, está llamada a cumplir un papel relevante de parte de Dios, pero, para ello debe reconocerse en todo su valor y saberse lista para entregar bendición a su familia, comunidad, nación y tierra entera. La mujer está siendo urgida a ser actora que guarda caminos de esperanza que construye futuros relevantes, donde todas y todos nos encontraremos para forjar unidad y paz, jamás antes vistos.



Referencias

- Barrientos, I. (S/f). Tesis: Eres quien puede redimir, una lectura latinoamericana del libro de Rut Desde género.
- Lopes, M. (2005/3). El Libro de Rut. Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana, RIBLA, volumen (52), pp. 69-77
- Marguerat, D., Wénin, A. y Escaffre, B. (2005). En torno a los relatos bíblicos. Estella, Navarra: Editorial Verbo Divino.
- Mesters, C. (1989), Rut. Una historia de la Biblia. Bogotá D.E., Colombia: Ediciones Paulinas.
- Navarra, M. (1995). Guía espiritual del Antiguo Testamento. Los libros de Josué, Jueces y Rut. Madrid: Editorial Herder.
- Navia, C. (1998). El Dios que nos revelan las mujeres. Fundación el Libro Total. <http://www.ellibrototal.com/>
- Pontificia Comisión Bíblica. (1993). La interpretación de la Biblia en la Iglesia. Estella, Navarra, Editorial Verbo Divino.
- Ramírez-Kidd, José Enrique. El libro de Rut, ternura de Dios frente al dolor humano. San José: SEBILA. 2004.
- Ska, J., Sonnet, J. y Wénin, A. (2001). Análisis narrativo de relatos del Antiguo Testamento. Estella, Navarra: Editorial Verbo Divino.

Lenguaje y epistemología en teología

Una reflexión desde
el paradigma interpretativo

ROBERTO CAICEDO¹³

Recibido: octubre 23 de 2016 / Aprobado: noviembre 10 de 2016

Resumen

El presente artículo busca dar algunas pautas epistemológicas a partir del análisis del papel del lenguaje en las ciencias humanas como en la teología, en relación con la construcción del conocimiento e interpretación de la realidad. Para ello se parte de una breve discusión sobre el concepto de paradigma, y desde allí plantear la necesidad de un paradigma de carácter más interpretativo, que ayude a aproximarnos a los desafíos propios de la investigación en teología.

Este paradigma que surge del lenguaje y de la teología como ciencia interpretativa permite, en primer lugar, entender la presencia diversa de los sistemas dogmáticos en la teología y, en segundo lugar, plantear un criterio para el discernimiento teológico de la realidad en la investigación, campo en el cual habrá que seguir ahondando

13 Candidato a Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de Costa Rica, Magister en Teología y licenciado en Ciencias Bíblicas, pastor Menonita, profesor de Biblia y Teología en la UNIBAUTISTA. El artículo es de profundización y parte del curso de epistemología del doctorado.



dado los desafíos presentes de la complejidad de la realidad y la interpretación de la misma. En este sentido, se termina ubicando al sujeto y el lenguaje en el centro del conocimiento teológico y en la construcción de los sistemas dogmáticos, como manifestación concreta del mismo.

Palabras claves: lenguaje, epistemología, sistemas dogmáticos, paradigma interpretativo como metaparadigma, sujeto social.

Abstract

The present article seeks to provide epistemological guidelines based on an analysis of the role of language in human sciences such as theology, in relation to the construction of knowledge and the interpretation of reality. The study begins with a brief discussion concerning the concept of paradigm, followed by a proposal for a paradigm of a more interpretive nature, which will aid in theological research challenges.

First of all, as an interpretive science, this paradigm that emerges from language and theology, allows us to understand the diverse nature of dogmatic systems in theology. Secondly, it allows us to propose a criterion for the theological discernment of reality in research. It is necessary to deepen our understanding of this area of study given the complex challenges of reality and its interpretation. The study concludes by placing subject and language at the center of theological knowledge and the construction of dogmatic systems, as a concrete manifestation.

Key words: language, epistemology, dogmatic systems, interpretative paradigm as meta-paradigm, social subject.



Introducción

La discusión alrededor de la importancia del lenguaje en teología y de constituir una propuesta paradigmática que proporcione elementos epistemológicos acordes con las necesidades planteadas por la investigación en teología, es el tema principal del presente trabajo. Se trata tanto de la necesidad como de la posibilidad de articular diferentes paradigmas¹⁴ a la hora de acercarnos a un tema particular en teología.

Partimos de la premisa que la comprensión y la investigación en teología, como en cualquier otro campo de las ciencias humanas, se enmarca en paradigmas más amplios que el de su propio quehacer, aunque después se concrete en sus propias categorías y métodos. Se pretende entonces hacer una propuesta que sirva para futuras discusiones en torno a la investigación en teología, en el marco de una comprensión compleja de la realidad. En primer lugar, se hará una reflexión sobre la cuestión del lenguaje y los paradigmas en las ciencias humanas, dentro de las cuales consideramos a la teología. Posteriormente, plantaremos la opción de considerar los “sistemas dogmáticos”, propios del conocimiento y la investigación en teología, como sistemas abiertos y complejos. Aquí surge la cuestión de si es necesario formular un metaparadigma¹⁵ para acercarnos adecuadamente a dichos sistemas dogmáticos. Desde allí entonces se asume la cuestión de la complejidad propia de los sistemas dogmáticos y la formulación de dicho paradigma a partir de la consideración del lenguaje y del sujeto participante en la construcción de lo que vamos a llamar el “paradigma interpretativo”. Finalmente, dejamos una propuesta de

14 El término paradigma tiene su complejidad, fue popularizado por Thomas Kuhn es su trabajo sobre las revoluciones científicas. En él se propone que los paradigmas son el resultado del desarrollo social de las ciencias y no sólo del desarrollo conceptual. “Desde el punto de vista de Kuhn (el Paradigma) es el estudio de las *soluciones a problemas concretos*. Tales soluciones también proveen guías para la investigación. De manera que, la acepción de paradigma en tanto *solución ejemplar (a problemas concretos)* que produce acuerdo, es la que parece ser más coherente con el desarrollo del pensamiento kuhniano y que es la de mayor acepción entre los comentaristas autorizados de Kuhn”. (Citado en Cordero, 2008, p.29. Subrayado nuestro).

15 Es uno de los tipos de paradigma planteados por Kuhn, que “se refiere a conjuntos de creencias, un nuevo modo de ver” (Cordero, 2008:27) la realidad e interpretarla.



cómo contribuye dicho paradigma en el campo teológico, pensando principalmente en la investigación dentro del mismo.

El problema del lenguaje en las ciencias humanas y la teología

El problema del lenguaje en teología, como en las ciencias humanas, forma parte de lo que se reconoce como “obstáculos epistemológicos” para el desarrollo del conocimiento. Al respecto señala Minor E. Salas (2006, p.55ss) los siguientes tres obstáculos relacionados con el lenguaje y el conocimiento:

- La inconmensurabilidad entre diferentes paradigmas
- El principio de relatividad lingüística
- La creación de sistemas cerrados o autopoieticos

No resolver estos obstáculos, o por lo menos no reflexionarlos, implica claudicar frente a la tarea de una cooperación teórica entre las ciencias humanas y sociales o caer en una “impostura intelectual”, como lo plantea el autor mencionado. Hoy nos enfrentamos al surgimiento de nuevos “paradigmas” que abren una serie de posibilidades para la investigación y el aporte de las ciencias humanas. Pero la emergencia de éstos se puede ver entorpecida a la hora de plantear un diálogo entre ellos con el fin de sacar mayor provecho a sus aportes. Es necesario pues tomar en serio los desafíos que plantean, en términos de los diferentes acercamientos en la investigación, y las preguntas que surgen de dichos paradigmas emergentes en las ciencias como en la teología.

Uno de estos desafíos tiene que ver con la pertinencia del lenguaje para las ciencias humanas y la teología. El lenguaje nos permite comprender, interpretar y darle forma a la realidad, aunque no contenga toda la comprensión posible de la realidad sí “permite considerar conjuntamente los episodios diferentes de la realidad” (Wagensberg, 2007, p.46), acto fundamental en el proceso de conocimiento, aunque no agota la “complejidad perceptible”. El



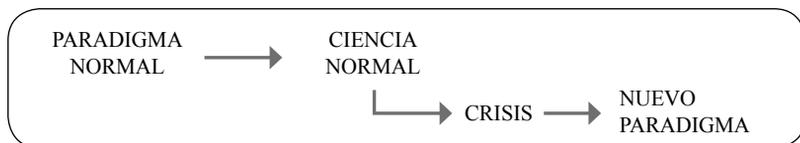
lenguaje es fundamental entonces en el proceso de adquisición de nuevo conocimiento en cualquiera de las ciencias humanas así como también para darle forma a ese conocimiento e interactuar con la realidad. Wagensberg (2007) reconoce que cuanto más turbulento y caótico es el pensamiento es más difícil “dominarlo” con el lenguaje, esto es parte de la complejidad del proceso de conocer y puede llegar a ser desesperante para el que quiere asumirlo, pero “cuanto más dura sea la batalla del lenguaje para dominar el pensamiento, más dulce es la victoria de comprender” (p.68).

El lenguaje se constituye en el puente entre la realidad y su comprensión, pero también entre las diferentes formas de entender la misma; es decir, entre los paradigmas que la interpretan. En este sentido en la teología, que busca una comprensión particular de la realidad, se usa el lenguaje como puente de comprensión y comunicación de su mensaje. De hecho la Palabra, léase lenguaje, constituye el comienzo de lo creado conforme al mismo mito de la creación en Génesis.

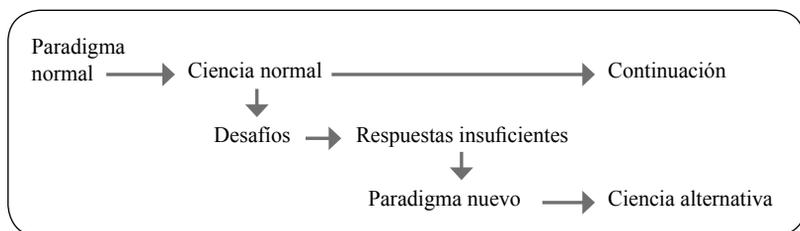
Debemos comenzar esta discusión con el tema mismo de los paradigmas en las ciencias y específicamente en las ciencias humanas. Para Kuhn el desarrollo científico tenía que ver con dos posibles caminos. El primero se daba en términos de lo que él llamó la “ciencia normal”, es decir, la acumulación de conocimiento basada en las “realizaciones que alguna comunidad científica particular reconoce, durante cierto tiempo, como fundamento de su práctica” (Briones, 1996, p.81). El segundo, con el salto de un “paradigma” dado dentro de la “ciencia normal a otro paradigma científico que toma su lugar; en sus términos una “revolución científica”. “Las revoluciones científicas se consideran aquí como aquellos episodios de desarrollo no acumulativo en que un antiguo paradigma es remplazado completamente o en parte por otro nuevo e incompatible” (Briones, 1996, p.82. Subrayado nuestro).

Los elementos resaltados muestran que desde esta perspectiva debe haber un “salto”, una ruptura epistemológica entre los llamados paradigmas para que haya una “revolución científica”; más esta perspectiva se plantea como algo lineal. Podríamos graficarlo de la siguiente manera:





Pero esta visión deja de lado una posibilidad, planteada por el mismo Kuhn, que el nuevo paradigma sólo reemplaza en parte al anterior; significa que estos, los paradigmas, pueden seguir existiendo juntos. La linealidad planteada no se presenta regularmente, lo que hoy constatamos es la coexistencia de diversos paradigmas, nuevos paradigmas que no necesariamente reemplazan totalmente a otros. Gráficamente sería así:



En esta perspectiva los dos paradigmas continúan coexistiendo y proponiendo respuestas diferentes frente a los nuevos desafíos planteados al paradigma normal. Existe la posibilidad de mantener una colaboración entre los dos, de romper o de ceder frente a un nuevo paradigma que les reemplace a los dos. Kuhn planteaba entonces la “incomensurabilidad” entre los paradigmas como un punto de partida para las revoluciones científicas. Esto implicaba que las “teorías de cualquiera de ellos no pueden traducirse al otro utilizando los términos de las teorías que forman el paradigma anterior” (Briones, 1996, p.83). En un primer sentido, el término para Kuhn significó que entre dos teorías “no hay ningún lenguaje, neutral o de cualquier otro tipo, al que ambas teorías, concebidas como conjuntos de enunciados, puedan traducirse sin resto o pérdida” (Kuhn, 1994, p.99).

A esto le llamó “incomensurabilidad local” y se planteó como una cuestión de lenguaje y significado. Sin embargo, el asunto no se limita a esta forma de incomensurabilidad, ésta tiene que ver con el

hecho de “que los significados son productos históricos, y cambian inevitablemente en el transcurso del tiempo cuando cambian las demandas sobre los términos que los poseen” (Kuhn, 1994:100-101), lo cual puede suceder aún dentro de un mismo paradigma científico, dentro de una misma disciplina como la teología. Aquí se requiere una interpretación, a juicio de Kuhn, y no tan sólo una traducción de términos. Esto hace de la tarea investigativa algo más complejo y permite la posibilidad de una búsqueda conjunta entre diversas teorías y paradigmas dentro de la misma disciplina o entre varias.

Retomando lo expresado antes, en cuanto a los obstáculos epistemológicos, el tema de la inconmensurabilidad debe pasar, a juicio de Minor Salas (2006), de su primer sentido estructural, o llamado ontológico, a uno de nivel más de tipo semántico (pp.58-59). Entonces, la inconmensurabilidad implica que no hay un “lenguaje común” entre las teorías o paradigmas contrastados, lo cual imposibilita la traducción de términos entre uno y otro, aún en el campo de la teología. El problema ahora se plantea como de “intraducibilidad” entre ambos, como la imposibilidad de tener “referentes” comparables y traducibles entre los diversos paradigmas. Esto a su vez está relacionado con el hecho de que las diferentes ciencias van construyendo un lenguaje propio, un discurso autopoietico, en suma un sistema cerrado, el cual se constituye en un obstáculo para la construcción de conocimiento más amplio de la realidad.

Por lo tanto, el problema epistemológico no sólo se debe plantear como la necesidad de “superar las barreras lingüísticas (o “gramaticales”) que dominan cada uno de los ámbitos referidos sino poder superar el fenómeno de la “autopoiesis” (Salas, 2006, p.58-59) presente en las diferentes disciplinas y paradigmas científicos. A juicio del autor ya citado esto tiene que ver con la presunción de que “los sistemas...constituyen estructuras *estables* de organización” (Salas, 2006, p.67), incluyendo los “sistemas dogmáticos”¹⁶ propuestos en el discurso teológico en los diferentes paradigmas.

16 Partimos de la idea de que todo discurso teológico propone un sistema dogmático, es decir, un conjunto de “creencias” teológicas que conforman su corpus y en este sentido en un paradigma teológico e interpretativo de la realidad.



Lo anterior implica entonces preguntarnos si únicamente hay que referirse a lo “teológico” para entender la teología, desconociendo así su carácter ideológico y social. Es necesario reconocer el uso de otros elementos, ajenos a la teología, en momentos críticos de la historia y la construcción de los principales paradigmas en la teología, en donde se han integrado aspectos culturales, políticos y económicos al discurso. En la conformación histórica de los “sistemas dogmáticos”, regularmente se plantean paradigmas dominantes y cerrados, y no como sistemas “abiertos y complejos”, lo cual podría ayudar más para avanzar en una comprensión adecuada de la realidad que le rodea y de su complejidad. Esa realidad, como expresión compleja, también requiere una respuesta compleja de parte de la teología; esto no significa no-inteligible sino más bien que tenga en cuenta las diferentes aristas que la componen. Por lo tanto, es necesario plantearnos la posibilidad de llegar a sistemas dogmáticos de carácter más interpretativos, en la teología, como sistemas complejos y abiertos, y no cerrados y simplificados. En esto pensaremos ahora.

Los “sistemas dogmáticos” como sistemas abiertos y complejos

Un sistema tendría, según Wallerstein (2004, p.249ss) tres características definitorias: autonomía relativa de sus procesos internos, límites temporales y límites espaciales. En este sentido un sistema dogmático, “debe representar una red integrada de procesos... (Principalmente lingüísticos y sociales) cuya totalidad mantiene unido al sistema” (2004, p.250. Agregado nuestro). Pero mientras que un sistema histórico, por ejemplo, podría organizarse a partir de los acontecimientos, el sistema dogmático lo haría a partir de los problemas o cuestiones teológicas expresadas en los mismos.

Ahora, los sistemas dogmáticos son ideológicos y a su vez sociológicos, pues obedecen a situaciones sociales que determinan las cuestiones teológicas planteadas. Lo importante de entender es que dichos sistemas son complejos en la medida de la dificultad de su “predictibilidad”. En principio, el comportamiento de un sistema puede ser predecible conforme a las “reglas de funcionamiento”, esto



es también una característica de lo que llamamos sistema (Wallerstein, 2004, p.254); hay fenómenos en él que pueden ser “mensurables, predecibles y estructurados” (Wallerstein, 2004, p.256); pero en la medida que se complejiza el sistema, esto es más difícil y los resultados pueden ser indeterminados y no predecibles. En el terreno de la teología, implicaría que un dogma dado en determinado sistema no satisface a la totalidad de la comunidad teológica en todo lugar y por lo tanto surge una propuesta dogmática diferente; como por ejemplo, lo que sucede con el concepto de Dios como Trinidad y los diferentes quiebres que ha tenido en la historia.

Aquí cabe la pregunta: ¿La falta de predictibilidad es cuestión del paradigma con el cual se está observando el sistema o es algo que viene del sistema mismo? La cuestión no es fácil de resolver y en un momento dado puede ser que la respuesta incluya las dos posibilidades. De todos modos, son momentos en que los sistemas dogmáticos necesitan y exigen nuevos paradigmas que les interpreten pero, a su vez, todo paradigma debe ser consciente de su limitación frente a la realidad que siempre le sobrepasará y extralimitará.

También se puede incluir otra cuestión: ¿Exigen los sistemas dogmáticos el concurso de diversos paradigmas interpretativos? El asunto parece ser más obvia que la anterior; sin embargo, la respuesta afirmativa a esta inquietud nos lleva a lo ya planteado acerca de los obstáculos presentes entre los diversos paradigmas interpretativos para lograr un acercamiento en conjunto a la realidad.

Y hay un tercer interrogante: ¿Será entonces necesario formular un *metaparadigma* para poder acercarnos en forma adecuada a los sistemas dogmáticos como sistemas abiertos y complejos? La idea puede tener tanto sus adeptos como sus detractores. O, ¿Sería mejor pensar en la opción de “des-complejizar” dichos sistemas de tal forma que puedan ser asumidos bajo un solo paradigma y cerrarse en su propio discurso (autopoiesis)? Tal vez esta es la opción que generalmente se ha tomado en la historia de la teología con sus concebidos problemas, aciertos y fracasos. Con estas cuestiones en mente veamos cómo plantear una perspectiva en lo teológico.



Enfrentando la opción de la complejidad de los sistemas dogmáticos

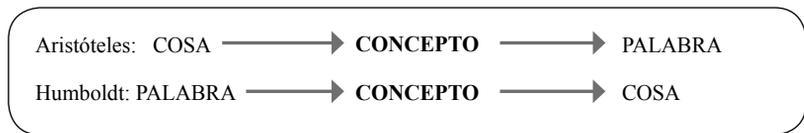
La cuestión es luchar con la complejidad de los sistemas dogmáticos y buscar lo que podría ser un metaparadigma que nos ayude a articular los diversos acercamientos y lenguajes que asumimos para así entenderlos. Esta tarea se antoja necesaria y no fácil. A su vez, este metaparadigma se constituye en un criterio de selección frente a los posibles paradigmas que asumiríamos al acercarnos a la comprensión y estudio de los sistemas dogmáticos en nuestro contexto. ¿Cómo asumir y arrancar esta tarea?

Lo primero a lo que se enfrenta esta búsqueda es a una de las consecuencias del tema de la inconmensurabilidad ya planteada, una consecuencia radical: “el fin de los metarrelatos”, según Lyotard y otros filósofos postmodernos (Rojas, 2006:69). No se trata entonces de postular una especie de un nuevo “metarrelato teológico”, sino más bien de un método que nos permita dialogar entre diversos paradigmas teológicos y sistemas dogmáticos y que sea aplicable a un acercamiento teológico a la complejidad de la realidad social que nos rodea. Esta posibilidad se encuentra, por lo menos en forma inicial, en la tradición interpretativa en las ciencias humanas, que de alguna forma se une al llamado “giro lingüístico” en filosofía. Para comprender éste giro, nos dice Carlos Rojas (2006), es necesario entender que se contrapone a la idea tradicional griega de que “el lenguaje no es sino el revestimiento externo de la idea”, un “suplemento”, una “mera expresión del pensamiento” (p.68).

Algunos de sus proponentes ven en Hamann, místico del s. XVIII, uno de sus antecesores. Para este místico la razón y el lenguaje están en relación estrecha, “la razón no es sino el lenguaje en acción. No tenemos más criterio y órgano de la razón que el lenguaje” (Citado en Rojas, 2006, p.75). Sus intuiciones sirven de base para un desarrollo posterior del tema. Herder, contemporáneo a Hamann, planteó el papel activo del lenguaje en la formación del pensamiento, las concepciones del mundo y la cultura. Este autor decía: “Al dato natural de la percepción ya no se contrapone un *sistema artificial* de signos, sino que la percepción misma en virtud de su carácter espiritual entraña ya

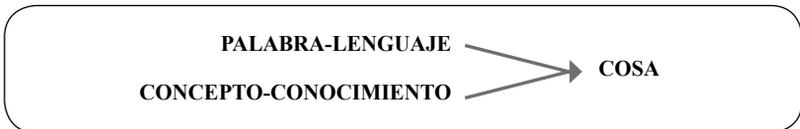
un factor formal que, completamente desarrollado, se manifiesta en la forma de la **palabra y el lenguaje**” (Citado en Rojas, 2006, pp.76-77, énfasis nuestro).

En la filosofía Aristotélica, el conocimiento se enmarcaba en un proceso que partía de la “cosa” a la percepción, de ésta a la imaginación y concluía en la palabra como expresión externa de la idea. Con el giro lingüístico, como lo expresó Wilhelm von Humboldt, el proceso se planteó a la inversa: “de la palabra al concepto y del concepto a la cosa” (Rojas, 2006, p.79). El concepto o conceptualización queda así, pues, determinado por el lenguaje del sujeto que conoce; de esta manera se puso en cuestión el tema de la universalidad o los universales presentes en la tradición Aristotélica. Así lo resume el siguiente gráfico:



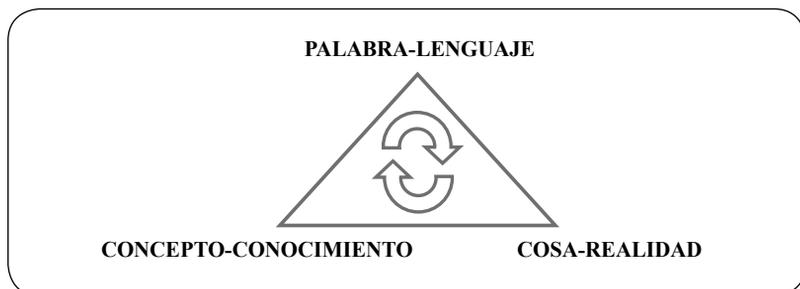
Se puede notar que en ambos acercamientos, aunque inversos, el concepto es mediador entre la cosa y la palabra. Hay una posibilidad diferente, ya explorada por Ockmann en el Medioevo, en donde tanto los conceptos --léase conocimiento-- como las palabras --léase lenguaje-- son igualmente convencionales frente a la cosa o realidad. “La gramática crea los conceptos con los cuales crea el “orden del discurso” y domina así el caos del devenir” (Rojas, 2006: 80).

Gráficamente sería:



La cuestión que no quedó clara, en ese momento, es la relación entre palabra-lenguaje y concepto-conocimiento. Palabra y concepto, lenguaje y conocimiento se necesitan, aunque esta necesidad puede y ha sido entendida de diversas formas, se construyen mutuamente

en su interacción con la realidad que a su vez les influye. Podríamos así intentar una relación triangular y dialéctica de la siguiente forma:



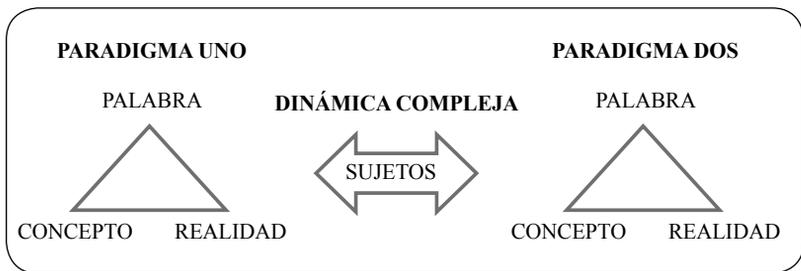
Lo que dinamiza esta relación, por demás circulante, es diverso, y depende entonces del enfoque o paradigma que se asuma en el área específica del conocimiento. Quiero proponer aquí, como elemento articulador de esta dinámica al SUJETO SOCIAL. En nuestro Continente, este tema ha sido fundamental en los últimos años, en las ciencias humanas como en la teología, y de gran aporte a la realidad tan difícil y compleja que enfrentamos. No es aquí el lugar de ahondar tanto en el tema sino de dejarlo planteado para desarrollar en investigaciones a nivel grupal e individual. Se puede decir, por ahora, que este elemento es constitutivo de un nuevo paradigma interpretativo, o mejor metaparadigma.

Se debe aquí apelar a una idea de sujeto-proceso más que una idea extática y dada en forma ontológica. “Al pensar el sujeto y sus formas de expresión en términos dinámicos, quizá sea posible rescatar las potencialidades del sujeto y de su subjetividad al interior de sus condicionamientos históricos” (Zemelman, 2010, p.41). Dos aspectos centrales en este deseo: lo dinámico del sujeto y el condicionamiento histórico del mismo.

Existe una “construcción del sujeto” como parte de una construcción social mayor. Hay una relación en lo que hemos dicho acerca de los sistemas dogmáticos y el sujeto que lo constituye, que no siempre es tan clara. Los sistemas dogmáticos se construyen a partir de sujetos sociales quienes comparten dentro del paradigma interpretativo algún tipo de relación, de complementación y a veces

en contradicción. Agreguemos aquí que estos sistemas se constituyen bajo dos características fundamentales: dinamismo y heterogeneidad. Características que surgen de los sujetos que los constituyen. Al hablar de los problemas a que se enfrentan las ciencias hoy en torno al tema del sujeto, Zemelman (2010) menciona estas dos características que a su vez se establecen en desafíos propios del tema. El sujeto y los sistemas están en movimiento, por lo que nuestro acercamiento a su conocimiento debe considerar tal movimiento. Por lo tanto el paradigma con que nos acercamos debe dar cuenta de ello. Esto hace más complejo, como ya lo mencionamos, su conocimiento.

Pero volvamos a la tarea planteada inicialmente. Teniendo en cuenta lo anterior, nuestro metaparadigma debe entonces relacionar los diferentes acercamientos a la realidad, sus conceptualizaciones y lenguaje, a través de una dinámica histórica y heterogénea. En Gráfica sería:



La dinámica compleja la da fundamentalmente los sujetos constituyentes de los sistemas dogmáticos y teológicos, y la realidad concreta que comparten, aunque interpreten en forma diferente. ¿No será que esta constatación ayudaría a entender un poco mejor lo que sucede en el Nuevo Testamento con la diversidad de sistemas teológicos que en él ya se hayan presentes? Pero esta dinámica compleja se manifiesta en las diferentes interpretaciones de la realidad a partir de cada paradigma, sistema dogmático y de cada sujeto social que los acompaña. Existen diversas interpretaciones teológicas de la realidad como sujetos inmersos en ella; es más, dentro de un mismo sujeto social pueden existir diferentes interpretaciones de la realidad, esto complejiza aún más su conocimiento.



El paradigma interpretativo y su contribución al campo teológico

El paradigma interpretativo, a partir del giro lingüístico, podría ayudar en el campo teológico como un metaparadigma, pues la teología es ante todo interpretativa y dicha interpretación es función del sujeto social; aquí el investigador, teólogo o teóloga, es también un sujeto inmerso en la realidad y debe ser parte de ese sujeto social que interpreta. “Una de las misiones de la ciencia... «interpretativa» consiste en descubrir esos significados y, así, hacer inteligible la acción” (Gaitán, 2009, p.90) o realidad.

El paradigma interpretativo, a decir de Gaitán (2009), se opone a la “visión positivista”¹⁷ de la realidad aunque con diversas posturas y desarrollos. Entonces, el paradigma interpretativo plantea que “las acciones no pueden observarse del mismo modo que los objetos naturales. Sólo *pueden ser interpretadas* por referencia a los motivos del actor, a sus intenciones o propósitos en el momento de llevar a cabo la acción” (Gaitán, 2009, p.90. énfasis nuestro). Este carácter social de las acciones surge de las “redes de significados” y éstas de los sujetos inmersos en el sistema social. Implica entonces, entre otras cosas, que el análisis que emana de un paradigma o interpretación debe ser contrastado con las interpretaciones de otros sujetos inmersos en la realidad compartida entre los sujetos sociales, si es el caso. Algo para lo cual no todos (as) están dispuestos. Sin embargo, este paradigma interpretativo podría caer también en la dinámica de limitar las relaciones sociales a “un conjunto de reglas” ya determinadas en el sistema social.

Frente a esto debemos entonces exponer que cada interpretación plantea sus propias reglas de relación entre los sujetos participantes, activamente o no, en el sistema. Esto es parte también de lo que hay por descubrir y entender. Una “ciencia interpretativa”, como la teología,

17 La cual presupone que la realidad tiene una sola interpretación objetiva posible y que la función del estudioso de la misma es poder descubrirla a partir de los métodos objetivos adecuados. Esta visión como tal es un paradigma interpretativo también presente en la teología.



teniendo en cuenta la amplitud del término, debe considerar estos elementos mencionados, por lo menos como punto de partida. Tiene que dar cuenta de la “fragmentación del lenguaje” (Rojas, 2006:87) característica de nuestra época. Para ello recurre a la “hermenéutica” de la acción dada por el sujeto. Citando a Ricoeur, Carlos Rojas (2006) expresa: “La finalidad de la hermenéutica es alcanzar el sentido de la existencia” (p.56).

Siguiendo la pista anterior hay tres elementos necesarios en una metodología hermenéutica (Rojas, 2006, p.57ss) y que se aplican aquí a la propuesta metaparadigmática:

- Una comprensión del símbolo-lenguaje por el símbolo-lenguaje mismo. En este sentido un concepto se interpreta a la luz de otro concepto. Un dogma se interpreta, en primer término, no necesariamente a partir de otro dogma, pudiendo ser de otro concepto desde otra área del conocimiento, como ha pasado frecuentemente en la historia de la teología.
- La interpretación de textos a partir de una metodología hermenéutica. Los conceptos, científicos o no, se dan a partir de textos escritos o narrados. Cada interpretación de la realidad se expresa a través de una serie de textos de diferente carácter que han de ser explicados a partir de una misma metodología hermenéutica. Es necesario que el teólogo y teóloga expliciten dicha metodología que puede ser mono-paradigmática o combinar varios paradigmas. Aquí entra en juego la llamada “circularidad hermenéutica”, “se parte de una pre comprensión hacia una comprensión” del texto (Rojas, 2006, p.57).
- Pensar y reflexionar a partir del símbolo-lenguaje, de la palabra, “como una apropiación de nuestro esfuerzo por existir y nuestro deseo de ser” (Rojas, 2006, p.58, citando a Ricoeur). Es pensar el discurso del sujeto, así sea como “sujeto aplastado” o negado¹⁸. Pero en este proceso se enfrenta a ser “aplastado” por la inercia del sistema y entonces debe recobrar “conciencia de ser llamado

18 Así para Franz Hinkelammert (2003) el ser humano está llamado a hacerse sujeto en “*un proceso en el cual se revela, que no se puede vivir sin hacerse sujeto*” (p.495).



a ser sujeto en cuanto se resiste a esta destructividad. Tiene que oponerse a la inercia del sistema si quiere vivir, y al oponerse al mismo, se desarrolla como sujeto social emergente.

En el paradigma interpretativo “el sujeto es creador, usa la lengua (lenguaje) como instrumento, pero no en forma pasiva, sino que se apodera de él para hacerlo producir posibilidades máximas. El lenguaje aparece allí como valor y no sólo como sistema” (Rojas, 2006, p.58) y “la acción (como la realidad) está siempre mediada simbólicamente” (p.60. agregado nuestro) y también históricamente. En este sentido ampliamos el paradigma interpretativo al incluir lo histórico-temporal como fundamental en la construcción del sujeto y del sistema dogmático, así como de los paradigmas teológicos usados en la interpretación de la realidad.

Conclusión

No podemos sino hacer una conclusión preliminar que nos deja abierta la discusión frente a la posibilidad del uso del paradigma interpretativo como un metaparadigma en teología. La tarea se nos hace necesaria en vista de la búsqueda del diálogo entre los diversos paradigmas teológicos y los obstáculos epistemológicos que se derivan de los mismos.

No hay un solo y único paradigma teológico sobre el cual podamos construir un adecuado conocimiento teológico de la realidad, es más debemos enfrentarnos a la necesidad de escoger entre diversos paradigmas al acercarnos a la misma. Pero, ¿cuál es el criterio a usar? ¿El paradigma interpretativo nos ayudaría en esta decisión? Por lo expuesto pensamos que sí, en la medida en que este paradigma usado como metaparadigma nos hace claridad sobre la relación sujeto-realidad-acción-historia. Un paradigma que no tenga en cuenta tal relación debe cuestionarse o por lo menos relativizarse. Sólo cuando se considera esta relación en serio es que podrá acercarse a la realidad en forma compleja; se considera así que la realidad social y los sistemas están en movimiento, es decir, en cambio permanente y que involucran en su estudio los dogmas, también cambiantes, nunca estáticos.



Se plantearon asimismo tres pasos en esta metodología, que nos pueden ayudar en la tarea del planteamiento del problema a investigar en teología: comprensión, interpretación y reflexión. Hay que seguir ahondado en las implicaciones que tendría dicha metodología en la investigación teológica, tanto personal como institucional. En definitiva, no es suficiente con una producción investigativa teológica, es necesario pensar: ¿Cómo estamos haciendo esa investigación y reflexión teológica, y para qué la hacemos hoy?

Referencias

- Briones, G. (1996). *Epistemología de las Ciencias Sociales*. Bogotá: ICFES-ASCUN.
- Cordero, A. (2008). *El Paradigma Inconcluso. Kuhn y la Sociología en América Latina*. Guatemala: FLACSO.
- Gaitán, C. (2009). *El Paradigma interpretativo en la Investigación en Ciencias Sociales*. Bogotá: CINDE-UPN.
- Hinkelammert, F. (2003). *El Sujeto y la Ley*. Heredia: EUNA.
- Kuhn, T. (1994). *¿Qué son las revoluciones científicas?* Buenos Aires: Altaya.
- Rojas, C. (2006). *Genealogía del Giro Lingüístico*. Medellín: U. de Antioquia.
- Salas, M. (2006). “Interdisciplinariedad de las Ciencias Sociales y Jurídicas: ¿Impostura intelectual o aspiración científica? En *Revista de Ciencias Sociales*. 113-114: 55-69.
- Wagensberg, J. (2003). *Ideas sobre la Complejidad del Mundo*. Barcelona: Tusquets.
- Wagensberg, J. (2007). *El Gozo intelectual. Teoría y Práctica sobre la Inteligibilidad y la Belleza*. Barcelona: Tusquets.
- Wallerstein, I. (2004). *Impensar las Ciencias Sociales*. Siglos XXI. 4ª ed.
- Zemelman, H. y G. Valencia (coords.). (2010). *¿Cómo Pensar las Ciencias Sociales hoy?* Bogotá: U. Pedagógica Nacional.



La memoria de Jesús y de las víctimas.

Lectura desde Lucas 22.14-22.

OSMIR RAMIREZ TRILLOS

Roberto Caicedo Narváez. Unibautista. Cali. 2015 P- 104

En la presente reseña se hace un acercamiento crítico al libro de Roberto Caicedo *La memoria de Jesús y de las víctimas*, publicado por la UNIBAUTISTA en noviembre del 2015, dividiendo el análisis en seis puntos, con el propósito de comprender, de ser posible, a cabalidad su temática, se analiza la categoría memoria desde la que el autor realiza una re-lectura del texto de Lucas 22; 14-22. Estos puntos son: hipótesis, objetivo, estructura lógica, metodología, fundamentación conceptual-epistemológica y prospectiva.

Hipótesis

Conocemos que en la tradición cristiana se ha valorado el legado de la Última Cena como parte fundamental en la vida y ser de la Iglesia. Partiendo de este presupuesto, el autor plantea la cuestión sobre qué otros sentidos posibles tiene para la vida y práctica de la fe el hecho de revivir en la memoria ese momento de la historia de

Jesús. Él sospecha de aquella interpretación que posiciona el texto bíblico como pretexto para perpetuar un acto litúrgico en particular, alrededor de su muerte salvífica.

Objetivo

En el libro *La memoria de Jesús y de las víctimas. Lectura desde Lucas 22.14-22* se quiere ofrecer una lectura y análisis del texto lucano cuando narra la última cena de Jesús, y a partir de su relectura, revisar en qué consiste esa invitación que dejó a sus discípulos de recordarlo. Aunque la interpretación más común gire alrededor de la idea de la ritualidad de la Eucaristía, en su trabajo se pregunta por otros posibles sentidos vigentes del mismo hecho; especialmente a la luz del que puede tener el término memoria.

Estructura lógica

La estructura del texto no permite que se realice un acercamiento parcial a los capítulos, debido a que el autor al desarrollar los fundamentos conceptuales los imbrica entre sí; por lo que son dependientes y complementarios, ya que al retomar lo planteado en el primero procede a profundizar la temática (memoria) en el siguiente desde otra perspectiva para exponer y argumentar con claridad su tesis (al visibilizar, anhelar y trascender la situación “víctima”, partiendo de Jesús como paradigma de víctima que trasciende su situación; se podrá alcanzar un contexto sin víctimas e injusticia; el Reino de Dios predicado por Él). Sin embargo, si el lector desea conocer la propuesta del autor deberá leer la introducción. Asimismo, si desea conocer cómo desarrolla su temática, podrá enterarse leyendo la conclusión, ya que ésta es un recuento somero de lo que se argumentó en las 90 páginas precedentes.

Por último, como legitimador de la seriedad de la producción teológica del autor, propone éste, en su primer anexo la interpretación del texto que a él le parece más pertinente; y en el segundo, un nuevo enfoque (contrario al coloquial) en la realización de la Cena del Señor,



en la cual se haga memoria de la muerte injusta tanto de Jesús como de las víctimas en Colombia, con el fin de trascender dicha situación.

Metodología

Se realiza una lectura sincrónica del texto a través del aporte de la Crítica Textual, de un análisis lingüístico-sintáctico y semántico. Estos análisis ayudan al propósito del trabajo en la medida en que se centran en el estudio de las expresiones textuales, de donde se partirá para entender la categoría memoria. Además, a partir de una segmentación y análisis estructural del texto, expone que la invitación de hacer en memoria, hecha por Jesús a sus discípulos, tiene que ver con el compromiso de la comunidad de visibilizar sus padecimientos, anhelar su superación y así trascender la condición de víctima. Lo anterior está analizado en cuadros comparativos, en sistematizaciones de los versículos, etc.; también se vale de la revisión histórica (siglo XI, San Anselmo, y, siglo XVI, reformadores) para ubicar su propuesta de re-lectura.

Fundamentación conceptual-epistemológica

El núcleo teórico del libro es la categoría de “memoria”, cuyos acercamientos centrales son el bíblico-lucano, el teológico-político y el teológico-lucano¹⁹; por último, y retomando lo expuesto en las anteriores categorías, se presenta la propuesta de una lectura actualizada de la categoría memoria.

Lo que el autor entiende por *categoría bíblica de memoria en Lucas* es a partir del contraste con las tradiciones alrededor del mismo evento Pascual; resaltando la particularidad de la categoría memoria del texto lucano. De estas particularidades se desprende fundamentalmente que la memoria tiene que ver con la *visibilización* del padecimiento como experiencia histórica, con el *anhelo* y la

¹⁹ La reflexión e interpretación de la categoría memoria en la teología de Lucas dependen de las conclusiones obtenidas del análisis de la categoría memoria en la teología política.



búsqueda de la superación de dicha condición, tanto por parte de la comunidad involucrada como por parte de Jesús, y finalmente con la *trascendencia*, tanto a nivel personal como social, de la condición de víctima al encontrar un sentido a esta experiencia en la entrega y compromiso; un plus de sentido. Por lo tanto, se debe partir de la situación de la persona que sufre, que es víctima, y de la comunidad que se pregunta por la razón y propósito de dicha experiencia de padecimiento y la posibilidad de su superación.

En este orden de ideas, la *categoría de memoria a la luz de la teología política* es analizada, especialmente, bajo las nociones presentadas por el teólogo J.B. Metz. Para Metz pretender que la iglesia, y la teología, sean a-políticas, neutrales, es una falta de sentido histórico. Para él, la teología política debe ser pertinente para un análisis de la realidad y a su vez una crítica de la misma. Es decir, la teología política que propone no es otra cosa que teología; intento de hablar críticamente sobre Dios con el rostro vuelto hacia el mundo de nuestro tiempo. Por ende, lo que se quiere es despertar la conciencia política de toda la teología cristiana. En este sentido se contrapone a una intención teológica ingenua y políticamente inconsciente y mucho más, a una pretensión a-política desde la teología.

A partir de estos presupuestos epistemológicos políticos surge la categoría “anamnéctica”, la cual consiste en el hecho y el sentido que hay en el recordar el sufrimiento para que la víctima supere toda injusticia; esto como experiencia de liberación. Para ello se debe reconocer la autoridad de los que sufren inmerecida e injustamente. Por consiguiente, surgen consecuencias de esta razón anamnética.

El principal resultado se debe al discurso mismo sobre Dios. Si hay un hecho que ha llegado a cuestionar la existencia de Dios es el problema del dolor y el sufrimiento. Por ende, el interrogante reside no solamente en el hecho de decir que Dios está con las víctimas cuando sufren sino en decir cómo está con ellas. El drama de quienes sufren es suavizado y convertido en una pregunta meramente pastoral. Esto hace que todo tipo de fundamentación sobre Dios al margen del sufrimiento humano, y por tanto toda argumentación teológica, deje de ser pertinente ante la demanda de una razón política. Ahora bien, queda la cuestión de la teodicea, la presencia de Dios en medio de la



historia de sufrimiento de la humanidad a la cual, como expresa Metz, no tiene respuesta alguna, y se constituye en esa pregunta además que la teología tendrá que transformar en una pregunta dirigida a Dios en demanda de explicación.

De lo anterior se desprende el carácter peligroso de la razón anamnética. Esto por el carácter crítico que adquiere frente a las formas de amnesia cultural presentes en nuestro contexto. Dicho olvido hace referencia al silenciamiento del dolor del recuerdo en la memoria cultural del ser humano; implicando así la ausencia de la memoria en cuanto a la toma de conciencia de lo acontecido y la superación de las heridas provocadas. Frente a este peligro se propone la razón anamnética como fundamento de la historia, tanto como de la cultura, aunque esto implique constituirse en un peligro ante la pretensión contraria.

La teología política, en conclusión, es una “teología de la historia con intención práctico-crítica, y como tal se debe fundamentar en una anamnesis cultural. Resistiendo en su narrativa, impregnada de la memoria cúlta, a ser olvidada, desacreditada y aniquilada por la historia contada desde el poder, desde el vencedor, con el fin de trascender esta condición de víctima.

Lo que se entiende por la *categoría memoria de la teológica lucana* es que la expresión de Jesús, en el contexto de la Cena Pascual: *hagan esto memoria de mí*, le convierte en (como) el lugar de la revelación de Dios desde su condición de víctima del poder. La muerte de Jesús y el proceso de victimización que le antecede son una forma de desenmascarar el abuso del poder religioso y político de su época, que busca silenciar al profeta. La decisión de su muerte no está (en el relato lucano) en el terreno de Dios sino en el poder humano. Jesús no fue una “víctima autosacrificial” como lo plantea la Carta a los Hebreos y San Anselmo, sino una víctima intencional desde el poder político y religioso; es decir, murió porque decidieron su muerte y vieron en ella algo necesario para el orden político y social de la época. La lectura auto-sacrificial de la muerte de Jesús surge como una posible teologización del susodicho acto político. Sin embargo, esta interpretación no es la única vía posible, está la vía de la memoria, anamnesis. De tal forma que hacer memoria de Jesús, en



este contexto, es reconocer que fue una víctima, aunque se planteara como necesaria para la redención del ser humano.

En cuanto a la búsqueda del factor principal causante de la muerte de Jesús, es decir, Dios que exige el sacrificio para la redención del ser humano, o Jesús víctima del poder político; el autor opta por la segunda opción, dando como solución a las variantes gestadas que el sentido teológico, expresado por medio de lo cúlctico, surge a partir de las acciones concretas de Jesús y de su sentido político.

Partiendo de lo dicho y para dar respuesta a la cuestión de cómo se relaciona esta lectura de la muerte de Jesús con el sentido teológico de la redención, el autor propone considerar el pecado como agente que lleva al sujeto a ser victimario, es decir, a dañar la vida del otro y la otra, tanto como la de él mismo. Entonces, la redención se da en la medida en que Dios, siendo víctima del poder en Jesús, perdona por hacerle víctima y el hacer a otros y a otras víctimas. Empero, para que el perdón sea efectivo requiere del reconocimiento del pecado y un no seguir victimizando. En ese sentido, Jesús como víctima toma la opción por no victimizar; quienes le siguen en esto son redimidos de la condena de repetir el círculo de victimización en el que se está inmerso.

Por último, la *Lectura actualizante de la categoría memoria* trata de recordar a la víctima, no cualquier víctima²⁰, sino aquellas que han compartido la misma suerte de Jesús, ser víctimas del poder, y que comparten su mismo anhelo, que no haya más víctimas de ese poder. Se puede ver que esta mirada aplica tanto para Jesús como para las víctimas contemporáneas, inmersas en el contexto del conflicto armado colombiano. Qué significaría hacer memoria de ellas en el contexto de nuestra tradición cristiana y especialmente Anabautista-Menonita (contexto del autor).

20 Fundamentalmente se tomará por “víctima” a aquellas que son resultado del conflicto político y armado en Colombia, en forma directa o indirecta; y de una forma más específica, con el propósito de análisis concreto, aquellas que lo han sido de parte de grupos militares.



En los diálogos de paz a partir de los años 80 siempre se han buscado la amnistía y reinserción de los combatientes pero la voz de la víctima brilla por su ausencia. Asimismo, los diferentes organismos creados para la reparación integral de las víctimas no han trabajado de una forma coordinada, dejando a la mayoría de las mismas en el abandono, o con una ayuda irrisoria, y lo que es peor, en posibilidad de ser nuevamente victimizadas. Ahora, la crítica se concentra en el uso del concepto de justicia, el cual, al parecer del autor, no es suficientemente trabajado en el marco de la Ley, permitiendo la revictimización.

La justicia, entonces, requiere de la anamnesis para buscar un perdón anamnésico y no amnésico (sin memoria). Esto implica, desde la perspectiva bíblica, una visibilización de la injusticia por la que está pasando la víctima; un anhelo de superación de las condiciones que generan dicho padecimiento, y una trascendencia de la condición de víctima al ser considerada como persona y sujeto de derechos. No es suficiente escuchar la voz de las víctimas, sino que es necesario tomar acciones concretas en pro de su dignificación y el respeto de sus derechos, de la verdad y de la reparación integral y simbólica.

La razón anamnética invita a una confrontación con una postura amnésica, a una falsa sanidad del dolor, a un mero recordar de las víctimas. Invita a la confrontación del poder que causa la victimización y relega al olvido a la víctima. Esto implica acciones concretas para desmantelar las diferentes expresiones de violencia y victimización en nuestro país; involucra el tratamiento justo y valorativo de las personas que han sido víctimas. No sirve para nada “recordar”-las si éstas siguen siéndolo y no se les ha reparado sustancialmente sus derechos.

Las víctimas hoy pueden asumir el camino (su actitud ante quienes le llevaron a la muerte, ante el poder que le victimizó, una actitud de no-venganza y no-violenta) de Jesús, y la comunidad ha de acompañarles en este caminar; para lo cual la comunidad debe volverse a la víctima, asimilarla como su prójimo, tal como lo hizo el Samaritano del relato lucano. De igual forma, si entendemos la



muerte de Jesús como una muerte necesaria para la salvación de la humanidad, igualmente entendemos las nuevas víctimas del poder como necesarias y justificadas.

Prospectiva

Partiendo del hecho que el conflicto armado en Colombia es uno de los mayores gestores de víctimas, el autor quiere hacer un llamado a los agentes de incidencia social, con la intención de llevar a una consideración más crítica y comprometida con el problema de las víctimas. Es decir, resaltando a Jesús mismo como víctima, pero también incluyendo en la vía del relato a todas aquellas víctimas que han resultado del conflicto colombiano de las últimas décadas.

De igual forma, se espera entonces que tanto las personas dedicadas al estudio bíblico-teológico, como pastores(as) y agentes pastorales, así como las personas que forman parte de las comunidades cristianas, y las que han sido víctimas del conflicto en Colombia, como también los diferentes actores del mismo, encuentren en este trabajo un llamado para continuar, desde su tradición y fe, en la construcción de otro país, en donde no hayan más víctimas de un conflicto armado. En conclusión, la categoría memoria desde las perspectivas analizadas en el libro podrá ser utilizada dentro del contexto colombiano y, a su vez, relacionada con la vida de las comunidades cristianas de hoy.

En cuanto a las consideraciones finales, cabe decir que en su forma, la terminología y la narrativa del libro son claras. En cuanto al contenido, se está de acuerdo con el hecho de que la lectura coloquial de la salvación a través de Jesús debe ser re-leída o re-interpretada, con el propósito de hacer consciencia en los sujetos tanto promotor como espectador de la victimización de otros, para que el primero deje de pecar (desde el autor del libro es hacer víctima al otro) y, el segundo esté presto para evitar, de manera no-violenta, la victimización del otro, y en caso tal de no lograrlo, que esté listo para acompañar a la víctima en su proceso de superación.



Por otro lado, surge cierto cuestionamiento a la propuesta de redención del autor. Al pragmatizar la redención en la no victimización del prójimo, podría limitarse el sentido de redención. No todos los sujetos victimizan a sus congéneres, pero aun así no han hallado la redención (sentido existencial de vida) ofrecida por Jesús. Asimismo, aquellos que no encuentran su sentido en lo concreto, seguramente no hallarán la redención en esta propuesta. Si la redención no trasciende lo concreto, es una redención pasajera, puesto que lo concreto es pasajero.



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

**El "don" de hospitalidad:
Recepciones de 1 Pedro 4,9 y contexto migratorio**
Dr. Martín Bellerose

Rut: gestora de esperanza
Luisa Fernanda Lozano
Luz Amparo Chaguendo
Isdalia Ortega Sánchez

**Lenguaje y epistemología en teología
Una reflexión desde el paradigma interpretativo**
Roberto Caicedo

Reseña
La memoria de Jesús y de las víctimas.
Lectura desde Lucas 22.14-22
Osmir Ramirez Trillos



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