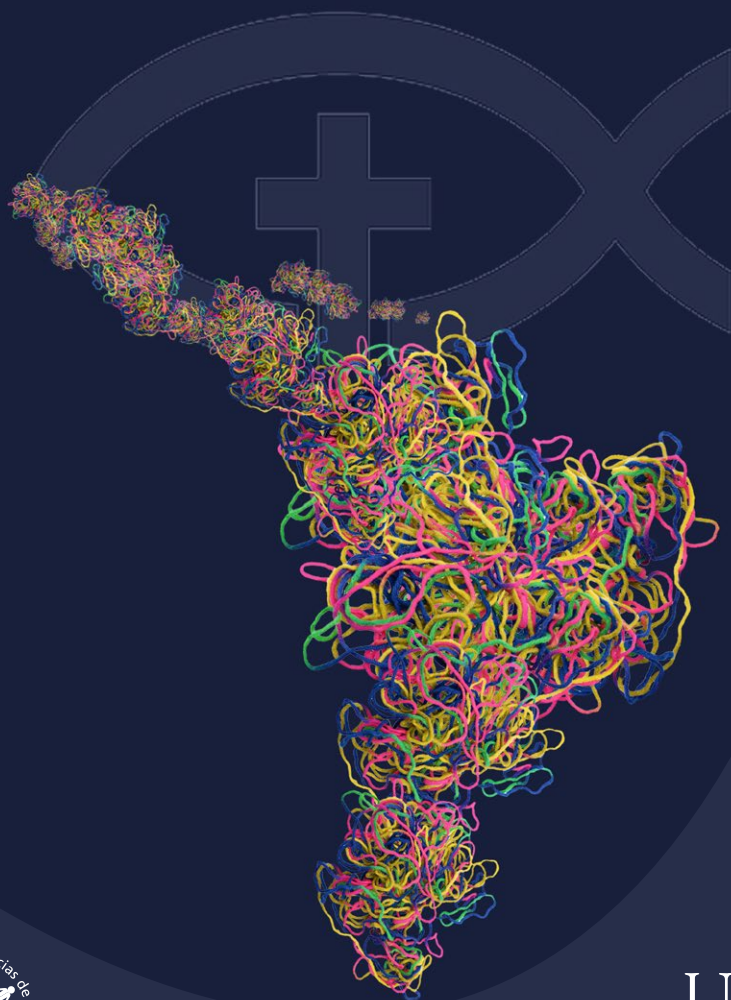


Francisco Mena Oreamuno

LOS TEJIDOS DEL CAOS: Hermenéutica bíblica desde América Latina



2a Edición Revisada

UNA
UNIVERSIDAD
NACIONAL
COSTA RICA



**LOS TEJIDOS
DEL CAOS:
Hermenéutica bíblica
desde América Latina**

Francisco Mena Oreamuno



POR EDITORIAL SEBILA:
M.Sc. Ruth Mooney (Directora)
Dr. José Enrique Ramírez
Dra. Karla Koll
Dr. Martín Hoffann

Segunda edición revisada
Escuela EcuMénica de Ciencias de la Religión
Dirección: Escuela EcuMénica de Ciencias de la Religión Universidad Nacional
Apartado 86-3000. Heredia, Costa Rica
Tel.: 2562-4061 • Fax: 2562-4063
Correo electrónico: ecumenica@una.cr
Sitio web: www.ecumenica.una.ac.cr

220.6
M534t

Mena Oreamuno, Francisco

Los tejidos del caos: Hermenéutica bíblica desde
América Latina / Francisco Mena. -- San José:
Universidad Bíblica Latinoamericana, 2da ed., 2022.
650 p.; 15 x 22 cm.

ISBN: 978-9930-609-07-1

1. Biblia 2. Religión - Hermenéutica
3. Costa Rica.

I. Biblia. II. Título

AGRADECIMIENTOS

A mi madre y a mi bisabuela quines se esforzaron por hacer de mí una persona de bien. Espero que de algún modo haya correspondido a esos esfuerzos.

A mi hijo Tomás quien fue mi motivación y mi fuerza para salir adelante en aquellas épocas tan difíciles.

TABLA DE CONTENIDO

¿Qué vas a leer?	19
Capítulo 1: De la formalización al Caos	43
Primero la vida: la biografía se hace texto	45
Mi encuentro con el caos: un posicionamiento personal	49
El Jesús histórico: el problema de la autoreferencialidad	58
Asumiendo una posición: la crítica de la crítica exegética	79
Capítulo 2: Vida, lenguaje, amor: de paseo con Humberto Maturana y Francisco Varela	95
Introducción	97
La vida: el milagro de la autopoiesis	101
El acoplamiento estructural	108

Vivir y conocer	115
El lenguaje como espacio creativo de lo humano	124
Lo humano como existencia en el amor	133
Capítulo 3: Enactuar el mundo en el amor	137
Sistemas sociales, cultura y amor	139
Culturas e interculturalidad	173
Enactuar el mundo	184
Críticas a la posición de Maturana y Varela	190
De genes, virus y células	190
De las estructuras disipativas y las membranas semipermeables	200
Una reflexión	209
Capítulo 4: Caos, ruido y exégesis, el camino de mi tarea exegetica	211
De los sistemas de información a los sistemas conversacionales	213
¿Qué es un texto?	246
Texto y retórica: caos y complejidad	266
El texto bíblico como sistema abierto fuera del equilibrio: El texto como caos	274
Capítulo 5: Modos de leer el texto bíblico: en el principio fue el orden	299
Los conceptos de exégesis y hermenéutica en el noratlántico occidental	301
Exégesis y hermenéutica en perspectiva latinoamericana	317

Lectura popular, lectura comunitaria, lectura de los pobres y desde los pobres	317
Elementos de una ruptura epistemológica	325
Aspectos teóricos de la Hermenéutica Bíblica Latinoamericana	332
Dejar que la voz del otro resuene en mí: un giro por la antropología cultural	343
Capítulo 6: El escenario cultural latinoamericano: el barroquismo como modo de ser y conocer	369
La filosofía intercultural: una manera de asumirse como culturas legítimas	371
El barroco latinoamericano: recursividad libre del lenguaje	378
Reencontrar el Caribe: el encuentro con uno mismo	403
El pensar como ensayo: lo propiamente barroco	416
Capítulo 7: Poesía, barroquismo y antilenguaje HÁBITAT del cuarto evangelio	423
En el principio fue la experiencia	425
En el principio era la palabra	432
Poesía: encuentro de mundos, encuentro de conversaciones	434
Un punto de encuentro entre el mediterráneo y el caribe: la tragedia	458
El surgimiento de la incertidumbre: conversar desde un antilenguaje	465
Los héroes y heroínas en la antisociedad del CE	477
Logos y sabiduría: encuentro de mundos	489

Capítulo 8: Lectura barroca del Prólogo del Cuarto Evangelio	521
El Prólogo, estructura y poesía	523
La poesía del prólogo, ases de relaciones, tejidos de conversaciones	532
El Prologo como estructura: entrar en un Hábitat	533
Prólogo y tiempo	537
Ser-quehacer: las dimensiones transformativas de ginomai	550
Logos-Luz-Vida	563
Vivir en la Luz	577
La presente ausencia del Espíritu	579
El Prólogo como estructura, una revisión	582
Luz y Gloria, las metamorfosis de los nodos centrales	588
Conclusiones, es decir, nuevos comienzos	615
Hacia una epistemología de la circularidad	617
Espiritualidad de la enacción	621
De los nuevos comienzos	623
Referencias Bibliográficas	625

PRESENTACIÓN

Amable lector o lectora, tienes en tus manos la versión para publicación de la tesis doctoral (Chiflatura) de Francisco Mena en su versión final con la que obtuvo con honores el grado académico de doctor en educación extendido por la Universidad de La Salle de Costa Rica.

Estoy seguro que disfrutará de su lectura; yo la gocé muchísimo. Considero un acierto que la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión y la Universidad Bíblica Latinoamericana, hayan decidido publicarla. No por casualidad me tocó leerla, inmediatamente después de otra importante tesis titulada “Cristianismo y Nuevo Paradigma” con tantos aspectos comunes y complementarios, del autor José María Vigil.

Deseo enumerar solo siete de las muchas propuestas que me cautivaron y encantaron:

Percibir la vida desde el milagro de Autopoiesis, de Maturana y Varela.

Practicar la biomimesis en el proceso de reproducción de la vida, por la comprensión de la complejidad de las interacciones entre los sistemas sociales y el medio.

Promover esta perspectiva como concepción cognitiva, que se produce al intervenir de cada persona y que se manifiesta en la interacción del enactuar.

Acertar en el barroquismo latinoamericano, el ser el hacer por una creatividad sin límites y una vitalidad desbordante y lujuriosa.

Dejar que la voz del otro o de la otra resuene en mí como apertura epistemológica radical. Impulsar por las vivencias poéticas la recuperación mundo perdido por la excesiva racionalidad de la lógica occidental.

Genera por la biótesis, condiciones óptimas para la constante y necesaria producción de vida congruente con el tramado inherente a la sostenibilidad.

La encuentro sencillamente excelente y constituye un aporte realmente significativo para el doctorado, además de ser un testimonio del poder de la chifladura (tesis) en la búsqueda de aportes nuevos en el afianzamiento del doctorado como propuesta alternativa de educación superior. Debo añadir que, a más de la profundidad de sus propuestas, me encanta la soltura de la redacción y estilo, y la comprobación de que sus reflexiones salen de la emoción y del corazón y no tanto de la razón y la erudición. Tengo que confesar que la lectura me ha enriquecido muchísimo.

Si tuviera que destacar algunos aspectos señalaría: el milagro de la autopoiesis; su encuentro con el caos; el barroquismo latinoamericano y en especial el Caribe como modo de ser y conocer desde lo nuestro; me entusiasma su visión

de la poesía como propuesta para el encuentro de la vida, la luz y el lenguaje. Me alegra tanto que el doctorado haya sido para Francisco la oportunidad de dar ese salto tan maravilloso. Felicidades muy sinceras.

Dr. Francisco Gutierrez
Director
Doctorado en Educación
Universidad de La Salle

PRÓLOGO

Francisco Mena es de los primeros teólogos que está utilizando de manera consecuente la “teoría del caos” para la lectura y comprensión del texto bíblico. En un primer momento, si el lector está desprevenido, puede pensar que se trata de algo inaudito, escandaloso, porque el cristianismo es orden y jerarquía, cada cosa en su lugar, todo bien establecido. Pero, tras un poco de atención, comprenderemos que una buena experiencia (y teoría) del caos resulta absolutamente necesaria para entender el cristianismo, y F. Mena nos ha puesto en el buen lugar para entenderlo.

Precisemos. Caos es aquello que rompe aquello que nosotros pensamos que es el establecido, como una excepción en un sistema científico, como un marginado/expulsado en un orden social. El sistema dominante de la sociedad busca un todo sin excepciones, y de esa forma quiere resolver todos los problemas, pero lo hace a base de imposición... e ignora lo más profundo: la realidad está hecha de excepciones; más allá de lo que nosotros pensamos y queremos que

sea un “orden” se extiende una realidad mucho más rica, que podemos y debemos llamar caos (como la tierra originaria de Gen 1, 1-2 sobre la que Dios ha dicho una palabra creadora de libertad y vida).

Pero vengamos al evangelio. Jesús vivió dentro del gran sistema social greco-helenista, pero en vez de fortalecer el orden oficial convivió con los excluidos y expulsados de ese modelo de vida, moviéndose en un contexto que podemos llamar de “caos”; no quiso crear un nuevo sistema, sino abrir un camino de convivencia y esperanza desde los expulsados y excluidos. Más aún, Jesús vivió también dentro del orden religioso más perfecto que nunca ha existido, vinculado a la secularidad del templo de Jerusalén; pero en vez de trabajar al servicio de ese orden vino a situarse fuera, para así poder compartir la vida y el camino con los expulsados (los pecadores, los manchados). El intento abrir un camino desde el caos, por eso le mataron los defensores del buen sistema.

Por su parte, Pablo había sido hombre del sistema (de la Ley), pero un día, por medio de Jesús crucificado, descubrió que Dios ama de un modo especial a los que están fuera del sistema, es decir, a los pecadores, y por eso quiso inicial con ellos un camino de “fe”. Dentro del sistema no hay fe, sino organización y demostración. Sólo fuera del sistema puede haber un camino de vida que se abre desde el caos, lleno de posibilidades... Ahí está la novedad cristiana, según Pablo (y según el evangelio de Juan).

Pero habitar en el caos de una forma creadora puede resultar difícil. Por eso, una parte de las Iglesias han optado por el buen sistema social e intelectual (que van unidos). Sin duda, ellas siguen hablando del evangelio y proclamando en teoría el valor de la fe, pero hablan en el fondo de una fe que acaba quedando apagada por el orden establecido. Así hemos corrido el riesgo de introducir el cristianismo en una especie

de “caja de hierro” del sistema dominante (político, social y religioso), una caja bien cerrada y resguardada, como sal que se vuelve insípida, como palabra que ya no resuena.

Pues bien, en contra de eso, los grandes cristianos de todos los tiempos han tenido la valentía de volver al “caos” donde estuvo Jesús, donde siguió estando Pablo, para recuperar desde allí el evangelio como palabra de fe que resucita y no como sistema que nos encierra en sus coordenadas de seguridad sagrada, institucional, de “buena gente” de orden.

Para decirlo con otras palabras, Jesús y el cristianismo primitivo fueron una “mutación” dentro del gran sistema social del Imperio y del Templo que dominaban por entonces en el mundo. Una mutación como la de Jesús significa una “ruptura” del orden anterior, para así recrear la vida desde el caos de los pobres y excluidos, de los enfermos e impuros. Para volver a empalmar con Jesús y situarnos con él y con sus discípulos en el lugar del caos, con la ayuda del evangelio de Juan, ha escrito Francisco Mena este libro apasionante, que nos permite volver a la raíz del evangelio.

Una teología “oficial” del orden establecido encierra de nuevo la libertad creadora de Jesús dentro de un sistema de buenas sociedades y buenos pensamientos. Volver al caos para recrear desde allí el evangelio de Jesús (sin convertirlo nunca en sistema), ese es el intento de Francisco Mena, un teólogo cada vez más brillante y actual en el panorama cristiano y social de América Latina.

Dr. Xabier Pikaza Ibarrondo

¿QUÉ VAS A LEER?

Si bien el tema de este ensayo es una propuesta de hermenéutica bíblica desde América Latina, he preferido entrelazar la reflexión sobre el mismo con mi propio caminar en el quehacer exegético y hermenéutico. Aunque esto signifique dejar al descubierto mis vacíos, dudas y preguntas. Considero que, si algo puede ser útil, para quien se plantee el problema de la lectura de la Biblia hoy desde América Latina, es la narración argumentada sobre cómo uno ha tomado el camino que ha tomado.

La interculturalidad, para mí, **es el ejercicio de la escucha del otro en el respeto** y esto significa, en la tarea que realizo, la búsqueda del cómo lograr ese respeto intercultural con textos tan antiguos, mientras, la realidad actual me llena de preguntas e inquietudes.

He incorporado todo cuanto he podido de mi experiencia, todo cuanto para mí ha sido de valor. Por esta razón este trabajo reflexivo es un ensayo. Es el borrador de un largo proceso de vida que se pregunta por el cómo se llegó hasta aquí

y los posibles caminos a seguir para atender las preguntas que me surgen desde el presente.

Escribo, entonces, pensando en personas para quienes este tipo de narración reflexionada puede ser un aporte, algo que les ayude a mejorar su trabajo exegético y el papel de este en la dignificación de lo humano, de los seres humanos concretos y completos.

En ese sentido, el Nuevo Paradigma resulta crucial, entonces: ¿Cómo leer un texto bíblico desde el Nuevo Paradigma? Entendiendo que Nuevo Paradigma se refiere a la configuración que han tomado las ciencias actualmente. Especialmente la teoría de la vida como autopoiesis, las ciencias de la complejidad, los sistemas no lineales y la relevancia del caos para comprender sustentabilidad de la vida.

El Nuevo Paradigma apunta hacia una **comprensión compleja de la vida en un entramado trans-sistémico que se autoreforza constantemente para preservar esa vida como un todo abierto y fuera de equilibrio** (Boff, 2002 págs. 32-35, 70-74). Como tal implica el ejercicio de una estrategia metodológica alternativa a la que parece predominar aún hoy. En donde uno se sumerge en un tema casi abstrayéndose de todo su entorno y explicando las relaciones causales y su significado. Mientras que, desde el Nuevo Paradigma, la profundidad se puede lograr a través de la descripción de las interacciones de lo que uno estudia y cómo eso está entretelado con la sociedad, la cultura, la ecología y demás. Esto lo ha discutido de forma intensa el filósofo y sociólogo francés Edgar Morin especialmente, por su carácter puntual y resumido, en sus libros *Introducción al pensamiento complejo* (Morin, 1990) y *Educación en la Era Planetaria* (Morin, 2003). De este modo, cualquier concepto, concepción o creencia que insista en la existencia del orden como aquello que es constitutivo de

la “realidad” es una posición interdisciplinariamente improbable (Ritschl, 1987 pág. 39).

Es difícil para un exégeta, como es mi caso, pasar por todos los procesos de reflexión filosófica y teológica que han ponderado, de una u otra manera, el tema de la relación caos-orden. Fui formado para entender que es posible definir el sentido de un texto bíblico siguiendo una serie de mediaciones metodológicas. A la vez fui formado para operar en ese tipo de sistema descriptivo (Soulén, 2001 pág. 57).

Esa formación tuvo dos fines distintos en el transcurrir del tiempo. El primero era la búsqueda de la voluntad de Dios. La Escritura me lleva y nos lleva a comprender la voluntad gratuita de Dios, el cual desea nuestra salvación (Stancati, 1999). El segundo, mediado por el espíritu de la Teología de la Liberación, era la búsqueda de la voluntad liberadora de Dios en el presente de opresión y represión en la praxis de liberación (Taborda, 1982). En ambos casos, se daba por sentado que existía un Dios con voluntad y proyecto que había tomado la decisión de salvar o liberar al ser humano, con el propósito de darle una vida eterna o hacerle partícipe del Reino de Dios. En el primero, salvación de la perdición eterna, en el segundo, liberación de la opresión para la construcción de un mundo de justicia y solidaridad. En el primer caso primaba la verticalidad: Desde Dios hacia los seres humanos, en el segundo caso, la horizontalidad: los seres humanos que en sus prácticas de solidaridad testimoniaban la experiencia del Dios de la Vida.

En ambos casos la piedra fundamental del aparato teórico teológico es la revelación de Dios (Boff, 1998 pág. 21). Esta revelación de un modo u otro está vinculada a la Escritura, sea como plan de salvación individual o eclesial, o como historia de la salvación-liberación.

En estas dos etapas de mi vida el gran problema fue precisamente la ambigüedad de la existencia humana, la lucha fundamental entre el amor y el odio, el pecado y la gracia, el sufrimiento y la esperanza, la muerte y la vida. Todas ellas polaridades irreconciliables en un mundo creado por lenguajes fundamentalmente dicotómicos, dualistas, o en el mejor de los casos, dialécticos.

El problema de conversar dentro de estos lenguajes ha sido, para mí, encontrar la riqueza que representa el esfuerzo humano de amar en medio de los odios, de morir gratuitamente para dar vida a otros aun desconocidos, el olvido y el desinterés de toda recompensa al asumir el riesgo de muerte que otras personas viven cotidianamente. Esta sería una forma íntegra de interactuar entre humanos y no está sujeta a los dualismos o dicotomías descriptivas. Es el reto de valorar positivamente la complejidad como modo de ser del estar viviendo.

La crisis de mi vivencia cristiana, que por ahora llamaré espiritualidad, no viene de buscar el amor en medio de los odios, sino de comprobar que el amor y el odio constituyen aquello que llamamos humano y que, en esta disyuntiva cotidiana, ha prevalecido la vida como una energía capaz de hacer que el peor de los odios sucumba ante la persistencia frágil y leve del amor (pienso en las Madres y Abuelas de la Plaza de Mayo en Argentina). Lo que me lleva a cuestionar la dicotomía del lenguaje sobre Dios es el hecho de que en Nuestra América (Martí), violada y reprimida, deformada por la mano militar y la religión que acompañó esa mano, surgió un enorme caudal de esperanza.

Por eso, más que en las formulaciones de la Teología de la Liberación, ha sido la Lectura Popular de la Biblia y la Hermenéutica Bíblica Latinoamericana, la fuente que me ha llevado a considerar inútil la búsqueda de respuestas a la

capacidad de amar de nuestros pueblos latinoamericanos, a la transformación de su dolor en poesía, de sus víctimas en espíritus caminantes con nosotros y nosotras (mártires, es interesante que hoy la imagen del Ché aparece en lugares inesperados como en los estadios de fútbol) y a la luz enceguecedora de su esperanza.

Reconozco que estas palabras no vienen de un científico, más bien de un poeta que no escribe poesía, pero que aprendió a vivenciarla en la lectura de la Biblia desde esas coordenadas que he señalado.

“A pesar del odio y de la guerra, el amor bajo el hombre está creciendo. Os lo juro por todo lo que amo y todo lo que espero.” (Debravo). Solo puedo describir el mundo que he construido en este cuerpo de carne transcurrida (Carpentier). Todas las marcas de las múltiples interacciones que me conforman como ser humano están vivientes en este presente que es lo único que vivo y lo único de valor que tengo.

Soy humano cuando no devuelvo mal por el mal que he recibido, cuando el perdón surge a pesar mío, cuando cambio de camino para evitar al violento o cuando lo retomo porque otro ser humano más pequeño queda tendido a su paso. En el acto de amar soy lo que soy y es lo que he aprendido. Con toda la furia de los “no” rotundos que me han dicho, he decidido decir que sí en silenciosos gritos.

En este proceso de pensar/vivir, considero que el lenguaje que describe tal mundo es solo uno y en él he renacido. Así que el problema para mí no es la revelación de Dios, o del Misterio, sino el encontrar suficiente humanidad en mi camino como para describir la vida como don. En esa dirección oriento este ensayo.

En consecuencia, es el lenguaje que constituye este cuerpo de carne transcurrida, el tema que reflexiono:

El lenguaje en un sentido antropológico es, por lo tanto, el origen de lo humano propiamente tal, a la vez que su caída y liberación... (Maturana, 1999 pág. 34)

Si el lenguaje es constitutivo de lo humano ¿cómo sería crear conversaciones con y de la Biblia con las cualidades propias del caos vital que constituye la vida? Si en las experiencias de interacción de sistemas sociales cerrados, el orden ha sido visto como el lugar de salvación, sumiéndonos en tanto dolor y autonegación y en la negación de la legitimidad del otro, entonces ¿será el caos el espacio de liberación que con tanta urgencia busco?

La libertad de pensar y hacer las cosas en procesos consensuales en el respeto mutuo, topa con los procesos institucionales y con una suerte de costumbres comunes y valores que tienden a tranquilizar los procesos de cambio, en lugar de tomar la ventaja de las crisis para dar saltos en direcciones potencialmente diversas. Entiendo que el cambio engendra un alto grado de temor en las personas. Dejar el hogar que nos ha dado la vida, su seguridad y calor para adentrarse en una senda que es imprevisible a riesgo de no llegar a ninguna parte, parece tomar, como pivote, el regreso a lo mismo, al lugar de nuestra seguridad, donde todo es conocido y está resguardado por el sentido propio del sistema social que le estabiliza y conserva.

En el caso de las personas que aun participan comprometidamente en las iglesias, esa aventura, estaría marcada por la desobediencia y el temor a la pérdida total de su seguridad. Es que para uno, dentro de un sistema religioso, no existe nada más gratificante que ser aquello que el entorno social dice que debe uno ser. Pero, considero que la rebeldía es un camino sano para la liberación. Aprender que el mundo que habitamos no es el único posible y que partir en peregrinaje

hacia otros mundos posibles, mundos que, desde que los imaginas existen, como enormes perturbaciones de lo que uno es y desea, ofrece un tipo de gratificación mayor y te da la posibilidad de acariciar la libertad en el acto de creación de nuevas formas de existir en el entramado de la vida.

¿Es posible construir una serie de conversaciones sobre la Biblia que generen el caos necesario para que las personas, desde sus propias experiencias vitales significativas, imaginen que la vida puede ser de otro modo, que es posible asumir honestamente la tarea del vivir en el amor?

La Biblia parece hablar también del amor, no obstante, la teología, como discurso eclesiástico, ha reducido el significado del amor a la obediencia y a la no perturbación del sistema social en el que uno interactúa. Amar a Dios es obedecer y obedecer es mantenerse alejado del pecado y por ende, de la fricción que es propia de las relaciones interpersonales.

Está claro para mí, como profesional en el campo de la exégesis bíblica, que el lenguaje es central en mi tarea y es central en la enseñanza, así como en las relaciones que de la formación cristiana se construyen. El lenguaje es el problema, porque el lenguaje es algo vivo, los textos bíblicos son formas de preservar en el tiempo las experiencias vitales de gentes lejanas que, desde la historia de las opresiones y represiones de América Latina, han llegado a formar parte de mi mundo.

En Humberto Maturana y Francisco Varela he encontrado una riqueza teórica, que no es otra cosa que una manera de compartir con ellos un mundo deseado, posible y viable, capaz de motivarme a emprender un nuevo viaje que tuvo su punto clave en el año 2000 cuando titulé mi tesis de Maestría *El texto como caos*. Eso lo hice siguiendo una intuición fundamental: **lo que está vivo es caótico**. Es decir, la vida humana se sustenta en su capacidad de crear constantemente alternativas, de salir en peregrinaje hacia lo desconocido,

cuando situaciones críticas que no son accidentes sino su propia constitución humana en el devenir histórico le ahogan, y lo hace con el propósito de preservar la vida una vez que un sistema social se torna estrecho y restrictivo.

Crear un lenguaje para describir este fenómeno en el campo disciplinar de las Ciencias Bíblicas me parece clave. El destino de nuestro mundo Caribe, costarricense, Latinoamericano, no está escrito, está por escribirse, por ser narrado de otro modo desde el acto mismo de amar la vida en su complejidad y voluptuosidad compartida aquí y ahora.

Por eso pienso que uno es lo que ama y nada más digno de ser amado que la vida. La vida como un don, dinámica de relaciones que se abrazan y se empujan al compás de su propio ritmo. Es por ese amor, por la dignidad que conlleva, que busco cómo cultivar esa misma dinámica en la experiencia de la lectura de la Biblia. De esta manera me considero copartícipe en la Lectura Popular de la Biblia.

Entiendo que lo religioso es fundamentalmente, la forma cómo las comunidades humanas celebran reverencialmente la bondad fortuita del estar viviendo.

Al hablar de reverencia hablo de lo sagrado que tiene que ver con esa experiencia consciente de abrazar la vida como un don. Lo sagrado es aquello que ponemos como valor invaluable, precioso e inasible. Requiere, por tanto, de nuestros mejores recursos humanos para que se mantenga fluido y no sujeto a estructuras formales definitivas. La convivencia en la celebración de aquello que es invaluable nos llama a un ejercicio del lenguaje abierto. En donde los conceptos funcionan como concepciones (Fornet-Betancourt, 2006), como engendramientos y maduración de elementos propios de un momento climático de nuestras vidas y no como definiciones que sean vinculantes.

La vida existe en el espacio-tiempo y un momento comprende un universo de significaciones que pueden describirse en términos muy complejos. En el campo de describir la experiencia de lo sagrado, las comunidades hacen del conversar una exploración de cualquier límite predispuesto. Dicho de otro modo, describir aquello que es don y que por lo tanto es invaluable, habilita a las personas a crear y recrear constantemente su potencial humano en el lenguaje. Este que nos constituye, también se transforma en un campo de exploración sobre lo que se define socialmente como imposible, o tabú, o se transforma en leyes.

En el ámbito de lo sagrado, el lenguaje, es liberación y libertad, ya que no puede haber restricciones para nombrar lo innombrable. La experiencia humana de amar la vida, de considerarla don gratuito e invaluable motiva a crear y re-crear constantemente imágenes frescas que conjugan en sí mismas el pasado, el presente y el futuro y que, por su plasticidad, están abiertas a intercambios interculturales, “Que nadie diga más la finca mía, el barco... sino la finca nuestra, de Nosotros los Hombres” (Debravo).

Al poner la vida (el estar viviendo en el espacio-tiempo) como centro de la celebración reverencial de las comunidades, lo que afirmo es que las diversas formas que las religiones tienen de hablar de Dios o lo Divino, es la manera de concentrar en un punto solo el todo. Ese todo solo puede ser la vida, por la simple razón de que no conocemos otra cosa. En el cristianismo el concepto Dios es el camino para reencontrarnos permanentemente con la vida, es una metáfora de esta. Decir “Dios es vida” es decir “Vida es dios”. Como metáfora, ese decir sobre lo sagrado, expresa la totalidad de lo que somos, en tanto, somos personas conscientemente agradecidas por la bondad de estar viviendo y estar viviendo entrelazadas a los diversos ecosistemas. Así lo ve Humberto Maturana:

Pörksen: Si usted tiene razón y se crea la vida artificial, entonces Dios, como Nietzsche dijo una vez, no solamente estaría muerto, sino que estaría simplemente de más, liquidado por la creación de sistemas *autopoiéticos*. ¿Está de acuerdo con eso?

Maturana: De ninguna manera. Porque antes de contestar esa pregunta o formular esa tesis, hay que ponerse de acuerdo sobre lo que se quiere decir con la palabra Dios. Yogananda, el gran yogui que llegó a Norteamérica, dijo que, si se piensa que Dios es lejano, entonces es lejano y si se piensa que está cerca de uno, entonces está cerca. La palabra “dios” representa una idea humana que desplegó su significado y poder en nuestro mundo. Para muchos, Dios no es, como en la doctrina cristiana, un ser inteligente y creativo que nos hizo a su imagen y semejanza. Lo que importa es que, a ellos, hablar de un Dios les permite hablar de una presencia inasible y una unión con la fuente de la existencia, algo de lo que en el fondo no es posible hablar. Entonces, si comprendo a Dios como la fuente de todo, de ninguna manera se hace superfluo. Visto así, es expresión de la existencia de Dios que nazca la vida cuando se dan ciertas condiciones. (Maturana, Humberto y Pörksen, Bernhard, 2004 pág. 57)

Tengo que hacer, al tenor de las afirmaciones de Humberto Maturana, una distinción. Si he dicho que la descripción de lo sagrado es un llevar al límite los límites y sobrepasarlos, también he de reconocer que la religión cristiana ha puesto límites a la capacidad de descripción de ese agradecimiento fundamental. De ahí que surge la posibilidad de crear otras condiciones, en los procesos de formación teológica, que ayuden a construir un espacio para la celebración de lo sagrado en términos del cultivo de un lenguaje abierto. Lenguaje que exprese la experiencia de gratuidad y que ejercite las dinámicas de liberación y libertad que aporta ese existir en el lenguaje.

Es mi criterio que la teología tiene las herramientas para cultivar este tipo de lenguaje. No lo hace hoy cuando se entiende a sí misma como expresión de las instituciones a las que representa ya que tiene como tarea propia de la religión como sistema social, reducir la complejidad y estabilizar al sistema en su autoreferencialidad (Cipriani, 2004 págs. 303-309). Sin embargo, en sus orígenes las comunidades cristianas crearon lenguaje (en términos de Maturana: *lenguajearon*) para expresar su experiencia comunitaria de celebración de lo sagrado, no eran entonces una religión en el sentido actual del término. No había estructuras institucionales propias, sino que, desde su propio mundo experiencial, modificaron las conversaciones posibles dadas por las instituciones que ya existían y aprendieron a ser algo nuevo. Ese aprender supuso una recreación del lenguaje y en esta, una reinención de sí mismas.

Es mi interés mostrar esta capacidad transformativa, mutante, del lenguaje. En contra de su orientación autoreferencial dentro del sistema social de una religión, el lenguaje teológico, conllevaría una dirección distinta. Al no tener límites o bien, al llevar los límites al límite, la teología recupera su cualidad descriptiva de lo sagrado. Entonces, no se vuelve autoreferencialidad sino des-referencialidad o a-referencialidad. No le toca a la teología reconstruir desde otra clave su devenir como existencia en el lenguaje de un sistema social general y amplio, no es encontrar sus verdaderos orígenes, los que le dan la legitimidad a una nueva autoreferencialidad. Si no, re-crear, todas las posibilidades de existir en el lenguaje en torno a una experiencia compleja de lo sagrado. Donde encuentra un límite, es su tarea traspasarlo, llevarlo un paso más allá, hacer camino al andar. Esta es la cualidad caótica del lenguaje teológico como lo veo en este ensayo. Un ejemplo de ese andar haciendo camino es la Teología de la Liberación o las teologías feministas, u otras que han ido surgiendo cuando

sociedades particulares exploran su existencia en el lenguaje en torno a lo sagrado siguiendo nuevos temas o problemas colectivos significativos en la experiencia colectiva.

Lo que se implica de esa afirmación es que cuando una teología alternativa construye un sistema autoreferencial consolidado, la cualidad caótica de la existencia en el lenguaje propia de la experiencia de lo sagrado inicia o continúa un nuevo camino hacia la no autoreferencialidad. Siguiendo a Maturana, allí se expresa la liberación de lo humano, la autoreferencialidad desde esa perspectiva, es su caída. Le toca a la teología, como al arte constituirse en aprendencia.

La aprendencia, entonces, es la capacidad de producir conocimientos útiles para preservar, cultivar y crear vida en las interacciones entre seres humanos legítimos. En este punto me separo del concepto de **Sociedades de Conocimiento** que ha tomado tanta fuerza en los últimos veinte años. Somos, si queremos ser consecuentes con una perspectiva ecosistémica de la ciencia, ser seres aprendientes, y en este punto somos uno con todos los demás sistemas vivos. Existimos en cuanto aprendemos a **con-vivir**. De ahí que la comprensión de la inteligencia humana ha sesgado su valor al considerarse superior a otras inteligencias. La inteligencia supondría el conjunto de habilidades que nos permiten **con-vivir** entrelazados a todos los sistemas vivos y a los ecosistemas que conforman la vida como un todo.

Desde el punto de vista práctico de la construcción de sociedades ecológicamente viables, la aprendencia se traduce en biomimética. La biomimética tiene que ver con el esfuerzo de la ingeniería por emular las formas en que la naturaleza ha resuelto problemas concretos. Un ejemplo es el estudio de los hilos de las telas de araña que proporcionalmente son más fuertes que el acero y que son biodegradables.

El filósofo y poeta español Jorge Riechmann (Riechmann, 2003) ha señalado que aún y cuando esto es muy importante, la biomímesis podría abocarse a la emulación de los sistemas vivos en sus respectivos ecosistemas. Dicho de otro modo, entender los hilos de la tela de araña en los ecosistemas en donde estas habitan y cómo interactúan con ellos. Busca aprender los conocimientos que la Madre Naturaleza ha logrado adquirir en el transcurso de millones de años para reproducirlos y lidiar, de un modo ecológico, con los problemas de energía, desechos, calor, etc.

El inmenso laboratorio de la Naturaleza ha encontrado respuestas útiles y ecológicamente viables para la convivencia de la biodiversidad en el tiempo, dando la oportunidad a los diversos sistemas vivos para mutar y adaptarse a las nuevas circunstancias que la co-evolución crea. La palabra clave es viabilidad y **viabilidad de la vida toda**. Los ensayos de los ecosistemas se enmarcan en la capacidad de sustentar a todos sus componentes y eso solo se puede ver estudiando las interacciones que se dan entre ellos de forma constante en el tiempo. Sin otra forma más clara y adecuada de decirlo, esos procesos son procesos cognitivos, aprendizajes, sabiduría.

De esa sabiduría que es el campo de estudio de la biomímesis en sentido amplio, se desprende que, lo que viabiliza la vida toda es el cúmulo de relaciones de mutuo aprendizaje en la cooperación, la reciprocidad y el cultivo de la vida. Esto es el transformando de lo que entiendo como **Sociedades Aprendientes**. Tiene que ver con el valor de uso de los conocimientos producidos y de la colaboración de las sociedades humanas entrelazadas a sus ecosistemas en el esfuerzo continuo de nutrir la vida toda.

Las **Sociedades de Conocimiento** son sistemas de producción de conocimientos útiles en el marco del mercado total. Tienen la impronta de la productividad y por ende, del

conocimiento como mercancía. A este tipo de sociedades les falta el marco ecológico en donde la vida es el nodo fundamental, su razón de ser.

Al hacer tales afirmaciones asumo de forma coherente que la sacralidad de la vida invita a ser parte de ella en la convivencia entre sistemas vivos y los ecosistemas. Decir que la vida es sagrada no es suficiente, si es sagrada aprendemos de los caminos que los procesos co-evolutivos han tomado para volver a ser parte del reino de este mundo. La tarea del ser humano es vivir en el a priori de la legitimidad de la diversidad y eso significa que nada es desechable en el ecosistema en que realizamos esa vida.

Entonces, también se torna ecológica la forma en que leo los textos fundantes de los cristianismos, en particular la Biblia. En el marco de la aprendencia, la Biblia guarda un amplio cúmulo de experiencias humanas complejas, como dirá Elsa Tamez “la complejidad de la vida en textos que tienen el poder para liberar o para aplastar” (Tamez, 2006). Así resume no solo lo que es la Biblia: *textos que reflejan la complejidad de la vida*, sino también el cómo se han incorporado a nuestro mundo: *para liberar o para aplastar*.

Dado que la Biblia ha sido mi campo de estudio y que como teólogo asumo el problema del propósito de la teología para nuestro mundo, los textos que la conforman expresan muy bien el sentido de la complejidad desde su textualidad misma. Texto es tejido y el tejido sigue un patrón. **El patrón, en un texto, es la forma cómo una unidad de sentido entretejida en una conversación sigue un ritmo, una iteración hasta constituirse en un sistema estéticamente complejo, así como sincronizado con su medio.** El texto es lenguaje.

El patrón de un texto es lo que estudia el **crítico r**etórico. Este método exegético ofrece instrumentos de estudio que recuperan del texto su cualidad operacional y, es de notar,

que uno de los elementos más importantes en ese sentido es la emoción que este comunica. De modo que texto y emoción/razón se integran en el patrón seguido por una persona que escribe en el siglo primero. En los evangelios, por ejemplo, quienes escribieron estaban plenamente involucrados en el texto, no describen datos sino la complejidad de sus vidas con el propósito de mover a un determinado auditorio para que sienta y viva como lo hace quien escribe.

Los textos trascienden sus contenidos informacionales aportando retazos de conversaciones que están vivas en nuestro mundo experiencial. Jesús es lenguaje/lenguajeo entretrejado en conversaciones dibujadas en textos. Esos textos enredan/entretrejen a sus auditorios creando nuevas conversaciones en donde, la persona recién llegada a la conversación aprende a ver como Jesús vio, que no es otra cosa que la forma cómo, quien escribe, piensa, siente y vive asumiendo como propia la vida de Jesús (**mímesis**). La retórica persuade, este es su arte, mover al otro, involucrarlo en la dinámica vital que quien escribe experimenta. Dicho en pocas palabras, **la retórica es fluir de energía**.

Dado que en el siglo primero la oralidad es la forma básica de comunicación, los textos son una manera de hablar y se espera que expresen aquello que vivencian como entrelazamiento de mutuo gatillado de acciones coordinadas, por lo que el tono de voz, la gestualidad y las palabras, de quien lee para la comunidad, **re-viven** el encuentro con el otro, el autor como un ser real, no necesariamente histórico.

Esto es importante porque los evangelios se escriben para ser leídos en voz alta. En el acto de leer se realiza la **mímesis** de quien escribió. Lo que se lee no es ajeno a quien lee, sino que, al contrario, quien lee **re-vive**, en la lectura, el mundo vital de quien escribe. Las palabras serán, necesariamente,

re-actuadas, re-vividas. Están vivas. Pienso que esto se puede ejemplificar muy bien en las personas cuentacuentos.

En las culturas conformadas por la escritura esto solo es posible en espacios tales como el teatro. Mientras que en las culturas orales esta es la forma natural de leer: **re-vivir**. Nosotros hemos creado una serie de distancias en lo que toca a la lectura de un material ajeno. La distancia supone establecer la ruptura y la responsabilidad entre quien escribe y quien lee. No se re-vive lo que se lee, usualmente se analiza. Así se ha tratado la Biblia: *la lectura crítica busca entender el significado preciso de lo que se dice*.

Tengo que acentuar que quienes leen hoy la Biblia para vivirla, como es el caso de las lecturas que se hacen en diversas iglesias, tampoco la re-viven. La Biblia como un libro no existió durante la escritura del Segundo Testamento. Así que las instituciones cristianas han construido un libro que tiene un autor no humano como escritor y que, dado que todo lo sabe, no puede entrar en contradicción consigo mismo por lo que, las contradicciones propias de las diversas experiencias humanas y que aparecen en sus páginas se deben explicar desde el punto de vista histórico o teológico. No obstante, este no fue el caso en el siglo primero, **se re-vive una historia particular** y si bien las gentes tenían un conocimiento general (unas más, otras menos) de las tradiciones de la Casa de Israel, la verdad es que esas tradiciones eran su forma de vida cotidiana, no algo extraño o ajeno.

Por esta razón, la cultura juega un papel fundamental en mi manera de leer un texto bíblico. Tan importante es entender el mundo del otro como el mío propio. Esto es lo que aporta la filosofía intercultural: **aprender a escuchar, dejar que la voz del otro resuene en uno** (Fornet-Betancourt, 2006). Así que el esfuerzo de estudio del criticismo retórico encuentra un gran acompañamiento en la antropología cultural como

mediación para leer los textos antiguos. Es poner el texto en un contexto significativo en donde las palabras como tejido vivo encuentran puntos de vinculación entre quien escribe, lee o escucha. Entiendo aquello que me apela y lo entiendo como mío, lo reconozco, lo siento familiar. En Centroamérica la experiencia de desayunar con frijoles y tortilla es algo que nos vincula. No tenemos que aprender, ya sabemos. Difícil sería desayunar con un tazón de caldo de pescado, esto tendríamos que aprenderlo (aquí hablo como una persona del Valle Central de Costa Rica).

Cuando hablamos de leer la Biblia, dentro de espacios eclesiósticos, en realidad hablamos de arrebatar y apropiarnos de textos diversos y complejos de un mundo ajeno al nuestro y decidir que la forma cómo los entendemos es correcta porque somos un solo hilo desde Abraham hasta nosotros. Esta es la cualidad autoreferencial de un sistema descriptivo religioso. Así que dejamos de lado la riqueza de la diversidad y reducimos la polifonía cultural al lenguaje institucional que creó de muchos textos dispares uno solo. De este modo dejamos de escuchar y evitamos que los textos resuenen dentro de nosotros. Lo que resuena es la voz del sistema social que nos restringe.

En el marco de la lectura que proponemos esta reducción es pérdida, es olvido, y abandono. Recordar la diversidad de la que estamos constituidos es liberador, abre posibilidades de sincronía intercultural, aprendemos a aprender, nos re-creamos. La voz del otro que resuena en nosotros nos transforma en tanto le asumamos, a priori, como alguien legítimo (Maturana, 1999).

La forma cómo se ha leído la Biblia ha implicado una apropiación ilícita: **la hemos arrebatado a quienes redactaron los textos sin escuchar sus voces**. La hemos transformado

en doctrina o dogma y la hemos puesto como una mediación para lograr la salvación. Se usa como valor de cambio.

Así, el tejido textual existe entretejido en el tejido cultural y este en el tejido ecosistémico. Lo que sabemos lo sabemos desde la sincronía de nuestros cuerpos entrelazados en el útero de nuestro hábitat. Por ello, lo que se dice está constituido por el patrón que es propio de nuestras vivencias en el pedazo de la trama de la vida en la cual existimos. En esto consiste la mimesis. “La mimesis es poiésis y recíprocamente” (Ricoeur, 2001 pág. 60). El lenguaje es vida humana y la vida humana es lenguaje (Maturana, Humberto y Varela, Francisco, 2003). **El re-vivir los textos supone abrir procesos complejos de conversación.** Son complejos porque implican la conciencia de integrar una gran cantidad de variables. Estas son asumidas a priori por nosotros cuando hablamos porque lo hacemos desde ellas, la complejidad de nuestro mundo está presente dinámicamente en nuestro lenguaje, construimos un hábitat amigable, así que al hablar habitamos en nuestro mundo significativo.

No obstante, no asumimos como alteridad el mundo significativo del texto, esto es un nuevo aprendizaje. Para escuchar esa alteridad requerimos herramientas nuevas y abrir nuestro mundo para el encuentro del otro. **Nosotros también estamos entretejidos en nuestro mundo como el texto está entretejido en el suyo.** Esa exploración supone una serie de operaciones de encuentro que viabilizan la experiencia del estar **con-viviendo**. Encerrarse en las cuatro paredes de nuestro mundo supone una reducción de lenguaje que es a la vez, una reducción de nuestra vida.

Ese peregrinaje hacia el encontrarnos con el mundo del otro es una recreación también de nuestro mundo, ampliación del lenguaje, transformación de todo lo significativo que nos conforma. Aprendemos nuevas formas de convivencia que

nos ofrecen herramientas para re-generar el tejido de nuestro propio ser y quehacer. Al abrir esta experiencia de aprendizaje y mantenerla abierta quedamos en una nueva posición para seguir aprendiendo. Al asumir como conocido ese nuevo aprendizaje volvemos a cerrar el lenguaje. En tanto el mundo del otro sea un campo de exploración, un campo de aprendizaje significativo, nuestro mundo seguirá en transformación y co-evolución en la convivencia. La experiencia de conversación con la alteridad es amor como relaciones simétricas en el mutuo respeto (Maturana, 1999).

En el acto de dejar que la voz del otro resuene en mí, ejercito mi capacidad de amar y, entonces, vivo. Ahí se da la experiencia liberadora del lenguaje: **abro mi mundo para explorar respetuosamente el mundo del Otro haciendo un espacio para ese otro en mi mundo**. Al mismo tiempo, experimento la libertad al poder crear condiciones para expresar mi mundo con el lenguaje nuevo que viene de ese proceso de conversación. Este es el concepto de conversar de Maturana: **lenguajear y emocionar** (Maturana, 2004). Se trata de una experiencia de aprendizaje fundamental.

Es mi principal preocupación crear las condiciones para que la lectura de los textos bíblicos produzca liberación. Con esto entiendo que las conversaciones en torno a la fe sean debates sobre la vida sin ninguna restricción, al contrario, un ejercicio en la creación de lenguaje (lenguajeo). En el momento que esas conversaciones se delimitan con instrumentos de control impuestos por las instituciones religiosas cristianas y la tradición que ha conformado a las mismas en las comunidades, el lenguaje se cierra y con este cierre, se limita la posibilidad de ensoñar y transformar. Las relaciones se constituyen en medios de vigilancia y deslegitimación hacia las personas que piensan/viven de otro modo al estándar establecido.

Si el amar la vida supone una actitud de apertura a la diversidad en todas sus formas y esta experiencia se considera sagrada dada su bondad y riqueza, los sistemas sociales jerárquicos y de poder dejan de ser humanos. En estos sistemas impera la deslegitimación del otro como un a priori necesario para formar comunidad. Así que el amor se torna en violencia a través de la coerción y el control del otro. El amor llega a ser la separación, la deslegitimación de lo diverso y destruye lo humano.

George Orwell en su novela *1984* puede ser de gran ayuda para comprender esta dinámica. Reducir las palabras, reducir las vivencias, reducir: **la paz es la guerra**. La reducción del vocabulario no es una reducción de palabras, sino de vida. El ruido, que la creación y el uso metafórico de las palabras aporta a la condición de humanidad, es fundamental. En este ruido se estimula al cuerpo humano a recrearse constantemente, a disfrutar de las relaciones por sí mismas y a ejercitar la legitimidad del otro como un a priori. Cualquier cosa puede ser dicha, en el conversar se enriquece la vida misma, se comparten emociones y se estimulan sueños. En la existencia en el lenguaje se realiza lo que somos y aporta el sentido de valorarnos a nosotros mismos como seres legítimos en relaciones de mutualidad.

La **aprendencia** tiene que ver con esta cualidad de crear palabras, sentidos, posibilidades. De juntar cosas dispersas y construir algo inédito. De reinventar a la especie. Por eso, leer los textos bíblicos desde esta perspectiva sería un aporte a la viabilidad de la vida como un todo en América Latina. Así van surgiendo algunos consensos y con una humanidad nueva.

Si la tarea de la teología ha sido controlar la forma como se entiende aquello que es absolutamente verdadero y las instituciones han establecido criterios de verdad que restringen lo que es posible decir y lo que no, entonces, lo que hemos

creado en las comunidades es la mudez. En ese sentido la Iglesia es el Gran Hermano de Orwell.

El caso de Alejo Carpentier en *El reino de este mundo* es opuesto al de Orwell. Allí todo muta, todo cambia, para bien y para mal, pero está en constante transformación. Lo que cuenta es el **reino de este mundo** en donde todo está por hacerse, en donde es legítima la transformación inédita. En el Reino de los Cielos todo está concluido, no hay nada nuevo que hacer, todo está cerrado. El personaje principal de la novela, Ti Noel, termina sus días en una simbiosis propia de las muchas mutaciones vividas: es un cuerpo de carne transcurrida. Le toca seguir y aprender de nuevo el lenguaje de un nuevo tiempo que está en su mismo cuerpo y que abrazará en la más profunda soledad.

Esa soledad es búsqueda de encuentros. **El ser humano no vive solo, si no que con-vive.** El convivir significa relaciones y la soledad es la conciencia de ausencia de esas relaciones y la consecuente salida al encuentro con la alteridad. El acto de conversar es encuentro en la medida en que deja resonancia mutua en las partes que conforman el encuentro. Uno deja una habitación en el otro. Uno se deja habitar por el otro. Esa estancia que queda allí, grita por ser constantemente ocupada y emerge la posibilidad de movilizarse en busca de palabras, gestos, caricias, de entrelazamientos en el amor.

Los textos bíblicos son culturalmente significativos porque hemos puesto sobre ellos referentes fundamentales. Nos orientamos desde ellos, en ellos, hacia ellos. ¿En qué medida podemos crear encuentros con esos textos en la legitimidad y el respeto y en qué medida esa experiencia de encuentro resulta en una ocasión para enriquecer nuestra humanidad? Se considera que la significatividad de los textos bíblicos parte de la vida escondida allí por el autor ulterior: Dios. No obstante, considero que lo fundamental está en que esos textos llegan

hasta nosotros en un acto de colonizaje y deslegitimación de nuestro mundo, al mismo tiempo quedan como legado de vida en potencia. De ahí esta doble dimensión que apuntaba Elsa Tamez.

La tarea, como la veo, es **re-crear el mundo de los textos de modo que podamos volver a hablar con ellos como alteridad, conversaciones legítimas, ecos de las dinámicas sociales en las que fueron paridos**. Son retazos de conversaciones de otros mundos. Al mismo tiempo, al recordar que nuestro pasado latinoamericano ha sido deslegitimado y olvidado, es, también, re-crear nuestro mundo, buscar sus raíces y ver de qué manera somos lo que somos. **Entiendo que se trata del encuentro entre dos mares: el Mediterráneo y el Caribe. Entre ambos existe un abismo (hermenéutico) que es el Océano Atlántico del Norte.**

Para ubicar textualmente este ensayo he escogido el Evangelio de Juan (CE en adelante) por su riqueza recursiva. El lenguaje del CE es redundante y esto lo hace una pieza rica para su estudio. En el Evangelio de Juan, el Prólogo corresponde a un punto climático para la exégesis y la teología. La comprensión del Prólogo será la comprensión de Dios, y en Este, de la Vida. El Prólogo es un poema y como tal entretiene una amplia riqueza lingüística, es lenguaje abierto. El Prólogo es un canto a la vida, no es teología eclesiástica, o descripción autoreferencial de un sistema religioso. Es un texto caótico, un texto que desafía los límites de los sistemas sociales en donde se constituyó.

Lo que quiero decir quizá sea demasiado simple e incluso obvio para el momento histórico que habitamos, no obstante, considero importante, para mi entorno cultural decirlo: *es necesario para crear humanidad aprender a re-crear constantemente el lenguaje* (lenguaje) y aunque esto es así, ya que los procesos sociales y la abrumadora presencia de

comunicación en los mass media y de los medios de comunicación electrónicos, nos hacen establecer nuevos vínculos, también es cierto que los rangos de comunicación y la capacidad de comunicar lo que somos a través de gestos o palabras se ha reducido a instancias de la celeridad y utilitarismo que los procesos económicos exigen.

Considerar que un e-mail es equivalente a una conversación es un error, aún y cuando este e-mail se transforme en un chat o en una comunicación electrónica que implique imagen. El ejercicio de crear poesía, por ejemplo, el tiempo para observarnos unos a otros, para compartir intimidades y aprender los unos de los otros es un medio propio de lo humano, en esto consiste la conversación.

Al poner esta discusión dentro del campo de lo religioso, la cuestión se hace más densa y compleja. En los espacios de celebración de lo sagrado, la riqueza de lo que se conversa es necesariamente compleja y cultivar esa complejidad de modo que abunde la re-creación gestual y lingüística supone también la posibilidad de continuar el proceso de humanización. Muchas personas que trabajamos en el campo académico hemos aprendido, en los últimos años, a relacionarnos con otras personas por medios electrónicos, pero es el cara-a-cara la experiencia que favorece la interacción profunda y de largo plazo. Sugiero una experiencia, mi relación con Raúl Fernet-Betancourt inicia como una experiencia de conversación electrónica, pero una sola hora de conversación cara-a-cara, durante un almuerzo, deja más riqueza en el intercambio, aun de cosas superfluas, que una serie de email que hayamos cruzado durante los años de conocernos.

Como una última palabra quiero confesar que transcribo citas textuales a veces bastante largas y me disculpo por eso. Lo hago porque la mayoría de la bibliografía que utilizo no es accesible. Así que he tratado de mostrar lo más ampliamente

posible, a través de esas citas, el razonamiento de los distintos autores o autoras con los que converso. Pienso que es necesario que las personas tengan acceso, en lo posible, a leer tales argumentaciones. Este interés aumenta en la medida en que las personas autoras con que converso publican en otros idiomas y no son siempre accesibles a todas las personas lectoras de habla castellana.

Espero que el texto que sigue sea un camino para que otras personas puedan levantar nuevas preguntas y continuar la conversación sobre la Biblia, el caos, la vida, lo sagrado, el lenguaje en el acto de aprendencia que me ha motivado.

Así mismo espero que la lectura sea en general agradable, no pretendo decir una palabra última sobre cualquier cosa sino dejar, a quien tenga la bondad de leer, las preguntas que me formulo y cómo estoy tratando de responderlas.

Agradezco al Doctorado en Educación de la Universidad de La Salle la oportunidad de presentar este ensayo como conclusión (o reinicio) de un proceso reflexivo el cual amo. Agradezco también a mis compañeros y compañeras de la Escuela Ecuménica por la paciencia que han tenido al escucharme hablar por cuatro años de estos temas.

**CAPÍTULO 1:
DE LA FORMALIZACIÓN
AL CAOS**

Primero la vida: la biografía se hace texto.

En este ensayo comparto la ruta de mi aprendizaje en el oficio de hacer exégesis, los problemas que he tenido que resolver y la forma cómo me he posicionado hoy frente a ellos. El aprendizaje de cualquier arte no se logra sino en la práctica y esa práctica, no es otra que la lectura de textos bíblicos concretos. Del mismo modo que el arte, el aprendizaje de uno se da más por imitación: *uno ensaya lo que ve hacer a otras personas de mayor experiencia*. En el diálogo con estas personas “mayores” sobre los logros propios, pero sobre todo en los desaciertos, uno va entendiendo y creando procesos de trabajo que le permiten tener una competencia en el arte de leer.

En mi caso dos momentos fueron particularmente valiosos. El primero fue el trabajo que realizara como producto final del curso *Historia y Teología de la Salvación* con los profesores Elsa Tamez y Victorio Araya en 1984 sobre la Epístola a los Efesios. En aquel momento descubrí un grupo de términos griegos que hacían referencia al campo semántico de la casa y a la construcción de una casa. Fue importante porque me permitió, a través de la articulación de un conjunto concreto de datos, dialogar con comentarios especializados y descubrir que estos, no consideraban esos

datos evidentes para mí como elementos significativos para la interpretación del texto. También me permitió conjuntar un corpus de lecturas que había realizado para otro curso (*Exegesis y exposición con la profesora Irene Foulkes*) sobre la economía de la antigüedad y hacer una lectura que se podría considerar insipientemente intercultural.

El otro momento, fue durante el curso *Nuevo Testamento III* con el profesor Pablo Richard. Este versaba sobre los escritos del Apocalipsis, la Carta a los hebreos y el escrito sapiencial de Santiago (por la misma época que el anterior curso). Recuerdo que nos concentramos en el estudio del Apocalipsis y de la Carta hebreos. Mi trabajo final trató sobre Santiago. Fue la primera vez, luego de concluidos los cursos de griego y hebreo, que me senté a realizar una traducción directa del griego. Fue significativo para mí tener en mis manos la monumental obra de Dibelius-Greeven (Dibelius, Martin y Greeven, Heinrich, 1988 (1920)) sobre Santiago y sentir, porque fue sentir en ese momento, que la propuesta de definir la forma literaria de Santiago como un escrito parenético dislocado e incoherente en realidad no era correcto. Hay coherencia en Santiago. No es solo un conjunto de exhortaciones de temas diversos amarradas por palabras gancho que las van integrando superficialmente. Busqué formas de comparar Santiago con otros escritos fuera del Nuevo Testamento y pude observar relaciones significativas con la Didaje y el Pastor de Hermas.

Alrededor de 24 años después es que he tenido la capacidad de articular una estructura retórica de Santiago que permite leer la obra como un todo bien articulado. ¿Es esto importante más allá de ser una curiosidad propia del campo profesional? Bueno, sí lo es. Se trata no de saber que dice el texto sino crear un espacio de conversación con este y dejar que ese texto tome cuerpo y hable de modo tal que pueda, entonces, resonar en uno.

Este escuchar resulta provechoso cuando uno lee propuestas globales de estructuración de la obra que ponen los acentos más bien “ideológicamente”. Me refiero al artículo de Cristina Conti publicado en RIBLA (Conti, 1998) (se puede bajar el artículo de la página del CLAI www.clai.com). Cualquiera persona preocupada u ocupada en la liberación tendrá la tentación de situar el eje hermenéutico del *Escrito Sapiencial de Santiago* en 2.1-13, o en 5.1-6, en ambos pasajes emerge, con toda claridad, tanto la opción preferencial por los pobres, como el talante profético del evangelio de Jesús. Por desgracia, estos dos pasajes no forman tal eje hermenéutico, sino el capítulo 3, el cual, en su conjunto, habla sobre la sabiduría. Aunque Conti aporta una serie de marcadores literarios que parecen fortalecer su decisión, en realidad rompe una regla fundamental de la retórica: el balance, la proporcionalidad.

La retórica es el arte de persuadir con la palabra y por eso, a diferencia de nuestra concepción del mundo desde la cultura escrita, aquellos que escribieron en el Siglo Primero, lo hacían del mismo modo en que hablaban y para estas gentes, el habla está marcada por la repetición y el espacio textual no solo iba de adelante hacia atrás sino también, al revés. Para que el conversar sea tal requiere que la forma de decir sea balanceada de modo que la memoria logre en el escuchar, también el recordar y en este, el revivir.

Con todo, me costó 24 años llegar a esta conclusión. Así que la paciencia es parte del oficio, una suerte de paciencia perseverante. Paciencia que es propia de cierta calidad de carácter como el de la persona artista y de la persona dedicada a la investigación científica. Se necesita una santa perseverancia.

El primer trabajo sobre Santiago lo hice mientras era pastor de la Iglesia Belén en Santa Bárbara de Heredia. He de mencionar que tuve el privilegio de poder dedicarme por entero al estudio de la teología porque, por aquella época, mi

familia tenía una situación económica sostenible. Pocos años antes eso hubiese sido imposible.

Aprendí los rudimentos del oficio dentro de una visión de la exégesis que se orientaba directamente a la pastoral y aproveché, porque así lo entendí en aquel momento, toda la experiencia que tenía sobre la vida como trabajador desde los catorce años y por qué no decirlo, trabajador casi analfabeto. Aprendí a leer en el *Seminario Bíblico Latinoamericano*, allí también aprendí a redactar y a maravillarme con los libros, a apreciar el conocimiento y lo que este podía significar para transformar la realidad de miseria que había experimentado desde que nació.

Para mí, este tema de la hermenéutica de la liberación no fue, para nada, una cuestión académica. En realidad, no la aprendí en los libros sino en mi propio cuerpo y el de mi familia. Pero este camino había iniciado en 1973, durante mi primer año de estudios en el *Liceo de Costa Rica* cuando fui reclutado por la Juventud Vanguardista del *Partido Vanguardia Popular*. Quizá por eso es tan significativo decir que la vida es primero, luego la teología.

Ahora, el momento culminante, en donde tuve que asumir este oficio con todas sus letras fue en 1988, cuando Guillermo Cook, por una de esas salidas tan especiales que tenía, me puso a trabajar en el Evangelio según San Marcos para la colección que Editorial Caribe estaba preparando: *Comentario Bíblico Hispanoamericano*. Esta fue la primera vez que me enfrenté a la responsabilidad de hacer un trabajo exegético formal. Por cierto, mi nombre no aparece en el comentario ya publicado (Cook, Guillermo y Foulkes, Ricardo, 1990).

Revisando este peregrinaje me encuentro en la situación de aceptar que mi trabajo ha sido de poca importancia. No tengo un nombre que defender y mi mundo se mueve en espacios muy pequeños. No obstante, esto no es algo que en

realidad me importe. Creo que el objetivo que me ha impulsado a cultivar la exégesis lo he alcanzado en la pastoral y la docencia. En especial en clases de Escuela Dominical (durante los ochenta), o en talleres (durante esta década 2000-2010), en ambos casos con personas que ejercitan la lectura solo en su esfuerzo por leer cotidianamente la Biblia con la esperanza férrea de encontrar alimento para sus espíritus. Uno podría decir que el hambre es una buena razón para leer la Biblia. Quizá ese sea el primer criterio hermenéutico, en paralelo con el dolor de una vida inserta en la violencia y el no-poder, junto con aquellas alegrías que da la esperanza en Dios.

Mi encuentro con el caos: un posicionamiento personal

Bien, pues que más podría uno decir, sino que cuando orábamos en la iglesia pidiendo la llenura del Espíritu y la liberación de tantos males cotidianos, lo que se podía sentir es que el orden deseado por Dios estaba lejano o ausente, y que cuando aparece lo hace dentro de algunas pocas experiencias comunitarias de la fe. **¿Por qué habrá tanto temor al caos si el orden del mundo es el que asfixia?**

Mucho tiempo creí posible que Dios era orden, aunque un orden distinto al orden del mundo: **la opresión es el desorden, el Reino de Dios un nuevo orden por el que se ora y se trabaja**, ¡Venga tu Reino!

No recuerdo en qué año de la década de los noventa, Steven Spielberg, realizó la película *Parque Jurásico*. Allí aparece un matemático vestido de negro que discutía la confianza de los científicos del Parque Jurásico a la luz de la teoría del

caos: **no es posible controlar todos los procesos en una situación particular de modo que no existan fallos o riesgos.**

Se me ocurrió que tal vez sería posible utilizar este tipo de acercamiento en el quehacer exegetico. Así que me dediqué a averiguar si alguien, en alguna parte, habría tenido esa inquietud con algún resultado tangible.

A finales de 1999, mientras cuidaba la casa de un amigo que trabajaba desarrollando software para internet y que tenía conexión gratis 24 horas al día, tuve la oportunidad de navegar y durante dos meses me aventuré a buscar algún tipo de investigación congruente con mis inquietudes. Escribí correos a varias personas que no conocía y les pregunté si sabían de alguna investigación que tratara la exégesis bíblica desde la teoría del caos. Esto me llevó a conocer, virtualmente, a Bruce Malina.

Mi primer correo a Malina fue en inglés (supongo que bastante desastroso). Este me contestó que él no sabía nada sobre el tema, pero estuvo anuente a seguir la conversación. Me dijo que él sabía italiano y que yo podía escribir en español y él me respondería en inglés. Este, me parece, es un buen ejemplo de una actitud basada en el deseo de escuchar.

La teoría del caos resulta no ser una teoría sino un conjunto de estudios de distintas áreas disciplinares. Desde los años 60 Edward Lorenz (meteorólogo) inicia una investigación para establecer un modelo que pudiese predecir el clima con más exactitud. Esto le lleva a realizar el primer experimento con un péndulo caótico.

La forma en que la matemática ha explicado el movimiento del péndulo establece que este se estructura por medio de **atractores**. En un espacio al vacío un péndulo movido por una fuerza se moverá sin afectación desde el punto A hasta el C, ambos son los extremos de su dinámica pendular. El punto del centro de su movimiento se denominaría B. Cada uno

de esos puntos se llama **atractor**, es decir, se considera que el movimiento del péndulo es atraído por ese punto, de ahí su nombre: **atractor**. Como los experimentos con péndulos se hacían al vacío, esto es, sin ningún tipo de interferencia o modificación externa a la fuerza impulsora, la dinámica dibujaba una línea recta entre A, B, C, hasta que el péndulo perdía fuerza y se detenía.

Lorenz se enfrenta al hecho, simple por demás, de que toda fuerza que impulsa un movimiento está sujeta a una gran cantidad de variables en su devenir. En la naturaleza, el movimiento no se da en el vacío. Por esto entendió que no hay forma de establecer una línea recta que establezca formas de predictibilidad razonable del camino que tomará un fenómeno cualquiera. Al contrario, en el caso del clima, no solo se deben incluir la fuerza de los vientos sino una gran cantidad de variables como la época del año, las condiciones geográficas, la humedad acumulada, la gravedad, entre otras. Así que logró, experimentalmente, dibujar las rutas (o **patrones**) del movimiento de un péndulo que oscilara a través de una gran cantidad de variables posibles. El experimento de Lorenz mostró el gran factor de imprevisibilidad que sucedía al abandonar el laboratorio para utilizar la matemática en procesos naturales como el clima. Acuñó, como resultado, el llamado **Efecto Mariposa**: una mariposa mueve sus alas en Tokio y un mes después este movimiento generará una tormenta en Londres.

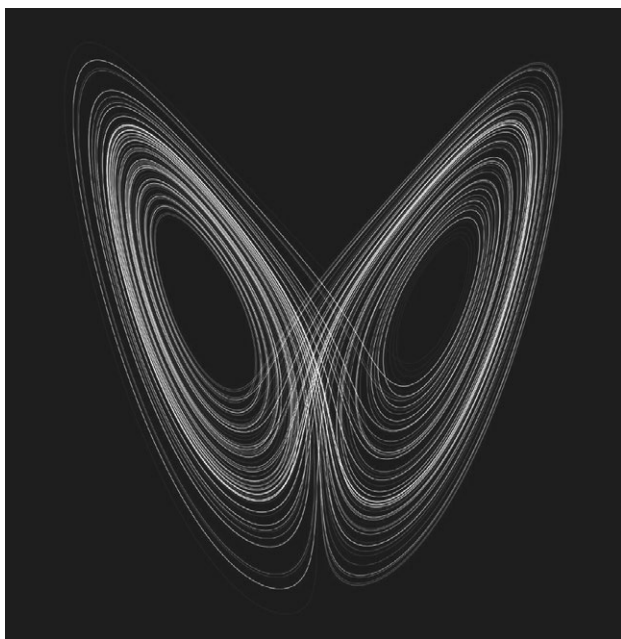
La explicación de este postulado es sencilla. Para poder construir un modelo eficiente de pronóstico de un evento natural se necesita incluir todas las variables posibles de modo que el pronóstico resulte útil, esto incluiría el volumen de viento que desplazarían las alas de todas las mariposas del mundo. Por eso el nombre **Efecto Mariposa**. El principio teórico que se establece con este postulado es que los sistemas son susceptibles al comportamiento imprevisible cuando

pequeños cambios se dan al inicio. Estos cambios generarán profundas alteraciones durante su desarrollo.

Se puede, a grandes rasgos, establecer la dirección de un huracán, pero no hay forma de hacer un cálculo exacto ya que no se pueden contabilizar en un modelo todas las variables posibles que entran en juego desde sus inicios hasta su desarrollo y su final. Un ejemplo de este problema fue el Huracán Mitch en 1998, que arrasó gran parte de Nicaragua y de Honduras. Esto sucedió porque de alguna forma que aún no se puede explicar el Mitch se detuvo en las costas de Honduras y Nicaragua durante una semana. ¿Cómo se podía prever ese comportamiento?

El estudio del movimiento del péndulo permite entender las fuerzas físicas que direccionan o afectan un fenómeno. El modelo de laboratorio al vacío no es capaz de dar cuenta de los factores involucrados. El modelo de Lorenz proporciona una perspectiva distinta para valorar los datos y agregar variables de modo que se pueda entender, no el movimiento, sino el patrón de movimientos que ante X cantidad de variables un fenómeno climático podría dibujar.

Este es el resultado de su experimento:



https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Lorenz_attractor_yb.svg. This file is licensed under the Creative Commons Attribution-Share Alike 2.5 Generic, 2.0 Generic and 1.0 Generic license.

Como se puede apreciar en la gráfica, **el caos no tiene nada que ver con desorden** sino con un sistema formado por un orden altamente complejo y que, por esta complejidad, no obedece a las reglas de pronóstico propias de experimentos regulados en laboratorio. La cuestión es muy simple, la vida no se da en laboratorios, sino que es susceptible a cambios debido a las múltiples interacciones que tiene con distintos sistemas. A estas variables se les llama **atractores extraños** ya que hacen que la oscilación del péndulo tome rumbos que no pueden ser pronosticados. Pero, al mismo tiempo estas oscilaciones

forman patrones que enriquecen la expresión y comprensión del fenómeno.

De aquí se deriva el principio de imprevisibilidad clave para considerar adecuadamente un fenómeno natural o social. Con el uso de las computadoras los modelos se pueden acrecentar significativamente, así en estadística, se podrán hacer un número N de preguntas que eventualmente podrán ser cruzadas por preguntas que las personas investigadoras consideren importantes posteriormente. El volumen de información ha dejado de ser un problema, así como las fórmulas de cálculo o el tiempo para realizarlas.

Esto ha significado que la realidad formalizada desde principios sintéticos puede ser igualmente tratada desde principios complejos sin que pierda capacidad descriptiva. En otras palabras, se ha perdido la necesidad de establecer la certeza de pronóstico de los fenómenos en pro de establecer las tendencias probables. Siendo que la certeza es propia de estudios realizados en espacios sumamente pequeños y controlados, mientras que los fenómenos naturales o sociales son lo opuesto: espacios muy grandes con gran cantidad de variables y con un control nulo o muy reducido. O espacios pequeños, pero con infinitas variables como es el caso de los sistemas subatómicos.

El fondo de lo que llamamos teoría del caos es un cambio de perspectiva no solo en las preguntas que se hacen para establecer las causas y procesos de un fenómeno sino en el objetivo a la hora de hacer estas preguntas y en el producto que usualmente será un “escenario” posible. De la certeza del cálculo a la probabilidad de las tendencias. El giro que esto implica se ha dado en diversas ciencias, en la biología, la física cuántica, la neurología, la salud pública, la demografía, entre otras.

En el caso de las matemáticas se dan dos momentos muy importantes. El primero es el auge de las matemáticas no-lineales y el otro es la geometría fractal. Esta última ha posibilitado el diseño del genoma humano, las gráficas de tercera dimensión y una capacidad ilimitada para reproducir tendencias en los comportamientos de los sistemas vivos. La geometría fractal (fractal viene de fracción) se basa en el principio de que una forma muy simple puede iterarse infinitamente creando patrones de altísima complejidad.

El mejor ejemplo es la fusión del espermatozoide con el óvulo. La mitosis celular genera, a través de la iteración geométrica la división celular hasta que en un punto, esta multiplicación, de una forma simple genera la columna vertebral, el cerebro reptílico, los ojos, los oídos, el cerebro mamífero y sucesivamente hasta producir un ser humano que es un sistema de sistemas independientes en cooperación y sincronía que se autoproducen hasta que, en un punto, la capacidad de autoproducirse se restringe de tal modo que la persona muere.

Lo mejor de todo es que años antes de Lorenz dos científicos de distintas especialidades ya habían señalado que la simplificación de procesos complejos no era, ni cercana, a la verdad. Convergen aquí dos elementos constitutivos de la ciencia actual, uno es el principio de incertidumbre de Heisenberg y el otro es el teorema de Gödel.

En 1930 Kurt Gödel (1906-1978) presenta el artículo *Sobre sentencias formalmente indecidibles de principios matemática y sistemas afines* (Hawking, 2006 pág. 961). Siendo este con toda probabilidad el artículo más significativo en la matemática teórica escrito hasta el día de hoy. Esto porque Gödel demuestra dos cosas:

- a. Que en todo sistema axiológico existen proposiciones que no pueden ser demostradas.
- b. Que si un sistema es completo es inconsistente y que si es consistente es incompleto

En palabras de Stephen Hawking, Gödel demostraba “la incompletud de la aritmética formal”. “Gödel demostró que en cualquier sistema formal existe siempre un enunciado que no puede ser demostrado dentro del sistema a pesar de aparentar ser verdad. Que, si la aritmética formal es consistente, esta consistencia no puede ser demostrada dentro de la misma aritmética formal como Hilbert había pensado.” (Hawking, 2006 pág. 955)

En cuanto a la teología uno podría decir que este es también un sistema axiológico en donde hay proposiciones que no pueden ser demostradas, pero que sirven para establecer la veracidad o falsedad de una proposición dentro de un conjunto de proposiciones que conforman los productos teológicos. Luego ¿cómo se puede establecer la veracidad de la proposición “Dios es Dios de los pobres” si el axioma que sustenta el conjunto no es demostrable?

Cuando en un sistema teológico específico se puede establecer con toda certeza si una proposición es falsa o verdadera, entonces, tal sistema no puede ser consistente y estará formado por un número de paradojas. Lo que se desprende del teorema de Gödel es que ningún sistema de formalización, dígame, cualquier sistema disciplinario, que sea autoreferencial (que se basta a sí mismo para establecer la veracidad o falsedad de una proposición) estará completo ya que los axiomas que lo sustentan no pueden ser demostrados.

Esto no es un problema si consideramos que la teología está por encima de todas las ciencias, y que su axioma

fundamental, puede ser demostrado por la revelación de sí que Dios ha prodigado. Pero como en la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión estamos inmersos en el quehacer universitario interdisciplinar esta explicación no es suficiente.

Junto al teorema de Gödel que muestra el problema de confundir la verdad con la demostrabilidad de una proposición, el principio de incertidumbre de Heisenberg postula que la realidad concreta no resulta tan concreta como pensamos que es. La realidad es afectada por la observación que se hace de ella. De modo que la relación sujeto-objeto es, cuando menos, relativa.

El principio de incertidumbre de Heisenberg plantea dos cosas:

- a. Que los fenómenos subatómicos solo pueden ser situados con precisión en el tiempo o en el espacio, no en ambos a la vez.
- b. Que al usar cualquier sistema de medición se afectará el comportamiento de dicho fenómeno.

Dado que todo proceso científico requiere de las coordenadas de tiempo y espacio como ejes del estudio de un fenómeno este principio echa por la borda cualquier pretensión de certidumbre. Pero, además, establece que en todo fenómeno físico rigen dos dinámicas atómicas distintas y contradictorias. Los átomos en su conjunto funcionan de un modo previsible mientras que los componentes subatómicos, por decirlo de algún modo, la esencia de los átomos, operan como potencialidades o probabilidades en un sentido opuesto a la física mecánica. Una silla al ser pateada tomará un rumbo que puede ser formalizado matemáticamente o calculado, mientras que los átomos que la componen tendrán una dinámica interior

no sujeta a la formalización matemática, o por lo menos, no a la misma matemática con que calculamos la trayectoria de la silla.

Si juntamos estos dos planteamientos se puede afirmar que eso que llamamos realidad es suficientemente compleja como para poder resumirla en fórmulas abarcadoras que sean ciertas. El tema de la verdad científica y la confianza en la formalización que provee el lenguaje matemático no es viable sino solo como descripción de probabilidades. Una afirmación lógica dentro de un sistema tendrá valor de descripción probable y no de verdad. Se podría decir que la “verdad científica” es la demostración de una proposición dentro de un sistema descriptivo autorreferencial. De donde se colige que todo proceso de producción científica será básicamente incompleto o si es completo será incoherente.

El Jesús histórico: el problema de la autoreferencialidad

Por ejemplo, se puede afirmar que Jesús fue judío en tanto y cuanto existe una teoría que establece lo que es ser judío. Esto se realiza desde el estudio de una serie de documentos que conforman el espectro de testimonios de lo judío en la época de Jesús o algo posterior a esta. Al revisar el conjunto se puede bosquejar un perfil desde el contraste entre las semejanzas y las diferencias dentro de ese cuerpo de documentos y de este con otros que efectivamente no son judíos. Aquello que queda como consistente y que permite agrupar las semejanzas de un modo coherente es lo que constituiría la teoría de lo judío. El resultado sería una formulación de lo judío

que pueda, con la mayor precisión posible, establecer quién lo fue y quien no lo fue. Una vez logrado este perfil se puede reflexionar comparativamente con los documentos cristianos del siglo primero si Jesús fue o no judío.

E. P. Sanders ha tratado de realizar un estudio historio-gráfico de Jesús considerando lo judío como un eje central para realizar dicha tarea. Señala desde el prefacio que “tal conocimiento puede ser, en el mejor de los casos, parcial y que la certeza raramente se alcanza.” (Sanders, 2001 pág. 15). En el capítulo 4 caracteriza al judaísmo:

En el judaísmo, la “religión” no era sólo festividades y sacrificios como sucedía en la mayor parte del mundo grecorromano, sino que abarcaba todas las dimensiones de la vida. “la Religión rige todas nuestras ocupaciones y palabras; ninguna de estas cosas quedó sin examinar por nuestro legislador” (Josefo, Apión 2.171). Todas las culturas piensan que los comerciantes deben usar balanzas exactas, los judíos atribuían a Dios el mandamiento de usar pesos y medidas justos (Lev 19.35s). Todas favorecían en teoría las obras de caridad, en la Biblia hebrea, Dios las exige y especifica cómo se deben llevar a cabo (Lev 19.9s). Esto significa que en el judaísmo Dios exigía la moralidad en la vida pública y privada. Cuando el Levítico atribuye las leyes morales al mismo Dios que exige la pureza, con ello eleva las leyes morales. El mundo antiguo creía realmente en Dios (o en los dioses), y todos los pueblos pensaban que las ordenanzas divinas les exigían purificarse y ofrecer sacrificios. Todo lo demás era de rango inferior en función de su fuente y perfección. El judaísmo elevaba todas las dimensiones de la vida al mismo nivel que el culto a Dios (Véase especialmente Lv 19). Atribuía a Dios la opinión de que la honradez y la limosna eran tan importantes como las purificaciones. (Sanders, 2001 pág. 60)

No quiero discutir cada detalle de las afirmaciones de Sanders, solo mostrar cómo este autor logra caracterizar lo judío o el judaísmo. Lo judío se torna algo unívoco a través de una abstracción de lo que presentan los distintos documentos estudiados por él. En su argumentación aparecen sobre todo Josefo y Filón, además, claro está, de la Biblia hebrea.

Al estudiar el capítulo 4 de su libro se puede observar el uso del Primer Testamento (Antiguo Testamento como se le llama usualmente). Es importante según se observa la cita anterior el capítulo 19 de Levítico. Esto porque para Sanders los judíos querían obedecer sus leyes y para ser efectivos en este deseo echaban mano de los especialistas, los cuales eran personas que tenían un conocimiento preciso y una interpretación bien fundada de la ley mosaica y de las diversas tradiciones relativas al modo de observarla (Sanders, 2001 pág. 63). Para esto, el mismo autor indica, basándose en Josefo quien era sacerdote, que los sacerdotes eran no solo los encargados de dicho conocimiento, sino que también eran los gobernantes naturales.

Así se ha construido un punto de referencia que posibilita el análisis de una serie de datos de los evangelios y que permitirían mostrar o no lo judío de Jesús. ¿Por qué esto sería un axioma? Lo es porque se da por sentado su veracidad dentro de un sistema descriptivo creado por el autor sin establecer las condiciones de una crítica profunda a la forma cómo se construye la formulación de lo judío. De pronto lo que se supone un instrumento de análisis se constituye en un a priori no sujeto a la crítica. Esa acriticidad torna la formulación como algo indemostrable y se asume para poder dar cuenta de la “identidad” religiosa de Jesús. Habría que aceptar que es posible definir lo judío de un modo tan general y preciso a la vez que permita hacer inferencias demostrables, esto es, Jesús fue judío.

El estudio que Mark Allan Powell realiza sobre Jesús como figura histórica en las visiones de los historiadores modernos aporta una cita conclusiva de E. P. Sanders sobre aquello que es tan propio de Jesús y que es la causa del conflicto con sus contemporáneos, entonces dice Sanders:

No podemos decir que una sola cosa conocida sobre Jesús le es exclusiva: ni sus milagros, ni la no-violencia, ni la esperanza escatológica, o la promesa a los infractores. El no fue único porque vio su misión como de crucial importancia, no porque creyera en la gracia de Dios... No podemos ni decir que Jesús fue un hombre particularmente bueno o grande. (Powell, 1998 pág. 126)

En otras palabras, Jesús fue un judío como otros tantos de su época, para Sanders un profeta del fin de los tiempos. No puedo discutir toda la argumentación de Sanders aquí, pero es interesante que su sistema descriptivo que logra unificar “lo judío” de, como conclusión, la no singularidad de Jesús con relación al “judaísmo” de su época. Desde este punto de vista es difícil comprender qué cosa causó el conflicto que lleva al asesinato de Jesús. Lo que desencadena el conflicto, en la perspectiva de Sanders, no es la singularidad de Jesús sino el que haya invitado a recaudadores de impuestos a participar en el Reino afirmando que Dios les incluiría y que entrarían antes que los justos. “La afirmación de la trascendencia de su propia misión y autoridad fue probablemente la ofensa más grave” (Sanders, 2001 pág. 259)

Señala también que esta posición de Jesús no era del todo contraria a la Ley, Jesús no se opuso a la Ley ni a los sacrificios, pero indicó que lo más importante era aceptarle a él y seguirle, lo que podría suponer que la ley era innecesaria. La centralidad de Jesús en sus palabras y acciones fue ofensiva, en sentido general, para sus contemporáneos. Entonces, la causa

del conflicto fue esa autocomprensión y la pretensión de una intimidad especial con Dios (Sanders, 2001 págs. 259-262).

Sanders procura actuar consecuentemente como historiador, considera también que se debe confiar en las fuentes que se tienen a la mano, esto es la Biblia y, al mismo tiempo, como historiador aplica el criterio de la desemejanza entre Jesús y el mundo del judaísmo de su tiempo, por lo menos dentro del corpus prefijado por él como punto de partida.

Si Jesús era judío y lo judío se puede deslindar a partir de una lectura ética de la Biblia hebrea que abarca toda la vida del ser humano ¿qué motiva su asesinato? Entonces, ¿este conflicto es una estrategia literaria de los evangelios? Quizá muere como corresponde a la suerte de todos los profetas, no es un conflicto lo que produce su asesinato, si no un destino propio de su papel social.

El axioma que menciono sobre lo judío es producido por el sistema autoreferencial de Sanders, el cual es fundamentalmente la historiografía positivista. Al tratar los evangelios como documentos, estos no tienen la consistencia histórica como para dar cuenta de una reconstrucción historiográfica demostrable a partir del principio de desemejanza. Se concluye que no hay nada desemejante en las acciones de Jesús frente al mundo del judaísmo contemporáneo de su tiempo. Aquello que es desemejante forma parte no ya del Jesús histórico sino de la experiencia de las comunidades que produjeron los evangelios.

Powell en el capítulo final y sintético de su libro escribe un apartado que titula *Neutralidad objetiva*, en este afirma sobre John P. Meier, pero también aplicable a Sanders, que los historiadores al concentrarse en la evidencia empírica no pueden decir nada sobre acontecimientos sobrenaturales como los milagros ya que estos están más allá de la ciencia histórica. Lo

que se diga será una cuestión evaluativa que va más allá de su ejercicio profesional (Powell, 1998 pág. 178).

Entonces, al hablar de Jesús como judío desde el punto de vista del historiador moderno (es decir positivo), los textos de los evangelios no pueden ser tratados como documentos históricamente confiables, si no sólo en aquellos pasajes que puedan ser catalogados como históricamente legítimos propios de Jesús. Lo que se afirme sobre el Jesús de la historia, se tendrá que sostener sobre aquellos textos que se establezcan como auténticamente dichos o actuados por Jesús. Lo demás, la mayor parte de nuestros evangelios canónicos es, en este sentido, desechable.

Como lo sobrenatural no es un concepto empíricamente demostrable, la persona historiadora debe guardar silencio o establecer relaciones con otros tantos hacedores de milagros de la época. Lo sobrenatural no corresponde a la cultura moderna por lo que esto o se explica por medio de un razonamiento moderno o se descarta.

Entonces, por una parte, el sistema autorreferencial de Sanders como historiador limita las posibilidades de trabajar con los evangelios ya que estos no son documentos históricamente fidedignos, no obstante, para construir lo judío, lo hace utilizando como una de las fuentes la Biblia hebrea, y, a la vez, al descartar la mayor parte del contenido de los evangelios como históricamente no confiable lo que queda como propio de Jesús, no ofrece ninguna desemejanza con esa concepción de lo judío, luego, Jesús fue judío.

Pese a que Sanders cuida subrayar la falta de certeza de algunas de sus conclusiones, o usa términos como “quizá”, “posiblemente”, entre otros, como parte de su argumentación, su posición general está marcada por un sistema descriptivo que es autoreferencial y que en términos de Gödel es incompleto. Sirve para visualizar algunos elementos significativos

sobre Jesús, pero no podrá dar cuenta de todo, y en ese resto del que no puede dar cuenta, su sistema descriptivo le limita para saber si lo que desecha es fundamental o no lo es. Nunca se pregunta Sanders de qué modo el ser judío de Jesús afecta su propia concepción de lo judío y si esto tendría implicaciones para la comprensión total de los datos disponibles.

Ahora, desde otro sistema descriptivo, que implica, en mi criterio, una crítica a sus supuestos, el judaísmo de Jesús no puede ser demostrado por la teoría que define “lo judío” de la manera expuesta anteriormente. Al modificar la teoría de lo judío entonces rompemos la consistencia de tal teoría y el sistema descriptivo resulta insostenible (Overmann, 1992)(Malina, Bruce & Rohrbaugh, Richard, 1992). No podríamos demostrar que lo que Sanders define como judío se pueda aplicar a Jesús sin deformar la proposición resultante.

El erudito judío Jacob Neusner explica:

Desde los tiempos del Segundo Templo, hasta el 70 de la E.C., cuando el Templo fue destruido, poseemos escritos apreciados por varios grupos de judíos quienes se ven a sí mismos como el “Israel” del cual habla la Escritura. Todos saben sobre los Rollos del Mar Muerto, la biblioteca encontrada en nuestros propios tiempos que retrata un sistema religioso judaico que en algunos aspectos importantes entra en conflicto con el sistema formalizado por el canon rabínico. En Alejandría Egipto, un filósofo judío, Filón, escribió un vasto corpus en el cual formula un sistema religioso judaico, construido sobre la lectura de la Escritura de la manera en que los escritores griegos interpretaron la filosofía y el mito. Los libros apócrifos de las Escrituras Hebreas incluyen escritos que enfatizan el significado y el fin de los días. Los cristianos primitivos, Jesús y su familia, así como Pablo, todos ellos se vieron a sí mismos como “Israel” y recurrieron a la Escritura para proveer el marco de interpretación de la vida

y enseñanza, muerte y resurrección de Jesús el Cristo. Todos estos grupos entran en la categoría de “judaísmos” aunque cada uno difiere en cuestiones fundamentales de los otros. Pero desde el periodo después del 70, sobreviven escritos derivados principalmente del judaísmo rabínico y (por supuesto) de la cristiandad, el uno separado del otro, pero ambos valorando las Escrituras. La conclusión es, mientras tenemos datos concernientes a los judíos y algunas de sus prácticas religiosas, la manera en que los de afuera los vieron, y la manera que ellos se representan a sí mismos en debate con otros, no podemos construir en los primeros cinco siglos de la E.C. un recuento del sistema judaico religioso comparable al judaísmo rabínico. Las fuentes no lo permiten. (Neusner, 2002 pág. 9)

La tesis de Neusner es que lo que conocemos hoy como judaísmo y lo judío es la forma como el rabinismo normativo definió tales conceptos en torno al siglo quinto de la E.C. Esta afirmación cambia radicalmente nuestra comprensión tanto de Jesús como “judío” como del “judaísmo” y de los “cristianismos” en el siglo primero en donde no existía tal rabinismo normativo. Así que, en consecuencia, la discusión sobre el Jesús histórico desde el punto de vista historiográfico positivista parte de un axioma que, desde otro sistema descriptivo, es insostenible.

Se podría seguir el camino de Markus Cromhout y Andries van Aarde (Cromhout, Markus & van Aarde, Andries, 2006) quienes buscan ajustar las palabras judío y judaísmo con judeano (habitante de Judea) o judeanismo, de modo que los textos de Sanders y Dunn puedan ser reactualizados. Es decir, que allí donde Sanders y Dunn escriben judíos y judaísmo se podría utilizar los términos judeano o judeanismo.

Estos términos responden a una teoría de la etnicidad y si una de las características de esta teoría es el apego y aprecio a

la tierra entonces, judeano o judeanismo se refieren a la etnicidad conferida por el habitar la tierra de Judea concebida dentro del marco geopolítico del siglo primero. Tendría uno que preguntarse si es posible incorporar dentro del judeanismo, por ejemplo, a las personas habitantes de Galilea (de donde proviene Josefo) que forma parte del universo imaginario que dibuja el territorio Davídico o Salomónico en Samuel, Reyes y Crónicas; al mismo tiempo preguntarse qué pasaría con Samaria o con los habitantes vinculados a la Casa de Israel en Egipto (de donde proviene Filón) o Grecia o Roma, y demás.

El mejor término para cobijar el amplio espectro de grupos que comparten la significatividad de un ancestro común (Abraham), un cierto corpus de “escrituras” (Tora) y unas ciertas costumbres religiosas sería Israel o la **Casa de Israel**, término que de ningún modo puede ser geográfico como el caso de judeanos o judeanismo.

La tesis de Malina y Pilch es que cuando Pablo, por ejemplo, habla de judeo (no judío, esta no es una traducción aceptable) y griego, no se refiere a dos civilizaciones distintas sino a un estatus referido a la Casa de Israel. El “griego” es aquel que sintiéndose parte de la Casa de Israel habla en griego, no un romano o un ateniense o una persona de Corinto, el uso del término “gentiles” distorsiona el problema al involucrar a personas de fuera de la Casa de Israel dentro del trabajo misionero de Pablo (Malina, Bruce y Pilch, John, 2006 pág. 20). Estos autores afirman:

Lo que caracteriza los varios grupos Israelitas y sus judaísmos fue una narración “genealógica” común de su origen mítico enraizado en Abraham. Algunos de los clientes israelitas de Pablo conocerían las escrituras de Israel, pero para la audiencia de Pablo estas estarían en griego. Cuando eso se traduce a judaísmo, que es, el conjunto de costumbres de Judea practicada por Israelitas, había poca unidad y comunalidad

alrededor del Mediterráneo... Pablo presume, según parece, que su audiencia asume la narraciones de Israel como algo sagrado junto con los antiguos escritos sagrados y que su tarea esencial fue proclamar cómo el Dios de Israel fue revelado en la resurrección de Jesús, en consecuencia, apuntando a Jesús como Mesías de Israel con un próximo arribo de una teocracia israelita. La presunción clara desde esta perspectiva es que el mensaje de Pablo era exclusivamente para israelitas. (Malina, Bruce y Pilch, John, 2006 pág. 20)

También J. S. Bergsma apunta en esa dirección, citando a S. Cohen quien dice: “Todas las veces que ocurre el término *ioudaios* antes de la mitad o el fin del siglo segundo antes de la Era Común, debería ser traducido no por “judío”, un término religioso, sino por “judeano”, un término étnico-geográfico. (Bergsma, 2008 pág. 175)

La conversación se puede ampliar mucho más, no obstante, lo que parece claro es que en el Cuarto Evangelio existe una tensión entre Galilea y Judea:

- **Juan 7.1:** Después de esto andaba Jesús en Galilea, pues no quería andar en Judea, porque los judíos (los de Judea) intentaban matarlo.
- **Juan 7.41:** Otros decían: “Este es el Cristo”. Pero algunos decían: “¿De Galilea ha de venir el Cristo?”
- **Juan 7.52:** Respondieron y le dijeron: -- ¿Eres tú también galileo? Escudriña y ve que de Galilea nunca se ha levantado un profeta.

Estas frases muestran la dimensión étnica de ambos grupos: Jesús se siente seguro y cómodo en Galilea mientras que los de Judea desean matarlo, ¿es posible que de Galilea

venga el Cristo?, se cuestiona que uno de Judea vea la posibilidad que de Galilea salga algún profeta. Sin embargo, en el contexto del capítulo 7 del Cuarto Evangelio, los de Galilea, habían participado en la fiesta recién realizada en Jerusalén (Judea), esto muestra el sentido más amplio de sentirse parte de la Casa de Israel. Lo que no afecta las tensiones étnicas. Estas tensiones se pueden observar también en Mateo 21.10-11, pero además los sinópticos ven a Jesús como una persona vinculada a Galilea, ese es su espacio familiar, su etnia. Como señala Halvor Moxnes “...no se trata de ubicar a Jesús en lugar fijo. Mas bien, Jesús mismo era parte de la comunidad Galilea, involucrado en la creación y recreación del espacio.” (Moxnes, 2001 pág. 75)

Al incluir dentro de la discusión del Jesús histórico este nuevo sistema descriptivo queda al descubierto cómo la auto-referencialidad del anterior expresa la incompletud. Será necesario crear nuevos sistemas descriptivos para lograr dar cuenta de la complejidad de las nuevas variables que se entienden como fundamentales para el análisis de un tema de estudio. Esto lleva a considerar que la formalización quizá no es la mejor vía para generar conocimiento de calidad en un campo tan movedido como los sistemas sociales, la cultura y sobre todo la literatura y en esta, la literatura religiosa antigua.

Por eso, mi experiencia, en la exégesis bíblica me lleva a proceder en este estudio a través del ensayo como ejercicio de la creatividad y de la crítica constante a las premisas que generan el conocimiento disciplinar que ejercito.

Al mismo tiempo, la incertidumbre, el caos, que representa la probabilística en el estudio científico supone un gran aporte en donde las ciencias duras forman una epistemología que entra en diálogo con este otro cúmulo de ciencias que tratan lo humano, allí es donde se ubica la exégesis: **una exploración de la humanidad en sus memorias ancestrales y**

fundantes. Aquellas que han mutado sus carnes en textos y desde allí, siguen latiendo, pero siguen latiendo porque estamos atentos y atentas a escuchar ese latido.

Pero quisiera volver un momento más sobre la cuestión de Gödel. Cuando un sistema es coherente es incompleto, de suyo necesario, para la demostrabilidad de los enunciados que produce. Necesitaría uno como abstraerse de todo ruido que le aparte de la senda que sigue y que ha sido cuidadosamente articulada para dar cuenta de lo que describe.

Si el sistema es completo será incoherente creando una serie de paradojas que resultan en un proceso recursivo de retroalimentación o circularidad que oscurece la posibilidad de ofrecer una demostración. La afirmación “Jesús fue judío”, implica en realidad una paradoja porque parte de un axioma que es la confianza en sintetizar una definición de lo judío que sea unívoca. Al ser general y al mismo tiempo pretender precisión, se restringen las variables que aparecen en el corpus documental estudiado. En el momento en que el axioma trata de incorporar esas variables entra en crisis y todo el enunciado se cae.

El valor de las paradojas que generan los sistemas autorreferenciales tiene que ver con la mutua retroalimentación de los términos formalizados en estas. Lo formalizado es una abstracción coherente en un sistema descriptivo, la vida es compleja y no susceptible a formalizaciones axiomáticas, sino que reacciona mejor a proposiciones ensayísticas, al ejercicio de la probabilidad y la dialogicidad, de modo que la exploración supone la apertura a la incertidumbre como modo de ejercitar la reflexión sobre lo humano.

Uno podría decir: Jesús es judío, en tanto cada término implique la retroalimentación del otro en una circularidad descomunal que se va amplificando al incluir cada vez nuevas variables. Pero esto será posible en tanto asumamos el

enriquecimiento histórico de la literatura. Este, casualmente, es el camino que ha tomado la hermenéutica bíblica latinoamericana. No hasta sus últimas consecuencias, pero sí, ha considerado que las narraciones sobre Jesús son históricas no en términos de aquello que historiográficamente se puede demostrar o no, sino que son producto de la historia humana en un tiempo y espacio determinado. Por lo tanto, son paradigmáticas para quienes leen la Biblia desde una fe comprometida.

Lo que hace el cambio de sistema descriptivo es la práctica de quienes abrazan la fe al mismo tiempo que abrazan la revolución. Así, la paradoja del enunciado “Jesús fue judío” no tiene importancia en cuanto su identidad o su adscripción a una suerte de fe o creencia, o su particularidad en el marco de la historia comparada de las religiones. Lo que resulta fundamental es cómo vivió Jesús, en la memoria de quienes describieron su vida, en la diversidad de los textos, que son históricos porque nacieron de úteros sociohistóricos concretos. Los textos bíblicos no cayeron del cielo, son producto de las prácticas sociales (parafraseando el título del libro de George Casalis *Las buenas ideas no caen del cielo*). Estas afirmaciones nos llevan a tomar seriamente en consideración la necesidad de asumir también la pertinencia histórica como un elemento clave para realizar una lectura crítica de los textos bíblicos. Junto a la búsqueda historiográfica, es necesaria la pertinencia histórica, no en detrimento del quehacer de la persona historiadora o exégeta, pero sí para calibrar mejor las preguntas que se hacen a los textos.

Jon Sobrino en 1976 entiende que en América Latina existe una crisis eclesial ya que acontece una transformación en diversas áreas de esta que van desde lo pastoral hasta lo litúrgico. La cristología y la teología, no la eclesiología, son los lugares en donde tal crisis puede encontrar un camino de solución, aunque en la acción pastoral es donde se abre la crisis,

el fondo de esta es otro. Jon Sobrino asumirá la tarea de sistematizar y proponer una cristología que toma como punto de partida al Jesús histórico (Sobrino, 1976 pág. 11).

Luego de mostrar el consenso de los teólogos de la liberación sobre la importancia de abandonar las abstracciones propias de las formulaciones cristológicas, buscará, como señalara Gustavo Gutiérrez “aproximarse al hombre Jesús de Nazaret en quien Dios se hizo carne, indagar no solo por su enseñanza sino por su vida que es lo que da a su palabra un contexto inmediato y concreto, es una tarea que se impone cada vez con mayor urgencia.” (Sobrino, 1976 pág. 19).

Este acercamiento contradice el principio positivo de la historiografía aplicada a la construcción de un perfil del Jesús histórico. Para Rudolf Bultmann la cuestión central es el kerigma (la predicación o la Palabra) la historia de Jesús forma parte de este por lo que, se infiere, que lo dicho sobre la vida de Jesús es predicado, no sustantivo. (Bultmann, 1981 págs. 40-41)(Bultmann, 1970 págs. 112-115).

Lo que ha sucedido es que el concepto de historia, desde América Latina, ha dado un giro que va desde la investigación académica, que está contextualizada (Europa en este caso), hasta la experiencia cotidiana en la praxis política que modifica los sistemas descriptivos en la Teología de la Liberación. No hay interés en definir cuál es la historicidad de los hechos y dichos de Jesús, si pertenecen a este o a las comunidades que gestaron los evangelios, sino que el texto se transforma en una narración históricamente situada en donde un personaje toma posiciones, actúa, piensa, siente, se transforma. Ese texto no se asume como documento para realizar una tarea analítica que lleve a la demostración de un hecho. Aquellos documentos se leen como textos, tejidos de acciones sociohistóricas en consonancia con el texto de nuestra historia.

Dirá Sobrino citando a Assmann “Desde esta realidad, vivida en primer lugar y pensada después, aparece como espontáneamente una nueva figura de Jesús “En cada generación Cristo conoce una nueva parusía, porque en cada época él adquiere una nueva imagen, fruto de la difícil síntesis entre la vida y la fe. Hoy en la experiencia de fe de muchos cristianos de América Latina, Jesús es visto y amado como el Libertador”. La ubicación de la cristología es entonces descrita en sentido amplio como el lugar donde inciden vida y fe.” (Sobrino, 1976 pág. 39)

El sistema descriptivo de una cristología latinoamericana, entonces, plantea una crítica a la perspectiva tanto dogmática como académica. La vida está en juego en América Latina, está cautiva, se vive el cautiverio y la cuestión central, entonces, no es la verdad histórica de la confesión o de la exégesis, sino la liberación y la libertad. El problema no es Auschwitz sino la concreción del Reino de Dios contra ese cautiverio (Sobrino, 1976 pág. 41).

En este contexto la caracterización de Jesús como judío no tiene significación porque en América Latina, Auschwitz, sigue existiendo por lo que se colige la urgencia de realización de otro mundo, uno en donde esta pesadilla se detenga y no se repita. Pero nuestro “Auschwitz” ha durado más de 500 años y la pérdida de vidas humanas está fuera de las posibilidades de la estadística. **Nuestra América** es, además, culturalmente invisible.

Con nuestros recursos en América Latina no es posible emular nuestra historia de la forma épica que Hollywood ha llevado al cine la Segunda Guerra Mundial. No podemos narrar en el cine o la televisión nuestra propia épica por la liberación durante quinientos años. Solo tenemos narraciones en donde emerge la crueldad de la esclavitud y la represión. No son documentos históricos los que dicen algo sobre nuestra

esclavitud y la crueldad de quienes nos esclavizan, es más bien a la terquedad de la memoria, el contar a viva voz, o en la poesía (como el *Canto General* de Pablo Neruda, por ejemplo). La canción, la novela, el cuento, la poesía son nuestros “documentos” para luchar contra el olvido de nuestro mundo, no la televisión o el cine que nos recuerdan, como si fuera nuestra propia historia, las atrocidades realizadas contra los judíos en la Europa Moderna del siglo pasado. Estas voces nuestras son periféricas, parten de la experiencia de las personas que padecieron y padecen la crueldad y la violencia, voces que no aparecen claras en los libros de texto escolares, pero que están vivas en estas otras formas de narrar nuestras vidas.

La solución a esta aporía, de cómo concretar el Reino contra el cautiverio, según Sobrino, no pretende ser teórica sino práctica; no pretende reconciliar en el pensamiento a Dios y la miseria, sino reconciliar la realidad con el reino de Dios (Sobrino, 1976 pág. 41).

En un sentido, la Teología de la Liberación tiene la vida como axioma, la vida contra la concreción de la violencia que la va conformando históricamente. De modo que las paradojas que se generan de su incompletud no son otras que aquellas que se viven en la cotidianidad.

En este sentido la Teología de la Liberación es un proceso de circularidad que va del texto de la vida al texto bíblico en el que ambos se encuentran en la fe como praxis (de liberación ya que no hay otro tipo de praxis, ni otro tipo de fe auténtica) para volver al texto de la vida y así sucesivamente. No en balde en la hermenéutica bíblica latinoamericana el eje central es la **circularidad hermenéutica** tal y como lo señalan tanto Juan Luis Segundo, George Casalis y Codovis Boff. En este sistema descriptivo no se busca solucionar las paradojas que surgen de su acción reflexiva sino potenciarlas para iluminar ambos aspectos de la proposición. El nivel de incertidumbre se

acrecienta y el observador es parcial, se autoimplica en el proceso descriptivo (esto se verá un poco más adelante con Juan Luis Segundo y su concepción de la parcialidad consciente).

Puedo decir que lo interesante de la teoría del caos es que demuestra que los procesos vivos son sumamente complejos y que su formalización no puede establecerse a partir de proposiciones excesivamente controladas por el discurso. La **circularidad hermenéutica** mantiene abiertas las partes de la paradoja. **La recursividad es un fundamento de la interpretación.** Tomar en serio la vida concreta, en su complejidad, desborda cualquier sistema descriptivo. Así que puedo decir que el caos es una manera propia, nuestra, latinoamericana, de describir lo que somos.

Hasta aquí, supongo, que tendré de ustedes la misma respuesta que he tenido siempre: ¿De qué está hablando? Hablo de que es difícil crear modelos de interpretación bíblica, sean estos exegéticos o hermenéuticos que puedan ser suficientemente complejos como para ser completos o suficientemente plásticos como para evitar las paradojas. La única forma de hacer eso es reducir significativamente la complejidad de las variables incluidas de modo que una hipótesis pueda ser demostrable en el marco de un sistema descriptivo sólido. Entonces, ¿cuál sería su valor al tratar con un objeto que es fundamentalmente plástico como un texto literario, o más, un texto literario dentro de una cultura oral en donde los controles del discurso son más flexibles que los actuales?

Prefiero producir paradojas en el sentido de que cualquier teoría está entrelazada con procesos culturales concretos y requerirá modificaciones de forma constante. El objetivo no será establecer cuál es la verdad, sino los rangos de probabilidad en la retroalimentación recursiva. Quizá mejor, la complejidad inherente a un fenómeno social en una sociedad que tiene como eje la oralidad y para la cual la historicidad no es

un problema central como sucede con la Biblia, leída desde América Latina.

Sobrino deconstruye el axioma sobre el cual se sustenta la confesión cristológica y la aporía exegética sobre la posibilidad de descripción de saber quién fue el Jesús de la historia. La tesis de fondo de Sobrino es que Jesús no se predicó a sí mismo, ni siquiera a Dios, sino el Reino de Dios, de ella se sigue, congruentemente, que la actividad de Jesús es la liberación, también se establece una relación entre lo vertical y lo horizontal de la fe cristiana y se marca el seguimiento del camino de Jesús como espacio para realizar también, quienes creen, su propio camino. Sobrino afirma:

La tentación fundamental que quiere evitar esta tesis es la de abordar directamente el problema de la divinidad de Cristo, como si ya se conociera suficientemente en qué consiste la divinidad y se pudiesen aplicar a Jesús los criterios de esa divinidad ya conocida. Más bien se pretende una concepción relacional de la divinidad de Cristo, precisamente como Hijo, como aquel que es camino al Padre, con la implicación obvia pero fundamental de que, Jesús en cuanto “camino” es accesible fundamentalmente en el seguir ese mismo camino. (Sobrino, 1976 pág. 64)

Para Sobrino, entonces, el problema no es lo judío de Jesús, sino la falta de consistencia del axioma cristológico sobre la divinidad de Jesús. Si la clave es la comprensión del Reino de Dios como liberación expresada en la forma de vivir de Jesús según narran los evangelios, lo divino solo se puede conocer en el seguimiento de tal camino, el cual, no está concluido y, por lo tanto, no es algo dado, o conocido.

No obstante, la divinidad de Jesús es el punto de partida desde la confesión, y la respuesta académica al eliminar la validez histórica a los evangelios, ratifica a su pesar

la confesión. Para Bultmann la clave es la Palabra, la predicación, no la vida de Jesús que es solo algo predicado, no histórico y por lo tanto marcado con cierto grado de ilegitimidad. Bultmann se vuelve hacia la cualidad escatológica del acontecimiento que se revive en la predicación y en ese sentido existe una continuidad con los escritos del Segundo Testamento. Para él la iglesia como comunidad de los santos, comunidad escatológica, es paradójica a las instituciones eclesiásticas actuales que se observan como fenómenos sociales de la historia secular (Bultmann, 1970 pág. 112).

Al contrario de Jon Sobrino, Bultmann disocia la historia de la fe. Sobrino entiende la praxis de liberación como integración en la fe vivida dentro de una sola historia que es historia no solo de salvación, sino de liberación. De modo que no se realiza lo escatológico en la predicación, sino que la esperanza se realiza en la historia, en la dedicación de **re-vivir** el camino inconcluso de Jesús. La praxis es lo central, no la predicación.

En la praxis los linderos son tenues y se requiere una energía particular para continuar adelante en la exploración contextual de la novedad del camino de Jesús; para la confesión, el camino está predeterminado, es el dictado de la divinidad que se revela a sí misma como totalidad y exige obediencia a su proyecto. Desde la perspectiva católica, según M. Semeraro “el Reino no es solamente anunciado por la Iglesia, sino que hasta el final de los tiempos está contenido realmente en ella y es significado en ella.” (Semeraro, 1999 pág. 843). En consecuencia, lo que se pueda decir del Reino será dicho con legitimidad por la Iglesia, esta es su intérprete sobre el cual descansa la autoridad para demostrar los enunciados que constituyen su estructura y dinámica.

Los aportes de Gödel o de Heisenberg permiten comprender que no se puede atrapar el conocimiento en estructuras

discursivas formales sin más. Cada vez que formalizamos una proposición dejamos algo afuera que puede ser medular. La fe en las fórmulas lleva a la ceguera (Morin, 1990 pág. 29ss). Siempre quedará algo más por fuera de las formalizaciones. Esto, en mi criterio, abre la puerta a la teoría del caos como un modo de comprender la vida en su entramado interactuante e interrelacional.

Mi encuentro con el caos ha sido el encuentro con la libertad de pensamiento y con la importancia de la creatividad para la producción de un conocimiento pertinente. En la teología, y especialmente en la exégesis, la teoría del caos es la posibilidad de abrir distintas dimensiones de significación en el entramado social. El sistema social no tiene la última palabra, tampoco esta ultimidad está en la Palabra divina, menos en la ciencia. Pero, tal parece, que el camino de la teología confesional ha sido establecer los límites de un pensamiento posible dentro de un sistema descriptivo autorreferencial cuyos axiomas sustentan no un ejercicio intelectual creativo, sino las condiciones de posibilidad de la legitimidad de personas de carne y hueso que viven y se desviven en condiciones de crueldad y violencia. El caos es una concepción que abre la posibilidad de explorar a Dios fuera de ese tipo de sistema autorreferencial.

Desde el punto de vista del caos como perspectiva exegética recupero el valor de la creación de escenarios potencialmente posibles a partir de ejes pivotaes que dinamizan una cultura, aunque esto significara que no podría hacer una afirmación definitiva del sentido de un texto.

Creo que Paulo Freire se acerca a esta perspectiva cuando entiende que lo fundamental en la educación liberadora es la problematización en lugar de los contenidos. De modo que, la pregunta genera mayor conocimiento que la respuesta. La respuesta es la forma como se transmiten las certidumbres,

la verdad, el dogma, mientras que la pregunta abre las posibilidades de significación a través de escenarios posibles y en Freire, significativos a los sujetos aprendientes. Especialmente porque las preguntas, según Freire, provienen de las prácticas sociales, es decir, de los seres humanos en interrelación y en relación con su mundo. Así que, según entiendo hoy a Freire, la conciencia, como conocimiento de una situación, nace del ejercicio de la reflexividad. El conocimiento inicia por la comprensión de aquello que nos es significativo.

En resumen, mi encuentro con el caos no es otra cosa que la experiencia de encontrar que el oficio de la persona exégeta, para que sea vital, no solo parte de la vida como aquello que es significativo, sino de que esta no es susceptible a simplificaciones, sino que, por su calidad caótica (un sistema densamente organizado por lo tanto imprevisible), la hermenéutica será la elaboración de modelos de posibilidad que se encuentran con el presente por la vitalidad de lo dicho, es decir, en el lenguaje significativo que trae un mundo a la mano.

La formalización que constituye el corazón de cualquier sistema descriptivo, como es el caso de los estudios del Jesús histórico, restringe la capacidad creativa y reduce a objeto la significatividad vital de Jesús. Es mejor asumir como riqueza cognitiva la construcción de paradojas. Plantear un escenario en donde Jesús es dibujado con los trazos de quienes se sintieron parte de la Casa de Israel al mismo tiempo que este Jesús dibuja una manera particular de asumir el ser Casa de Israel, permite un tipo de circularidad que enriquece el proceso cognitivo como tal.

Asumiendo una posición: la crítica de la crítica exegética

Mi posicionamiento hacia la vida es diferente al de mis inicios en el oficio. Allí pensaba que el presente, era caos porque existía la violencia, y que el Reino de Dios era un orden pleno y justo. Ahora considero que el orden presente es orden absoluto. Lo que ha traído tanta violencia y destrucción son los axiomas que subyacen a las estructuras ordenadas (esto lo reflexionaré más adelante con Humberto Maturana y Francisco Varela), cuando no aceptan que su estructura es solo temporal, tanto física como biológicamente, no digamos filosófica o teológicamente.

Así que cuando se afirma que un sistema violentamente coherente es caos/desorden, lo que se infiere es que existe algún tipo de orden que es bueno y que podrá existir así, esto sería el Reino de Dios. Lo que me lleva a la conclusión temeraria de decir que el Reino de Dios no sería otra cosa que la tiranía absoluta, en donde los seres humanos no tendríamos ninguna posibilidad de revolución o creatividad. El Reino de Dios por más humano que parezca, en tanto sistema ordenado por Dios (el axioma último), implantará la justicia con mano de hierro y no necesitará ningún llamado a la conversión, sino que exigirá la sumisión total. Dicho de otro modo, cuando una persona se convierte al Reino dejará atrás su potencial creativo y con este su capacidad de amar transformada ahora en capacidad de obediencia absoluta. Esto sería así si uno acepta la perspectiva de Semeraro en donde Reino de Dios e Iglesia se fusionan o se entrelazan de tal forma que uno será la expresión del otro. En esto, la paradoja de Bultmann es mucho mejor.

Quizá por eso la novela *El reino de este mundo* de Alejo Carpentier me ha sido siempre un evangelio, porque al final lo que se propone es que siempre habrá un Reino que alcanzar ya que el reino presente es siempre brutal. Mientras que la esperanza de lo que, aunque poco, podré realizar será la posibilidad de que la vida continúe y tenga una oportunidad de ser de otro modo.

Mi encuentro con la **teoría del caos** (insisto en darle un rasgo singular para facilitar la conversación) me hizo ver que los supuestos teóricos que sostienen la exégesis no están exentos de una estructura axiomática que lleva a considerar como legítima la homologación entre el acto de la palabra, es decir, el ejercicio del lenguaje y la verdad. Los productos de la exégesis han tendido a simplificar los procesos complejos del lenguaje en lugar de mostrar su riqueza (esto lo expondré luego).

Cuando digo que han tendido es porque no considero que esto se haya dado en todos los casos. Sin embargo, el ejercicio de escribir un comentario bíblico, por ejemplo, tiene como objetivo explicar un texto y en ese explicar se tratará de reducir las posibilidades de sentido hasta llegar a aquella que se considera plausible. Como este tipo de trabajo supone la implicación específica de unos procedimientos de lectura sin que sea necesario explicitar los presupuestos, la certeza de una proposición será un producto axiomático.

No se dice yo “fulano de tal” escribiré este comentario a Santiago desde a, b, o c postulados. De hecho, cuando uno abre un comentario bíblico parte del principio de que, lo que allí se dice, es una orientación legítima para leer un texto. Se puede estar de acuerdo o no con la persona autora, sin embargo, no se opera en términos de una crítica de la crítica, sino solo sobre el producto. Por esta razón uno consulta un comentario, no lo lee críticamente en ese sentido que acabo de mencionar. Se puede uno preguntar por sus presupuestos

en referencia a lo que se sabe del libro bíblico al que se refiere, pero no sobre los presupuestos teóricos que sustentan su escritura, menos aún sobre los presupuestos culturales o políticos. El comentario es una autoridad en sí mismo.

El oficio de hacer crítica de la crítica ha sido consignado a las reseñas de libros. Pero estas, aunque accesibles, no provocan discusiones de largo alcance. También algunos artículos retoman un punto u otro de alguna posición y la discuten. Es difícil encontrar un comentario, por ejemplo, sobre Santiago que sea respuesta a otro comentario anterior, más bien, se suele utilizar una especie de sistema de complementación, uno aporta a lo que otro ha dicho. Sí se dan escaramuzas sobre uno u otro punto, pero en general, los comentarios a Santiago tienden a validar el comentario de Dibelius (1920)-Greeven (1964) (Dibelius, Martin y Greeven, Heinrich, 1988 (1920)) así podemos citar a Davids (Davids, 1982) y a Martin (Martin, 1988), entre otros. La discusión sobre la estructura de Santiago y su género literario parte en general de la aceptación de que estamos ante un texto parenético cuyas relaciones internas son superficiales.

Dos ejemplos podrían mostrar un camino distinto. Uno es la crisis que ha provocado el **Jesus Seminar** y su manera de operar en torno a la selección de la autenticidad de las palabras de Jesús. Esto se hace a través de discusión y votación. Cada perícopa o logion se discute y se valora dentro de una clasificación que ellos han establecido para luego ser votado y establecer su posición dentro de las categorías preestablecidas por el Seminario. Se han realizado diversas críticas a este proceder y respuestas literarias que plantean posiciones distintas (Meier, 1999).

El tema del Jesús histórico es un campo de debate muy activo en los últimos 20 años. En este caso sí se puede identificar una discusión que va y viene desde distintos frentes. Uno

de estos frentes es la identificación de Jesús con diversos roles sociales del siglo primero: hombre santo, profeta, apocalíptico, filósofo cínico, maestro de sabiduría, entre otros (Kirby, 2001-2003). El debate no ha llegado con la fuerza adecuada a América Latina. Tampoco estoy muy seguro de que lo que allí se haya logrado sea necesariamente tan significativo para nosotros y nosotras. Pero lo cierto es que el volumen de información y de posiciones no permite un estudio detenido del asunto.

Un elemento significativo para señalar cuáles y cuáles no han tenido mayor impacto es la publicación de las obras de estos expertos en español tanto en Editorial Sígueme como en Verbo Divino. Tampoco estoy seguro de que la obra de Jon Sobrino *Cristología desde América Latina* tenga una consideración apropiada en nuestro medio. Habrá que ver si lo que ha sucedido es que identificándose un núcleo de discusión los nuevos aportes siguen su rumbo sin preocuparse demasiado por clarificar las bases teóricas de sus posturas. Ninguna obra latinoamericana da dé cuenta de estas discusiones dándoles una perspectiva cultural desde nuestro mundo.

Creo que ha sido más significativo el trabajo de Norman Gottwald con sus libros *Las tribus de Yahveh* o *La Biblia Hebrea*. Ambos han sido traducidos de manera no formal por Alicia Winters, estadounidense presbiteriana que fue misionera en Colombia. *Las tribus de Yahveh*, ofrece una solución al problema de la masacre de los cananeos validada en el libro de Josué. Recordemos que, para América Latina, que es un territorio ocupado y colonizado, el libro de Josué resulta un tema muy incómodo para una teología que presenta a Dios como un Dios liberador.

El otro ejemplo ha sido el de Israel Knohl y su libro *The Sanctuary of Silence. The Priestly Torah and the Holiness School* (1995, Fortress Press) en donde se ofrece un nuevo enfoque

a los estudios críticos sobre el Pentateuco. Por lo menos, en este caso, el libro ha impactado de forma explícita el segundo tomo del comentario a Levítico de la colección Anchor Bible, escrito por Jacob Milgrom (2000). Apunto en esta dirección porque Jorge Pixley trajo la discusión a un curso de Maestría en la Universidad Bíblica Latinoamericana hace unos 10 años ¿qué ha pasado desde entonces? Creo que no mucho. Nadie ha tratado de lidiar con el problema de recomprender el Pentateuco desde América Latina en esta dirección.

La ventaja de partir de una crítica de la crítica en comentarios bíblicos es que se puede trabajar con grandes secciones de texto de manera minuciosa tanto en las perícopas como en el conjunto. En las reseñas de libros o en los artículos no hay suficiente espacio para realizar con seriedad este tipo de estudios. Queda abierta la cuestión de si en América Latina (mejor quizá Hispanoamérica ya que debemos pensar en términos de publicaciones que sean mercadeables) se ha logrado crear una serie de comentarios profundos de libros específicos de la Biblia que se elaboren desde marcos teóricos claros en donde se incluyan las discusiones con autores y autoras de otras latitudes. ¿Será el modelo de comentarios de Pablo Richard la forma como se traducen las discusiones sobre un tema sea Apocalipsis o Hechos de los Apóstoles, minimizando el impacto exegético a través de una perspectiva hermenéutica propia?

Es importante recordar que se han hecho distintos esfuerzos por realizar este tipo de obras desde América Latina. Así, José Severino Croatto tiene dos volúmenes sobre el Génesis y tres volúmenes sobre Isaías. Elsa Tamez cuenta con un comentario a Santiago, otro al Eclesiastés y otro a las Pastorales. Jorge Pixley ha escrito un comentario al Éxodo y otro a Job. Milton Schwantes ha escrito comentarios individuales a los profetas Amos, Ageo y Miqueas. Irene Foulkes a 1 Corintios

y Ricardo Foulkes uno al Apocalipsis. También Juan Stam ha elaborado dos tomos sobre el Apocalipsis. Estos tres últimos autores están vinculados a la perspectiva teológica de la Fraternidad Teológica Latinoamericana desde donde surgieron otros comentarios: *Marcos* de Ricardo Foulkes y Guillermo Cook, *Amós-Abdías* de Washington Padilla y algunos más.

El *Comentario Bíblico Latinoamericano, Nuevo Testamento* (Levoratti, 2003) dirigido por Armando Levoratti, junto a Elsa Tamez y Pablo Richard es uno de estos intentos, quizá el más significativo. En este volumen se tratan cuestiones generales como ecología y derechos humanos, la Biblia y las tradiciones indígenas y hermenéutica latinoamericana.

El artículo sobre Santiago, en ese Comentario, es interesante. Fue escrito por el mismo Levoratti. La bibliografía es escasa y no considera cuestiones que se han desarrollado en los Estados Unidos, pero sí aporta dos obras en alemán, no considera el comentario de Dibelius-Greeven que es el texto que ha marcado el estudio de Santiago desde 1920. Sin embargo, asume, sin ninguna mediación crítica, la perspectiva de Santiago como un texto parenético, es decir inconexo, elaboración artificial de retazos de discursos o sermones:

La instrucción se presenta bajo la forma de recomendaciones aisladas, de series de máximas y de breves exposiciones de contenido ético. Las exhortaciones y advertencias se van antecediendo, desde el comienzo hasta el fin, sin una clara conexión ni un progresivo avance conceptual. Algunas máximas sueltas e inconexas se encuentran al lado de breves discursos con una temática relativamente homogénea (V. Gr., 2.1-3, 19). En estos últimos apartados el autor manifiesta mayor independencia y expone con más claridad el objeto de sus preocupaciones. Aunque es difícil emitir un juicio seguro sobre la estructura literaria de la carta, hay algo que se puede afirmar: el autor propugna una fe activa, una paciente

práctica del bien y un gran sentido de responsabilidad ante el juicio de Dios que no tardará en llegar (5.7-9). No basta declararse cristiano y profesar la fe de viva voz, sino que es necesario manifestar con los hechos la autenticidad de la fe. Las severas advertencias de Sant exigen un cristianismo atento a las realidades de la vida práctica comprometido y acreditado con obras. Santiago da por sentado la vigencia de la fe cristiana y no pretende fundamentarla una vez más. Lo que él quiere es hacerla eficaz. Solo los que cumplen el mandamiento del amor al prójimo (2.8) pueden decir que profesan realmente la fe en Cristo (c.f. 2.1). La religión pura y sin mancha delante de Dios y Padre consiste en visitar a los huérfanos y a las viudas en su aflicción y en no contaminarse con el mundo (1.27). La sabiduría de lo alto es, ante todo, pura; luego pacífica, moderada, indulgente, llena de misericordia y de buenos frutos imparcial y sincera (3.17). De ahí el especial interés que manifiesta Sant por los pobres (2.5-7), los pecadores (4.8, 5.20) y los enfermos (5.14). (Levoratti, 2003)

No toma, Levoratti una posición clara sobre el lugar de composición y los destinatarios. Tampoco hace una adecuada relación entre Santiago y Pablo. Hacer una exégesis del párrafo de Levoratti iría más allá de mis pretensiones en este momento, pero diré lo siguiente:

- a. Estudiar el tejido literario de Santiago es fundamental porque allí se dan las claves sobre lo que este autor desea indicar con su texto. Entonces, si esto no se atiende con seriedad, los trozos aislados e inconexos lo harán a uno perder de vista todo el panorama del Escrito.
- b. Primero veamos que el grupo al que Santiago se dirige no es una iglesia o grupo de iglesias. Es un grupo de Maestros dentro de los cuales el mismo autor se ubica.

En Santiago 3.1-2 se usa la primera persona plural "... sabiendo que **tendremos** mayor condenación. Todos **caemos** muchas veces..." La fórmula "Hermanos míos" es una clave para identificar a este grupo: St 1.2, 16, 19; 2.1, 5, 14; 3.1, 10, 12; 5.12, 19. Especialmente en la sección 2.1-13, el "vosotros" que es la forma cómo "Hermanos míos" (2.1) toma en el resto de la perícopa queda identificado por dos acciones: una, la de organizar la asamblea decidiendo cuál es el lugar de cada persona, otra, la cualidad de emitir juicio ("llegan a ser jueces con malos criterios"). Es significativo que la fórmula "Hermanos míos" está ausente de la sección más crítica del escrito: 4.1-5.6. Cuando se revisa la cita de Levoratti se aprecia la forma en que fracciona la sección 2.1-13, sección que está particularmente bien estructurada: 1, 2-7, 8-12, 13. Tal estructura se puede demostrar gracias a la manera en que se usan las palabras rico y pobre en la sección 2-7 y las cinco menciones de ley en 8-12. Un criterio importante es el balance en el tamaño de las secciones y esto es evidente entre 2.2-7 y 2.8-12. La fórmula final (verso 13) es un método muy complejo de síntesis-amplificación propio de Santiago y se puede ver otros ejemplos en: 2.26, 3.18, 4.17. Es importante señalar que Santiago se ha cuidado mucho de balancear cada sección de su escrito (esto lo podré explicar en su momento).

- c. En segundo lugar, la ubicación geográfica del escritor se puede inferir sin problemas de un dato realmente aleatorio pero muy significativo, la mención de las lluvias tempranas y tardías (5.7). Esta es una alusión muy clara del clima de Palestina y que no se da en el resto del Mediterráneo (Davids, 1982). Si unimos los dos datos

anteriores con una cita del tratado Sanedrín de la Misná sobre la ordenación rabínica parece claro que Santiago tiene en mente un grupo de Maestros de Palestina. Esto podría explicar el ambiente vital del escrito al integrar los datos sobre el papel de la sabiduría y la completud que marcan su obra. Strack y Stemberger (Strack, 1988 pág. 45) señalan que el objetivo de la formación rabínica es capacitar a la persona discípula para decidir por sí misma sobre cuestiones de derecho religioso. La ordenación, por lo menos en Palestina implica la continuidad de la tradición desde Moisés hasta el presente. En el tratado Sanedrín de la Misná en 5a se muestran las áreas de trabajo del rabino recién ordenado:

- ¿Puede enseñar?
- Puede.
- ¿Puede juzgar?
- Puede.
- ¿Puede permitir?
- Puede.

- d. Ahora, se ha reconocido que el escrito de Santiago está marcado por la reflexión sapiencial (ver el artículo de Levoratti). Entonces, el tema articulador del escrito de Santiago es la completud (Neyrey, 1998) o perfección, o integridad que se plantea desde los primeros versos de la obra: “Hermanos míos, gozaos profundamente cuando os halléis en diversas pruebas, sabiendo que la prueba de vuestra fe produce paciencia. Pero tenga la paciencia su obra completa, **para que seáis perfectos y cabales**, sin que os falte cosa alguna. Si alguno de vosotros tiene falta de sabiduría, pídala a Dios, el cual da a todos abundantemente y sin reproche, y le será dada.” (St 1.2-5)

- e. Desde este marco, Santiago es un escrito sapiencial cuyo propósito es formar a Maestros de las comunidades, cada capítulo trata el tema-problema de la integridad (ser íntegros/ser de doble corazón). Esto también permite resolver el problema del género literario: Santiago no es una carta aun y cuando tenga un encabezado que lo haga parecer como tal. No hay aspectos clave como problemas concretos dichos con pelos y señales, o nombres de personas a quienes va dirigido el escrito, menos saludos iniciales o de despedida a personas concretas. Se trata de un escrito que se orienta a la formación de personas clave quizá en la dirección de Ben Sirá (Eclesiástico).
- f. Ahora, ¿se puede deducir un problema de fondo desde el punto de vista cultural? Si se puede, sin demasiado esfuerzo. La tensión, que se comparte con los evangelios, especialmente con el de Mateo, es la que surge entre una comunidad organizada a través del honor conferido y el peso del honor adscrito que define el papel social de cada persona (o familia) dentro de la zona cultural del Mediterráneo del siglo primero. 2.6 es la clave: “ustedes deshonraron al pobre”. Lo hizo el “vosotros” al organizar la asamblea de acuerdo con el honor adscrito: según la apariencia señalando un buen lugar para que se siente la persona con vestido resplandeciente y anillo de oro y al poner al pobre en el suelo. Con este hecho se viola el principio de que las comunidades cristianas se organizan a partir del honor dado por Dios: “¿No escogió Dios a los pobres según el mundo, ricos en fe y herederos del reino que ha prometido a los que le aman?” (2.5). Pero lo impresionante de esta frase es que se encuentra en consonancia con Pablo: “Considerad, pues,

hermanos, vuestra vocación y ved que no hay muchos sabios según la carne, ni muchos poderosos, ni muchos nobles; sino que lo necio del mundo escogió Dios para avergonzar a los sabios; y lo débil del mundo escogió Dios para avergonzar a lo fuerte; y lo vil del mundo y lo menospreciado escogió Dios, y lo que no es, para deshacer lo que es, a fin de que nadie se jacte en su presencia. Pero por él estáis ustedes en Cristo Jesús, el cual nos ha sido hecho por Dios sabiduría, justificación, santificación y redención, para que, como está escrito: “El que se gloría, gloriése en el Señor.” (1 Cor 1.26-31).

- g. Estas afirmaciones serían poco si no estuviesen implicados otros dos elementos: “la fe de nuestro Señor Jesucristo de Gloria” (2.1). El primero es la fórmula “la fe de Jesús” y el segundo “Señor de Gloria” ambos también expresados en los escritos originales de Pablo. En el segundo caso, el único otro lugar en donde aparece la frase “señor de gloria” es 1Cor 2.8. En el primero la discusión ha sido amplia y ha tomado rumbos ridículos. Tiene que ver con entender el genitivo como objetivo o subjetivo. Pero esta es otra historia. Lo importante es que en este punto Santiago converge con Pablo (si desean una mayor argumentación les ruego leer el capítulo 2 del Texto Complementario del curso Textos Fundantes de los cristianismos (Mena, 2009) (Mena, 2011). En cuanto al concepto de “gloria” el sentido tanto en Pablo como en Santiago tiene que ver con el honor de Dios, este es su Gloria. Así que se espera que, al asumir Dios como hijos e hijas a los seguidores de los movimientos de Jesús, estos también asuman la gloria de su protector. Ellos tienen el honor conferido por Dios. Además de estas coincidencias cabe destacar que en toda la Biblia

(versión en griego) el cuarto lugar en menciones de la palabra sabiduría es 1 Corintios.

- h. El problema de la jactancia/gloriarse que aparece en Pablo es un tema de Santiago y está en el marco de la tensión entre honor adscrito (aquel con el que se nace) y honor conferido (aquel que proviene de un Benefactor honorable, en este caso Dios mismo). Alicia Batten sugiere que el lenguaje de la amistad en Santiago apunta hacia una relación que se separa del patronazgo y estudia entonces el papel del Benefactor que tiende a dar apoyo y ayuda más allá de las relaciones asimétricas que constituyen el Patronazgo. En ese sentido Dios sería un Benefactor y no un Patrón (Batten, 2008). Todo acto de jactancia sobre la base del honor adscrito es un acto contra Dios, en este sentido del no reconocimiento del honor conferido, solo se puede decir que el honor que se posee (jactarse/gloriarse) deviene de Dios.
- i. El tema de la lengua en Santiago también está dentro de este marco ya que el honor es un asunto de competencias y, como dice Bruce Malina, de retos entre personas en la comunidad. Dejar en mal a otro es restarle su honor adscrito y apropiárselo uno. Pero también este tema tiene que ver con aspectos como la blasfemia, el falso testimonio contra una persona justa, así como diversos fenómenos sociales que deslegitiman a las personas delante de la comunidad.
- j. Cuando el “ustedes” se involucra dentro de estas actividades culturales propias de su contexto (las luchas cotidianas por el honor adscrito) se viola o blasfema el buen nombre que es invocado sobre la comunidad (2.7). En última instancia la falta de completud/integridad del

ustedes en su forma de organizar el mundo le quita el honor a Dios. Entonces si hay una situación concreta, sí hay un destinatario concreto, si hay una razón para entender el texto como un conjunto bien organizado. Existe en Santiago una teología que se sustenta en la crítica a la idolatría.

Entonces la lectura que hace Armando Levoratti muestra cómo la falta de una crítica de la crítica hace de la erudición un obstáculo para releer los textos. Pero también lo hace la ideología como en el caso del artículo de Cristina Conti (Conti, 1998) sobre la estructura de Santiago que no creo buena idea discutir aquí.

Sí considero que esta lectura crítica de la crítica bíblica ha sido una tarea que en su conjunto ha realizado Bruce Malina. Él ha puesto sobre el tapete cómo la cultura anglosajona ha sido incapaz de escuchar los textos bíblicos en su propia cultura. Un buen ejemplo es su artículo sobre la forma en que se formularon los conceptos de escatología y apocalíptica: “El uso continuado de categorías como escatología o apocalíptica para describir los datos del Nuevo Testamento simplemente indica que muchos eruditos están atascados en las tautologías del siglo 19 que ya no producen la auto-evidencia científica que dieron en el pasado.” (Malina, 2002).

El punto al hacer estas observaciones es que, en los estudios bíblicos, no parece haber una discusión seria sobre las bases epistemológicas de la disciplina (es necesario hacer excepciones como el trabajo de Malina y el Grupo Contexto en general). Parece que la tendencia es justificar lecturas desde métodos específicos y en algunos casos desde las teorías que subyacen a tales métodos.

Pero ¿tendrán los métodos exegéticos la capacidad de salvarnos de la doctrina que ha sido implantada por tantos siglos?

¿Se habrá discutido con suficiente seriedad el problema de lo latinoamericano como epistemología válida para leer la Biblia, Palabra de Dios? ¿Será Dios, uno personal con su propio proyecto liberador, una necesidad para la teología latinoamericana de la liberación en su conjunto de tendencias de modo que cuando leemos la Biblia lo que hacemos es buscar Su verdadera identidad liberadora? ¿Será que Dios apunta al esclarecimiento de un orden más pleno que ha sido oscurecido por las lecturas coloniales de la Biblia y sus referentes teológicos? A fin de cuentas ¿será Dios una validación de las luchas por una vida digna en donde quepamos todos y todas?, o sea, el verdadero orden de las cosas frente a un orden falsario que hipostasia verdad divina y dominación, mientras que su verdadero Ser es otro orden de justicia y solidaridad. ¿No será esta dialéctica una forma equivocada de plantear el problema al crear una paradoja que no toma en cuenta lo antropológico que se ha movido conjuntamente entre la violencia y el amor? Así que, de algún modo, se piensa que es posible, en Dios, llegar a la erradicación esencial de la violencia.

El caos es un camino que se desenvuelve en otra dirección. **Todo orden que se torne en medio de predictibilidad tenderá a reducir la complejidad de la vida concreta y obstaculizará su conocimiento.** Mi manera de posicionarme en este punto ha sido que Dios, una metáfora de la vida, o del amor por la vida en sus dimensiones más complejas, espíritu de la “creación”, será siempre una incógnita imposible de reducir a cualquier formalización. Dios-espíritu es el “atractor extraño” de cualquier sistema ordenado sea social o discursivo (que son lo mismo), de modo que cuando se asienta el principio del orden o la predictibilidad de Su proyecto habremos cerrado la creatividad y el espíritu vital de la “creación”. **Dios es caos, no orden. Dios es metáfora, no persona.** Dios es un modo de experimentar la vida como gratuidad no la verdad

absoluta y mucho menos, Dios puede estar representado por una estructura eclesial.

En mi criterio, cuando leemos la Biblia, la tarea exegética-hermenéutica supone la construcción de “atractores extraños”. Se hacen escenarios de lectura que, desde la complejidad de la vida (o de la vida como complejidad) resulten en posibilidades de girar los discursos teológicos hacia direcciones no previsibles. O sea, en ningún caso se podrá cerrar una relectura bíblica con una nueva forma de orden, solo, y será suficiente, tenderán, las relecturas a abrir cualquier sistema ordenado de proposiciones para que los discursos socialmente aceptados muestren las paradojas que generan y su incompletud.

En este sentido las relecturas asumen el papel del caos creador. No explorarán la mente de Dios (porque tal mente no sería otra que la forma cooperativa en que co-evoluciona la vida), ni dirán la forma correcta o liberadora de ser nosotros y nosotras en el mundo. Pero podrán decir dónde un discurso social crea paradojas y des-simplificará lo que parece coherente. Su acento será potenciar las catástrofes perceptivas (Umberto Eco) y mostrar que el mundo humano socialmente ordenado por el lenguaje necesita mutar. El orden es un espejismo.

La lectura de la Biblia es necesaria como mediación pedagógica para que los discursos religiosos y teológicos cristianos recuperen el Espíritu. Pero también, aquellos que ya sean espíritu (en este sentido de ser caóticos) podrán beneficiarse en la búsqueda permanente de lo imprevisible. Así que, según entiendo, la lectura de la Biblia es un acto formativo, pedagógico ya que potencia la capacidad reflexiva humana frente a la tendencia de todo sistema de auto-conservarse y sobrevivir a expensas de la libertad y la creatividad.

En este quehacer pedagógico, la lectura será espiritual en la medida que desborde los sistemas teológicos o

religiosos. En eso no me distancio de la propuesta hermenéutica de Juan Luis Segundo. Lo único es que para mí no existe un punto a donde llegar, la praxis sería solo otro momento para el recurrir constante de complejidad y, por ende, de formulación de nuevas preguntas que no tendrán respuesta, sino solo el valor de mostrar el valor circular de las paradojas en los sistemas discursivos.

En otro sentido, la praxis de liberación, que sería el lugar en donde el Espíritu vuelve a tomar fuerza transformadora no se apegaría al guión que la genera. Ese guión es solo un núcleo de conversaciones que valorarían la vida por encima de los sistemas que la restringen. Habría un objetivo, pero solo como núcleo significativo, no como horizonte de llegada. Así que las luchas emancipadoras necesitarán emanciparse de sus propias construcciones idolátricas, sabiendo que lo que buscan como grupo o movimiento, llegado al objetivo, necesitará volverse sobre sí, valorarse y buscar de nuevo. **La praxis es un campo de experimentación de las potencialidades humanas del amor, el cual es un fin en sí mismo porque la vida humana es un entramado de amor.**

**CAPÍTULO 2:
VIDA, LENGUAJE,
AMOR: DE PASEO CON
HUMBERTO MATURANA Y
FRANCISCO VARELA**

Introducción

La vida humana es un entramado en el amor. De esa afirmación surge este segundo momento de mi ensayo. Pero ahora, la cuestión es que la vida no es un ente abstracto sino un entramado, un enredo de interacciones que se perturban mutuamente y se transforman, mutan, crean y recrean, exploran. La Vida es siempre un ensayo.

Si algo aprendí durante mis años de estudio es que la reflexión teológica surge de la vida en sus concreciones en América Latina. Este es el corazón pulsante que me ha llevado hasta aquí: **el amor por la vida**. Como tal, deseo entenderla, deseo abrazarla y deseo compartirla. Así que mi biografía no es otra cosa que la textualidad de mi búsqueda de vida. Como he dicho, es así porque durante ese transcurrir concreto, en primera persona, la he visto en peligro muchas veces.

La vida es el corazón del pensamiento teológico latinoamericano, su núcleo de sentido. Se habla de Dios porque se asume la vida en su complejidad, y en esta se toma posición: **la vida de quienes han sido y son oprimidos/as se constituye en el punto de partida de la disciplina**: Hablar de Dios desde los y las crucificadas de la historia. La Teología de la Liberación inicia su tarea reflexiva desde las vidas humanas en alto riesgo, pero también la vida de los ecosistemas (Boff, 2002 págs. 205-206). La vida toda en su condición de riesgo, de muerte innecesaria e injusta. Esta situación es el latido del

corazón de la Teología de la Liberación, de allí toma su fuerza y su competencia para hablar. Se habla de Dios porque se aprecia en las tradiciones del Dios cristiano una compulsión creadora que alimenta la vida, la protege, la restituye y le da nueva forma.

Así que cuando se afirma que Dios es el Dios de la vida se parte del hecho constatable de que el sector mayoritario de quienes viven en este continente lo hacen bajo el peligro inminente de perder este preciado don. En este sentido, Dios como creador es el espacio reflexivo que muestra el camino del valor invaluable de la creación toda y en particular de quienes viven en peligro, a merced de quienes tienen el poder de dejar vivir o de matar. El Dios de la Vida no es otra cosa que la afirmación última de que no existe otro valor superior que el estar viviendo dignamente, en plenitud de realizar las potencialidades que le son propias y de hacerlo colectivamente en el marco del amor.

El discurso sobre la fe es un momento segundo respecto de la vida misma de la fe. Este es un punto central de la metodología en la teología de la liberación... Nuestra metodología es, a decir verdad, nuestra espiritualidad. (Gutierrez, 1985 pág. 177)

Si no compadecemos la pasión que afecta las grandes mayorías de la humanidad, no es posible tener ni comprender la Teología de la Liberación. Detrás de ella existe la opción profética y solidaria con la vida, la causa y las luchas de esos millones de humillados y ofendidos con miras a la superación de esta iniquidad histórico-social... (Boff, Leonardo y Boff, Clodovis, 1986 pág. 11)

El pueblo de Dios capta el meollo del acontecimiento salvífico. Lo capta a través de unos ejes: gratitud hacia Cristo que da la vida por nosotros, ética de la solidaridad humana con

su trasfondo trascendente, celebración de la vida, valor de la comunidad, confianza en Dios que nos ama, repudio de la maldad. Así puede resumirse la ciencia humilde y amorosa del pueblo pobre. (Irrarázabal, 1999 pág. 21)

La experiencia de encontrarse frente a la muerte injustificada de millones de seres humanos es más que suficiente para entender que la afirmación discursiva sobre Dios, dador de la vida, es una negación de la fe cristiana tal cual se realiza en las instituciones que se consideran representantes legítimas de esa experiencia espiritual. Especialmente si quienes han actuado de forma tan brutal lo hacen directa o indirectamente desde esa fe, o desde algunas formas discursivas de los fundamentos cristianos. Afirmar que Dios existe supondría afirmar la sacralidad de la vida y de todas las formas de vida, su legitimidad y su derecho de continuar existiendo de una manera tal que, en la convivencia, logren las transformaciones necesarias para la sustentabilidad de la biosfera.

Así que, la Teología de la Liberación, asume como fundamento la vida desde la experiencia de su negación social e histórica. El postulado fundamental es la lectura de la historia y de los fenómenos sociales “desde el reverso”, el cual no es otro que el devenir de las personas oprimidas (Gutiérrez, 1977). “De allí la importancia de un elemento fundante de la TL: ella quiere ser aprendizaje de la escucha del silenciado, de la escucha del clamor. Su validación está ligada a la fe y a la espiritualidad. Es imposible practicarla con simples juegos de lenguaje académico.” (Assmann, 1994 pág. 2)

Continúa Assmann diciendo “¿Por qué habríamos de renunciar a lo que más caracteriza a la TL: su nexo fecundo con la vida? Existen teologías académicas que, de tan insensibles a lo que sucede en el mundo, merecen ser tildadas de cínicas. La razón lineal enmienda puntos fijos. Nuestra manera de

pensar opera con multi-nexos. Des-centralización. Multi-direccionalidad.” (Assmann, 1994 pág. 5). Precisamente este ensayo corre por tal sendero: **el aprecio fundamental hacia la vida, la Madre vida que se entrelaza en el vientre fecundo de la Madre Tierra**. No sé ninguna otra cosa excepto esta: que la vida es el valor invaluable desde el que todo lo demás cobra sentido y sentido en co-laboración.

De modo que el camino trazado por las personas que concibieron la TL se continúa en la aventura de pensar la vida en el hacer la vida conjuntamente posible en un mundo imposible. Este mundo que hace de toda la riqueza de la biosfera un valor de cambio para ser consumido hasta la aniquilación. “Las últimas décadas del siglo XX fueron testigo de un cambio dramático en el curso de la humanidad. A medida que los “problemas modernos” se fueron transformando en verdaderas amenazas globales sobre la existencia misma del planeta y la sobrevivencia de los seres humanos –la exclusión, la subversión de las relaciones sociales, la destrucción del medio ambiente-: en esa misma medida se afianzaba un pretendido pensamiento único, ciego ante tales amenazas y ebrio de un eficientismo abstracto fundado en el mercado, el laboratorio y la racionalidad medio-fin.” (Hinkelammert, Franz y Mora, Henri, 2005 pág. 17)

En este capítulo reflexionaré sobre un eje de trabajo que espero articular de forma compleja. Tiene que ver con lo que considero responde a la pregunta ¿qué es la vida?, y en ella la cuestión de la relación de toda la biosfera en donde habita el ser humano, actor que ha sido capaz de poner en riesgo su propia existencia. Así mismo la relación entre vida y conocimiento y lenguaje-cultura-sistemas sociales e interculturalidad y, como elemento integrador clave el concepto de **enacción**.

La vida: el milagro de la autopoiesis

La vida, como la experimentamos y la convivimos con nuestro ecosistema, no requiere de una explicación metafísica, mucho menos teológica. Este tipo de reflexión sería cuando más un acto segundo. El afirmar que Dios es creador y que Este nos ha dado vida sin entender lo que la vida en su complejidad y desde una perspectiva interdisciplinar, no es otra cosa que ocultar la profundidad y complejidad del proceso del estar viviendo.

Debemos reconocer que una definición comprensiva y amplia de la vida no es simple (Zimmer, 2007 pág. 72) (Boden, 2001):

Una teoría de la vida nos permitiría comprender qué es importante para la vida, qué posibles formas podría tomar y por qué. Nos dejaría ver conexiones que de otra manera podríamos perder de vista, como los químicos pueden ver la unidad oculta entre la nube en el cielo y un bloque de hielo. Los científicos están tratando ya de construir una teoría de la vida. Los investigadores han estado desarrollando una teoría en la cual la vida es un sistema autoorganizado que puede ser descrito usando los mismos principios que los físicos usan para describir huracanes y galaxias. Como los biólogos aprenden más y más sobre cómo los millones de moléculas en una célula trabajan juntas, estos teóricos pueden poner sus ideas ante test más precisos. (Zimmer, 2007 pág. 72)

El contexto de esa búsqueda que la filósofa Carol Cleland y el astrónomo Christopher Chyba están explorando es la disciplina en ciernes de la astrobiología. Disciplina que la

NASA ha desarrollado para identificar formas de vida en Marte. La cuestión que subyace a la dificultad de elaborar una teoría de la vida es que solo conocemos esta que compartimos, por lo que no existe otra evidencia que muestre alternativas de vida fuera de nuestra biosfera que permitan entender lo que implica ser un ser vivo por medio de la comparación entre distintas formas de vida en distintos sistemas fuera del planeta Tierra. Solo podemos referirnos a la vida humana terrestre y a los sistemas vivos terrestres. Por esta razón, toda definición de la vida será sesgada.

Mark Bedau, cofundador del *European Center for Living Technology* señala que lo fundamental no es una definición sino unos marcadores clave para determinar si algo está vivo o no: “Para calificar como algo totalmente vivo un sistema necesita tres elementos básicos. La vida necesita un contenedor; necesita una manera de codificar y replicar información y necesita una manera de capturar y usar energía.” (Zimmer, 2007 pág. 73) Cada elemento depende de los otros dos.

Para Humberto Maturana y Francisco Varela (biólogos chilenos), la cuestión tiene una perspectiva diferente: lo que define a un ser vivo es su organización (Maturana, Humberto y Varela, Francisco, 2003 pág. 25). Y esta organización es autopoietica: “Una máquina autopoietica es una máquina organizada como un sistema de procesos de producción de componentes concatenados de tal manera que producen componentes que: i) generan los procesos (relaciones) de producción que los producen a través de sus continuas interacciones y transformaciones, y ii) constituyen a la máquina como una unidad en el espacio físico”. (Maturana, Humberto y Varela, Francisco, 2004 pág. 69)

El concepto de autopoiesis fue desarrollado para contestar la pregunta ¿Qué es vida? Maturana estaba insatisfecho con

las respuestas existentes a la cuestión –tales como las teorías vitalistas, teoría de los sistemas, o teorías funcionalistas o teleológicas- que definirían la vida a través de nociones como una chispa oculta (vitalismo), círculos de retroalimentación y equilibrio (teoría de los sistemas), y núcleos de funciones o de características (teorías biológicas de reproducción y evolución). En cambio, Maturana y Varela definen vida como “redes de procesos de producción de componentes que son continuamente y recursivamente generados y realizados como una entidad concreta (unidad) en el espacio físico, por las interacciones de los mismos componentes que son producidos en tal red” (Maturana, 1975: 313). Esta es la descripción de una forma específica de organización la cual constituye el sistema como una unidad y –Maturana y Varela señalan- es el principio de organización (y no la reproducción genética) el que es la clave para la definición y la comprensión de la vida (Varela et al., 1975: 187). (Arnoldi, 2006)

En ese mismo sentido ningún sistema vivo requiere o necesita un fin, o una utilidad que valide o legitime su existencia, ni siquiera una mente suprafísica que haya diseñado la vida. Maturana y Varela señalan: “si los sistemas vivientes son máquinas autopoieticas, la teleonomía pasa a ser solamente un artificio para describirlos que no revela rasgo alguno de su organización, sino lo consistente que es un funcionamiento en el campo donde se los observa. Como máquinas autopoieticas, los sistemas vivos carecen, pues, de finalidad.” (Maturana, Humberto y Varela, Francisco, 2004 pág. 77) Erich Fromm citaba a Spinoza “Todas las cosas en cuanto son, se esfuerzan en persistir en su ser” (Fromm, 2004 pág. 46).

Dicho esto, en tanto no se tenga ninguna forma de vida alternativa a la biosfera terrestre, la definición de Maturana y Varela es fundamental. La noción de autopoiesis supone la capacidad de cualquier sistema viviente de conservar

su organización. En ese sentido todo sistema viviente cuenta con individualidad y es homeostático. Lo que esto implica es que el sistema como tal operará eficazmente en tanto pueda sustentar su organización en un contexto y en una historia evolutiva. Contexto e historia expresan básicamente que las interacciones de un sistema vivo con el medio en el tiempo se constituyen en perturbaciones que gatillarán diversos caminos alternativos para la conservación de la organización básica.

La teoría de la autopoiesis es una respuesta adecuada a las preguntas de Cleland y Chyba, en otras palabras, los sistemas autopoieticos exponen una teoría de la vida consistente en sí misma y es útil para identificar, no solo en nuestra biosfera, aquello que está vivo de aquello que no lo está. La posición de Bedau sigue el camino de explicar la vida a través de sus propiedades y este es el problema que genera un cúmulo de definiciones de lo vivo que opacan su cualidad fundamental: **cómo los diversos componentes de un sistema vivo operan en función de la autoproducción de este**. Los marcadores clave de Bedau, aun y cuando requieren de una interrelación entre los tres siguen siendo operaciones parciales de algo mayor, que solo a través de su operacionalidad, logra efectivamente mostrar que es propiamente dicho lo vivo.

Se podría señalar que la teoría de Maturana y Varela subraya demasiado la cualidad de sistema cerrado (clausura operacional) de un sistema vivo, pero eso sería una comprensión sumamente limitada de su teoría. En realidad, el concepto de lo cerrado de un ser vivo corresponde a su unidad que está marcada por límites biológicos concretos: la piel, por ejemplo. Así que el concepto de clausura operacional tiene que ver con unidad e identidad del ser vivo:

Un sistema viviente puede señalarse como unidad de interacciones, y como individuo, en virtud de su organización autopoietica, que determina que todo cambio en él se produzca subordinado a su conservación, fijando así los límites que determinan lo que le pertenece y lo que no le pertenece en su materialización concreta. Si en un sistema vivo no se cumpliera (directa o indirectamente) la subordinación de todo cambio a la conservación de su organización autopoietica, dicho sistema perdería ese aspecto de su organización que lo define como unidad y, por ende, se desintegraría. Por supuesto, como quiera que se la defina, para toda unidad es cierto que la pérdida de su rasgo definitorio redundaría en su desintegración, lo peculiar de los sistemas vivientes no es su posibilidad de desintegrarse, sino el hecho de que se desintegran siempre que pierden su organización autopoietica. Consecuencia de esto es que, en cada sistema vivo, todo cambio debe producirse sin interferir con su funcionamiento como unidad, en una histórica de cambios a través de la cual su organización autopoietica permanece invariable. (Maturana, Humberto y Varela, Francisco, 2004 pág. 77)

Entonces, el concepto de cerrado, que también aparece en Bedau como el estar contenido en algo (membrana, piel, etc.), se explica en Maturana y Varela como parte del quehacer autopoietico de un ser vivo. Este crea una frontera con su entorno para no desintegrarse. Este es un principio que la medicina cumple a cabalidad. En un quirófano el ambiente debe ser estéril, al hacer la incisión y acceder a un órgano interno, la piel rota deja entrar cualquier otro sistema vivo que en su propia autopoiesis crecerá hasta constituirse en una infección e impedirá que el proceso de autopoiesis de la persona recién operada siga su curso, con la consecuente desintegración o muerte.

Al mismo tiempo, un sistema vivo cerrado, es permeable en sus relaciones con el medio. El término permeable no se refiere a que deje entrar o salir elementos externos a su propia organización, sino que al interactuar con el medio el sistema interactúa a través de perturbaciones.

Ante una perturbación la propia organización genera cambios en su estructura de forma congruente con el medio. Está demás decir que también Bedau tiene razón en mencionar el marcador clave de capturar energía. Las hambrunas suponen la imposibilidad de que un sistema vivo logre obtener lo que necesita del medio para continuar su proceso autopoietico. Pero, de nuevo, volvemos sobre una propiedad: capturar y transformar energía, lo que no explica lo que es la vida, sino una de sus características. El problema de una hambruna desde el punto de vista autopoietico consiste en que reduce la capacidad del sistema vivo en conservar su organización y muere.

De hecho, esta es una condición general para los sistemas estructuralmente determinados, llamada: la conservación de la congruencia operacional entre una estructura determinada en particular y el medio en el cual existe en interacciones recursivas, como también la conservación de la identidad del sistema (su organización definitoria), ambas son, al mismo tiempo, condiciones para la emergencia espontánea de la conservación de un sistema estructuralmente determinado, y el resultado sistémico de su actual existencia en el medio en el cual su organización definitoria es conservada. (Maturana, 1997-1998)

Lo que define a los sistemas vivos es la autopoiesis que implica a su vez la condición de ser sistemas cerrados en su organización y cambiantes en su estructura. Así que, al mismo tiempo, estos sistemas cerrados conviven de forma congruente

con su medio con el cual crean un sin fin de interrelaciones. Maturana y Varela entienden que los sistemas vivos son estructuras plásticas que en esa relación con el medio logran ir creando cambios de estructura en el proceso de conservar su organización (Maturana, 1997-1998) (Arnoldi, 2006).

Quisiera adelantarme aquí a la conclusión filosófica errónea de que la teoría de Maturana y Varela refuerzan una suerte de individualismo o fragmentación de un sistema en su relación con otros. Lo que sucede es que se requiere un concepto suficientemente consistente para definir aquello que está vivo de lo que no lo está, esto es la propiedad cerrada de los sistemas vivos, su identidad, para que tal organización sea sustentable genera interacciones congruentes con el medio, no es un ser aislado. El individualismo o la fragmentariedad no forman parte de la teoría de la vida de Maturana y Varela.

El concepto de identidad o unidad es fundamental tanto como creación del espacio de procesos autopoieticos que constituyen su unidad, si no también, de los conocimientos que la unidad cultiva en sus interacciones con el medio. Del mismo modo, identidad tiene que ver con su organización y su capacidad plástica de transformar su estructura, así como con la forma como una unidad construye a partir del conocimiento, su mundo.

Este mundo se realiza al interior de la unidad. Lo que implica que la unidad viva no interactúa con el medio como si este fuese externo a ella, sino que, a partir de sus interacciones y del conocimiento que se produce de esas interacciones, las experimenta como fenómenos internos. Este punto se pone en evidencia en la percepción del color y de los olores. Identidad no se refiere a una condición cerrada y dura de la unidad sino a una suerte de perseverancia en su interacción cognitiva que es fluida en el tiempo con relación al medio.

El acoplamiento estructural

El concepto que usan, Maturana y Varela, para describir las relaciones entre sistemas vivos y de estos con el medio es el de **acoplamiento estructural** y dice referencia a las interacciones recursivas entre los sistemas vivos en el tiempo y con el medio. Este acoplamiento supone un proceso de mutuo gatillado de cambios estructurales en los sistemas vivos que conviven congruentemente. Mientras la autopoiesis señala el camino de la ontogenia, el acoplamiento estructural señala el camino de la filogenia (Maturana, Humberto y Varela, Francisco, 2003 págs. 50-51). La diversidad de los sistemas vivos actuales proviene del acoplamiento estructural y en la reproducción de un organismo multicelular encontramos la historia evolutiva de una manera secuencial: desde lo unicelular hasta lo metacelular.

Como observadores hemos distinguido la unidad que es el ser vivo y su trasfondo y lo hemos caracterizado como una organización determinada. Con ello hemos optado por distinguir dos estructuras que van a ser consideradas operativamente independientes una de la otra, ser vivo y medio entre las cuales se da una congruencia estructural necesaria (o la unidad desaparece). En la congruencia estructural, una perturbación del medio no contiene en sí una especificación de sus efectos sobre el ser vivo, sino que es este en su estructura el que determina su propio cambio ante ella. Tal interacción no es instructiva porque no determina cuáles van a ser esos efectos. Por esto hemos usado nosotros la expresión gatillar un efecto, con lo que hacemos referencia a que los cambios que resultan de la interacción entre ser vivo y medio son desencadenados por el agente perturbante y determinados por la estructura de lo perturbado. Lo propio vale para

el medio: el ser vivo es una fuente de perturbaciones y no de instrucciones. (Maturana, Humberto y Varela, Francisco, 2003 pág. 64)

Esta posición teórica encaja muy bien con perspectivas más complejas de la evolución como la interpretación de Stephen Jay Gould sobre el papel de la contingencia y la aleatoriedad de los procesos evolutivos. No existe una línea evolutiva, sino que en cada contexto el medio y la historia de la tierra podrán eliminar linajes que estaban perfectamente adaptados para continuar su proceso evolutivo, no obstante, extinciones en masa u otros factores generaron las condiciones para que estas formas de vida no pudiesen continuar su proceso. No es la selección del más apto, sino un proceso relacional lleno de potenciales salidas (Agusti, 2003 pág. 115). **En este sentido los genes no son depósitos de informaciones sino patrones de experiencias viables de sustentabilidad de la vida de la unidad.** Al mismo tiempo incorporan, según mi criterio, en la sabiduría que proviene de ese conocimiento, la experiencia de la destrucción de otros sistemas vivos aptos que se desintegraron en la historia co-evolutiva. De un modo semejante piensa Pz Myers:

La complejidad del desarrollo evolutivo no es para nada un producto de diseño, y es la antítesis de lo que los diseñadores humanos considerarían una buena planificación o un algoritmo elegante. Es, sin embargo, exactamente lo que usted esperaría como el resultado de un mal ensamblado de accidentes fortuitos, encuadrando juntos trozos útiles en un resultado que puede no ser poesía pero que funciona. Eso es todo lo que la evolución necesita para los procesos de desarrollo: algo que funcione suficientemente bien, sin importar cuán torpe o innecesariamente complejo eso pueda parecer. (Myers, 2007)

Para la teología describir la aleatoriedad y la circularidad de los sistemas vivos es prescindir de una concepción del designio divino de la vida. Sin embargo, la teología también podría tratar la vida como caos y autopoiesis y encontrar en estos conceptos, espacio para hablar sobre lo gratuito de la co-existencia de los sistemas vivos. Es a esta constatación a la que la teología podría referirse en lugar de buscar, a ultranza, un ser consciente, personal e infinito que, teniendo todo bajo control en un plan predeterminado, lleva desde la gestación de la célula hasta el diseño del cerebro humano.

Es el azar prodigioso de la energía en un espacio y tiempo determinados aquello que, con propiedad, podemos llamar espíritu de vida. Pero el azar no tiene que ver con causalidad sino con salidas potenciales ante una situación X que deviene de un tejido de interacciones complejas. Azar y caos pueden ser sinónimos en tanto ambos apunten hacia cómo la complejidad de interacciones de múltiples procesos impide establecer proyectivamente un resultado. Aun y cuando uno pueda establecer que los dinosaurios evolucionaron en pájaros, unos y reptiles, otros, esto sería solo una descripción a posteriori, pero saber cómo evolucionaran los perros en el presente, luego de siglos de interacción recurrente con los seres humanos, es una cosa totalmente diferente, es impredecible. Del mismo modo que no se puede saber cómo esa interacción entre perros y humanos afectará a otros seres vivos cercanos y lejanos: los lobos, por ejemplo.

Este último aspecto se puede plantear a la luz de los aprendizajes que tanto simios como perros han logrado en la interacción con los humanos en el lenguaje humano. Este es el caso del bonobo Kanzi. En este momento sabemos que los bonobos pueden interactuar con los seres humanos en el lenguaje humano que les ha sido enseñado. Lo que tendrá implicaciones evolutivas en el momento en que esos bonobos

que han sido instruidos en nuestro lenguaje se integren a comunidades de bonobos e interactúen en el lenguaje bonobo y el humano (una suerte de bilingüismo). Al mismo tiempo, habrá que reconocer que eso no significa que nosotros, estemos aprendiendo el lenguaje bonobo (Fischer, 1999 págs. 38-44).

Este tipo de complejidad es la que supone la concepción de caos como sistema de patrones altamente complejos en donde las condiciones iniciales de un sistema determinan significativamente el desarrollo de este. Lo que resulta prácticamente imposible es determinar todas las condiciones iniciales de tal sistema, por ende, sus resultados finales tenderán al azar, a lo aleatorio, al caos.

Pero lo que realmente resulta importante de subrayar es que, considerando la complejidad de interacciones entre los sistemas vivos, el caos, desde el punto de vista anterior, supone una condición de creatividad y libertad que no es posible establecer previamente, o pre-concebirla. El control o gobierno de la dinámica de la vida escapa, con mucho, a cualquier comprensión teórica ya que esta estaría sujeta a la estructura autoreferencial de sus postulados.

Para el teólogo Juan Luis Segundo, el azar tiene que ver con estadísticas de probabilidad de una acción recurrente en el tiempo, señala los ejemplos del juego de dados y de las cartas (Segundo, 1993 págs. 412-413). No abandona, sin embargo, el concepto de gobierno de Dios: “Cuando nos preguntamos si puede o no haber azar en la manera como Dios gobierna el universo, el término “azar” no equivale a decir que Dios pierda el control de lo que pasa.” (Segundo, 1993 pág. 414).

El problema para mí es esta última afirmación sobre el control que Dios tiene de lo que pasa. Esa descripción que él mismo reconoce como antropomórfica, le lleva a legitimar lo siguiente: “Creo que, usando un lenguaje antropomórfico, pues no tenemos otro para recibir y reconocer la

auto-revelación de Dios, lo que éste nos dice es que Dios respeta el azar, así como la libertad humana. Que no hace trampas llamando azar o libertad a lo que ya está determinado por un poder mayor. Prefiero decir, entonces, en la formulación dogmática, que Dios, en su kenosis de amor, se atiene a lo que la libertad del hombre decide. Que respeta ese azar, sin que ello signifique que el resultado escape a su plan genérico.” (Segundo, 1993 pág. 423)

Lo que encuentro en Segundo es una comprensión inapropiada del concepto de caos o azar y desde luego, las conclusiones que se derivan desde el punto de vista de su concepto de Dios aquí expresado. Lo que digo es que la insistencia en la teología por salvar a Dios supone la asunción legítima de una ceguera descriptiva que reduce la complejidad. Tarde o temprano los axiomas de una teoría tendrán que verse deslegitimados por la creatividad propia de nuevos sistemas descriptivos. En este sentido “Dios” como construcción antropomórfica es un axioma que no es necesario para una teoría teológica desde el contexto descriptivo de la teoría del caos. Dirá Maturana:

La evolución más bien se parece a un escultor vagabundo que pasea por el mundo y recoge este hilo aquí, esta lata allá, este trozo de madera acá, y los une de la manera en que su estructura y su circunstancia permiten, sin más razón que el que pueda unirlos. Y así, en su vagabundeo, se van produciendo formas intrincadas compuestas de partes armónicamente interconectadas, que no son producto del diseño, sino de una deriva natural. Así también, sin otra ley que la conservación de una identidad y la capacidad de reproducción, hemos surgido todos, y es lo que nos interconecta a todos en lo que nos es fundamental: a la rosa de cinco pétalos, al camarón de río, o al ejecutivo de Santiago. (Maturana, Humberto y Varela, Francisco, 2003 pág. 77)

Pero también hay que incluir la complejidad como una cualidad propia de la biosfera. Nuestra concepción de un balance natural no es apropiada ya que balance implica una cierta estabilidad que en el entrelazamiento de la biosfera resulta imposible. Al hablar de complejidad John Urry dice:

No hay algo como balance natural, no hay ni naturaleza real ni primordial que estuviese en equilibrio antes de que los humanos aparecieran. Los efectos de los humanos están sutil e irreversiblemente entreteljidos dentro de la misma evolución del paisaje. Y cualquier sistema ecológico es inmensamente complejo así que nunca habrá políticas simples que simplemente restauren el balance de la naturaleza, tal como las poblaciones de peces en mares y ríos. Ciertamente muchos sistemas ecológicos dependen en sí mismos no de relaciones estables sino de intrusiones masivas de flujos de especies desde otras partes del globo y del fuego, rayos, huracanes, tormentas de viento, tormentas de hielo, inundaciones, heladas, terremotos y cosas así. El estado “normal” de la naturaleza no es de balance y reposo. Tales desarrollos pueden solo ser vistos durante periodos de tiempo muy cortos, más largos que las vidas de los investigadores particulares o de los programas de investigación. Además, las poblaciones de la mayoría de las especies demuestran una extrema irregularidad, con poblaciones a veces aumentando rápidamente cuando son introducidas en un área y entonces, igualmente, colapsando rápidamente. Eventos extremos demuestran complejidad donde pequeños cambios en variables guía o inputs –magnificadas por el feedback- pueden producir resultados desproporcionados. (Urry, 2006)

Tal perspectiva refuerza con mucho la posición de Stephen Jay Gould y, al mismo tiempo, marca un camino más apropiado para entender la vida en su co-deriva evolutiva. No solo los sistemas vivos se transforman, se transforma, con

nuestra participación o sin ella, el plantea mismo (Lovelock, 2000 págs. 32-33).

Lo que me lleva a la conciencia de que el tránsito del ser humano por este planeta tiene como objetivo ulterior, en tanto sistema vivo autoconsciente, la nutrición de todo ecosistema en donde realiza su vida. Es decir, **si la conciencia desarrollada por los seres humanos exige algún tipo de finalidad, esta será la de cultivar la vida y esto implica la responsabilidad de entenderla como interacciones complejas de las cuales el humano es un hilo en la trama total de la vida.**

El azar, o como me parece mejor, el caos, lo imprevisible, resulta en el desarrollo de capacidades cada vez más ricas para la creación de nuevas posibilidades de **con-vivir** en el planeta. El orden es un momento en el espacio-tiempo que tiende irreversiblemente a un nuevo estado de caos y es aquí, en la frontera del caos, en donde la creatividad de la Naturaleza y del ser humano como colectividades culturales pueden generar maneras de preservar la vida en la convivencia ecológica (Kauffman, 2003). En otras palabras, cuando se llegue a la muerte de calor, o al más alto grado de entropía posible, probablemente nacerá otro mundo (Prigogine, 1999 pág. 27). De todas maneras, aunque las sociedades humanas insistan en tomar un control ilegítimo sobre la Naturaleza como recurso para su sostenibilidad particular, las condiciones iniciales de un proceso tal (económico, social, urbanístico) tenderán a transformaciones imprevisibles.

Uno puede poner a Dios como dinamizador último del caos, esto estaría más acorde con la reflexión hecha hasta este momento. Dios no gobierna nada, genera caos, de modo que los procesos de transformación continúen. Esto dentro del marco de un lenguaje antropomórfico. La ventaja de tal afirmación es que, entonces, el tiempo se torna no en un medio entre el pecado (pasado-presente) y la salvación (futuro),

sino en un momento significativo de transformación azarosa. Puede uno leer así el significado teológico del **Kairos**. El ahora eterno de aquello que es significativo por su riqueza de potencialidades, de encuentros y coordinaciones entre seres humanos y con el medio. El ahora en donde se juega la realización del amor por la vida.

Si no existe ningún control real humano o metafísico sobre la vida, si esta está constituida por su propia tendencia a preservarse y si su preservación se da en la interacción congruente (acoplamiento estructural) de todos los sistemas posibles en el espacio-tiempo, **la vida es Dios. Entonces, Dios es caos vital.**

Vivir y conocer

Saber eso es vivirlo. Para Maturana y Varela “Todo hacer es conocer y todo conocer es hacer” (Maturana, Humberto y Varela, Francisco, 2003 pág. 13). Este es un punto medular de la teoría de la vida de ambos biólogos. Y tiene que ser así porque la concepción de autopoiesis implica esa dimensión del hacer, en este caso del hacerse y hacerse cooperativamente como una unidad individual y social. Y aquí el lenguaje no ayuda a exponer la profunda integración de lo que con tanto esfuerzo hemos tratado de separar durante siglos: cuerpo y alma, teoría y praxis, etc. Es la interacción recurrente la que genera las condiciones de conservación de la adaptación y actúa de una u otra forma, siempre con el propósito único de continuar viviendo, de preservar la organización del ser vivo cualquiera este sea. Admitimos conocimiento cada vez que observamos una conducta efectiva (o adecuada) en un

contexto señalado, es decir, en un dominio que definimos con una pregunta (explícita o implícita) que formulamos como observadores. (Maturana, Humberto y Varela, Francisco, 2003 pág. 115)

Conocimiento no tiene que ver con fórmulas, contenidos o representaciones de las cosas. Las cosas existen dentro de uno mismo por las interacciones recursivas entre el medio y uno (uno que es siempre interacción en un sistema social). En el caso de los humanos (aunque no solo de esta especie) este medio tiene dos dimensiones: aquella que está conformada por el medio diverso a la especie y aquella que conforman las familias, o grupos de la especie en donde el individuo realiza su vivir. Como he dicho antes, el medio no da instrucciones, sino que gatilla posibilidades de acción por medio de perturbaciones. Aunque el ser humano como ser vivo es una unidad que conserva su organización, esta, en su totalidad genera cambios para su preservación en las interacciones con el medio que, a través de perturbaciones, gatillan cambios.

Maturana y Varela definen la comunicación del siguiente modo: “Como observadores, designamos como comunicativas las conductas que se dan en un acoplamiento social, y como comunicación, la coordinación conductual que observamos como resultado de ella” (Maturana, Humberto y Varela, Francisco, 2003 pág. 129). Somos conocimiento en tanto existimos en interacciones recurrentes que coordinan nuevas acciones y que gatillan cambios.

Para un ser vivo todas sus interacciones son fundamentales porque en su secuencia aparece a posteriori seleccionando el curso de sus estructuras en un proceso que, por su carácter acumulativo, al darse cada cambio como modificación del estado previo, tiene un carácter histórico e irreversible... La ontogenia de todo ser vivo se da con conservación de la organización y la adaptación, y siempre es contingente a su

historia de interacciones. La condición inicial de un ser vivo, sea este uni o multicelular, es una condición fundadora que especifica los ámbitos de cambio posible, pero no los determina por qué estos se realizan en la ontogenia. (Maturana, 1999 pág. 98)

En este punto el tiempo juega un papel central: **en el ejercicio de interrelacionar recursivamente en el tiempo, la conservación de la adaptación permite la transformación de la estructura sin que se modifique la organización.** Esto es, seremos más grandes o más fuertes, o de diverso color de piel, construiremos diversos idiomas y comeremos cosas distintas, pero en cada caso el núcleo central de nuestro hacer es la conservación de nuestra organización y evitar que esta se desintegre.

Se hace necesario redefinir a qué nos referimos con conocimiento en este contexto: **El conocimiento es un actuar adecuado en un contexto particular.** De acuerdo con esta definición de conocimiento, el sistema nervioso potencializa la capacidad de las opciones de acción de un ser vivo humano (Maturana, Humberto y Varela, Francisco, 2003 pág. 117). Como el sistema nervioso recorre todo el cuerpo y todo el cuerpo se acopla estructuralmente, entonces, todo el cuerpo conoce:

El cierre operacional del sistema nervioso produce entonces un *modo* específico de coherencia, que está **enclavado** en el organismo. Esta coherencia es el *ser cognitivo*, una unidad de percepción/moción en el espacio, invariaciones sensorio-motoras mediadas por la red interneuronal. Este paso a la cognición sucede a nivel de la entidad de comportamiento y no, como en el ser celular, como una entidad espacialmente limitada. La clave de este proceso cognitivo es el sistema nervioso por medio de la neuro-lógica. En otras palabras, el

ser cognitivo es la forma en la que el organismo, por medio de su actividad auto-generada, se convierte en una entidad distintiva en el espacio, pero siempre acoplada a su ambiente correspondiente del cual, sin embargo, se mantiene distinta. Un ser coherente distintivo que, por el mismo proceso de auto-constituirse, con-figura un mundo externo de percepción y acción. (Varela, 1991 pág. 7)

El punto central de este enfoque se da en la valoración de las interacciones que se realizan tanto en la unidad como con el ambiente. Las relaciones producen conocimiento a través de acciones recursivas en el tiempo y se comunican de dos modos: las instintivas y las lingüísticas. En las primeras se trata de la estabilidad genética de la especie, mientras que las lingüísticas tienen que ver con conductas consensuales coordinadas. Estas últimas, en los seres humanos se dan en el lenguaje.

Encuentro que un buen ejemplo de esto en Costa Rica es la costumbre de “jugar toros”. Cada año en nuestro país, en distintos lugares, pero especialmente en San José, en las fiestas de fin de año, se construye un redondel en donde una cantidad de personas voluntariamente entran al ruedo en grupo para lidiar con un toro. Desde mi niñez, cuando las fiestas se realizaban en Plaza González Víquez, había una gran cantidad de personas lesionadas por golpes o cornadas de los toros. En los años 90 cuando las televisoras decidieron incluir personas que tenían experiencia en el toreo al estilo “tico” y estas fueron aportando diversas indicaciones sobre cómo se hace este toreo con el menor riesgo, los golpes y cornadas bajaron en frecuencia. La reacción instintiva hace que al enfrentarnos a un animal de este tipo busquemos huir o buscar alguna protección, la comunicación lingüística en su conformación cultural ha suprimido esta acción instintiva y las personas disfrutaban de enfrentar a mano limpia a un toro. Pero el cambio sucede

cuando otras personas experimentadas en el manejo de toros comunican lo que se debe hacer y lo que no, esto hizo que los “toreros improvisados” tuviesen un conocimiento profundo que permite una mayor seguridad y protección de sus vidas durante el juego. Sin el aporte de esas personas expertas seguiríamos teniendo gran cantidad de personas heridas y muertas en estas fiestas.

Así que el término cognitivo tiene dos dimensiones constitutivas. Primero su dimensión de *acoplamiento*, es decir, un enlace con su medio ambiente que permite su continuidad como entidad individual; segundo, al estirar el lenguaje, admito su dimensión *imaginaria*, es decir, el excedente de significado que una interacción física adquiere por motivo de la perspectiva que provee la acción global del organismo. (Varela, 1991 pág. 5)

En la deriva co-evolutiva aprendimos que la conducta adecuada frente a un animal furioso es huir o ponernos a salvo (excepto cuando las interacciones con ese animal nos enseñaron a cazarlo) (Tsuchiya, Naotsugo y Adolphs, Ralf, 2007 pág. 158). El acoplamiento estructural posibilitó aprendizajes múltiples para lidiar con otros animales sea para protegernos de ellos o para cazarlos o domesticarlos. Estas interrelaciones en el devenir del tiempo se conformaron en conductas culturales que incluyeron el juego y en este punto el juego organizó un espacio de interacciones particulares con otros seres vivos, la experiencia compleja que se da en la crianza y cuidado de animales como los toros marcó conductas adecuadas para nuestra protección y la adecuada interacción con esos animales. Así se da un acoplamiento estructural entre ganado y humanos haciendo posible un mutuo conocimiento. Estos conocimientos en un nuevo contexto, el “jugar toros”, responden a un tipo de interacción más compleja que llamamos conducta cultural.

Las configuraciones conductuales que, adquiridas ontogénicamente en las dinámicas comunicativas de un medio social son estables a través de generaciones, las designaremos como conductas culturales. Este nombre no debiera sorprender, porque hace referencia precisamente a todo el conjunto de interacciones comunicativas de determinación ontogénica que permiten una cierta invariancia en la historia de un grupo, más allá de la historia particular de los individuos participantes. La imitación y la continua selección conductual intragrupal juegan en esto un rol esencial en la medida en que hacen posible el acoplamiento de los jóvenes con los adultos a través del cual se especifica una cierta ontogenia que vemos expresada en el fenómeno cultural. Lo cultural, por lo tanto, no representa una forma esencialmente distinta en cuanto al mecanismo que la hace posible. Lo cultural es un fenómeno que se hace posible como un caso particular de conducta comunicativa. (Maturana, Humberto y Varela, Francisco, 2003 pág. 133)

En el caso de los seres humanos la conservación de la adaptación es una co-ontogenia y eso es así merced al lenguaje. De ahí que los procesos de evolución en los seres humanos son también culturales o, dicho de otro modo, la biología humana es un hacer cultural. En este sentido no existe un hardware (lo biológico) y un software (lo cultural) (Corbí, 2006) esto se puede decir desde un observador que describe un fenómeno desde un punto de vista particular: el modelo computacional.

La vida siempre será un hacer, una conducta y esta una forma de interacción adecuada con el medio a través de las mutuas perturbaciones, esas conductas son conocimiento (Engel, Andreas y König, Peter, 1993). El conocimiento no es otra cosa que un saber vivir en el hacer la vida en un set de relaciones complejas entre las unidades del sistema vivo y el medio:

Porque en el fondo esto es lo que es la vida: la vida es transformarse en artesano de un taller en el cual se crece según las cosas que se hacen en él, porque el cuerpo cambia siguiendo el curso de los encuentros que el taller permite. Si el taller enfatiza la colaboración, seremos capaces de convivir en lo social; si el taller enfatiza la competencia nos destruiremos mutuamente en la continua negación de lo social. (Maturana, 1999 pág. 104)

Si el conocimiento es acción en términos del vivir adecuadamente relacionados, entonces, no existe ninguna representación como elemento constitutivo subyacente al conocimiento como tal (Engel, Andreas y König, Peter, 1993). No hay un mundo allá afuera del sistema que lo observa y que es representado dentro de la unidad. **El observador es una propiedad emergente de la recursividad del lenguaje como coordinación de coordinaciones conductuales consensuales.** Observador y sistema son una sola cosa en la acción recursiva del convivir. La tarea del observador es la de generar descripciones de las descripciones que son necesarias para el estar viviendo.

Varela ejemplifica esta perspectiva desde las investigaciones de la percepción del color. Si bien el color se puede concebir a partir de la longitud de onda, en la unidad viva concreta esto no es así, el cerebro humano funciona de un modo global en torno al color y es en la acción coordinada de grupos neuronales como un determinado color emerge en tanto la historia del linaje humano ha construido una forma viable de vivir en donde esa perturbación (un árbol de naranjas) asume una descripción (color amarillo intenso) en el lenguaje. Del mismo modo sucede con el olfato:

Otra dimensión perceptiva donde se pueden ver estas ideas en juego es el olfato, no a causa de la gama comparativa

brindada por la filogenia, sino gracias a modernas técnicas electrofisiológicas. Durante muchos años de trabajo, Freeman se las ingenió para insertar electrodos en el bulbo olfativo de un conejo, para poder mensurar una pequeña parte de la actividad global mientras el animal se comporta libremente. Descubrió que no existe un claro patrón de actividad global en el bulbo a menos que el animal entero y despierto, sea expuesto a aromas. Más aun, tales patrones emergentes parecen surgir en un trasfondo de actividad coherente para configurar un atractor coherente. Al igual que el color, el olor no se revela como un mapa pasivo de rasgos externos, sino como la articulación creativa de sentido a partir de lo histórico. Bajo esta luz, pues, la operación del cerebro se interesa centralmente en la enactuación de mundos a través de la historia de linajes viables: es un órgano que construye mundos en vez de reflejarlos. (Varela, 1988 págs. 107-108)

El mundo se crea (esta es la palabra más adecuada) dentro del sistema en aquellas experiencias históricas que han mostrado viabilidad. Esto es lo mismo para los pájaros, primates y seres humanos. Lo particular de los seres humanos es la capacidad de multiplicar las descripciones a través del lenguaje, pero esas descripciones están entramadas en la conducta, en el hacer la vida en el convivir. El conocimiento es un conjunto de interrelaciones que se sustenta socialmente en el tiempo, en ese sentido es experiencia, no contenidos, representaciones o información.

El valor de esta perspectiva teórica es que pone el acento en que la vida tal cual se realiza en el sistema vivo y en sus interacciones. No hay dualismos, ni complementos, ni abstracciones, todos estos términos son propios del ejercicio del observador que describe las descripciones de su vivir como si fuese un agente externo a lo que ocurre. Ni el cerebro, ni el sistema nervioso funcionan como computadores que permiten

el acceso a entradas de información, la procesan y generan nueva información. Esta visión corresponde a una concepción que no capta la dinámica de interacciones del sistema vivo humano entre sus miembros y con su entorno, pero sobre todo que no comprende la organización de lo vivo y asume que los procesos de descripción son en realidad la forma como se articula la vida. **Todo el conocimiento humano es relacional y se re-crea constantemente en las interacciones.** Son estas las que se constituyen en conductas viables que llamamos conocimiento en la perspectiva de Maturana y Varela (Maturana, 2003 págs. 112-113):

Como un sistema complejo, distribuido, circular y biofísico que es auto-afirmante, “el cuerpo es el lugar de la intersección de las diferentes entidades que emergen de la clausura, lo que implica que el adentro y el afuera están **intrincados**. *Somos y vivimos* en un lugar entrelazado. Nuestro cuerpo no tiene una sola entidad externa, sino que constituye un engranaje dividido y entrelazado sin otro fundamento sólido más que su propia determinación procesual [*processuelle*].” (Varela and Cohen, 1989). (Rudrauf, David; Lutz, Antoine; Cosmelli, Diego; Lachaux, Jean-Phillipe and Van Quyen, Michelle, 2003)

El lenguaje cobra así, un valor fundamental, es lo que somos como procesos de acoplamiento estructural humano que en su devenir describen las descripciones de sus coordinaciones conductuales consensuales.

El lenguaje como espacio creativo de lo humano

Dentro de la teoría de Maturana y Varela, el lenguaje es lo constitutivo de lo humano. No puedo aquí referirme al proceso evolutivo que posibilitó el lenguaje (sugiero la lectura de Steven Roger Fischer *Breve historia del lenguaje* (Fischer, 1999), también Zimmer (Zimmer, 1995), y Lessmoellmann (Lessmoellmann, 2006)). Para un resumen de la evolución del lenguaje a partir del desarrollo del área de Broca del cerebro se puede consultar el esquema presentado por Michael Arbib (Arbib, 2006). También Maturana y Varela ofrecen una explicación de la evolución del lenguaje (Maturana, Humberto y Varela, Francisco, 2003).

No obstante, la comprensión del lenguaje en Maturana y Varela supone comprenderlo dentro de su teoría de la vida y eso significa que el lenguaje es un proceso propio de la organización de los seres humanos. Es estructural a su organización como seres vivos y por tanto un fenómeno de la biología de la especie:

Lo central del fenómeno social humano es que se da en el lenguaje y lo central del lenguaje es que sólo en él se dan la reflexión y la autoconciencia. El lenguaje en un sentido antropológico es, por lo tanto, el origen de lo humano propiamente tal, a la vez que su caída y liberación... Así, el lenguaje da al ser humano su dimensión espiritual en la reflexión, tanto de la autoconciencia como de la conciencia del otro. (Maturana, 1999 pág. 34)

Maturana ha presentado en un cuadro los procesos de recursión del lenguaje (Maturana, H., Mpodozis, J., and J. C.

Letelier, 1995) (Whitaker, 1998), resumen del cual, presento a continuación.

1. En su primera recursión el lenguaje permite vincularnos en los procesos de coordinaciones conductuales consensuales, así se constituye la manera en que somos un sistema vivo metacelular y organizado en un sistema social.
2. En su segunda recursión emergen los objetos como fruto de ese constante lenguajear sobre la coordinación consensual de conductas. Estas conductas son autoreferenciales e interrelacionales, la percepción es un fenómeno del sistema vivo en su dinámica organizativa y sus acoplamientos estructurales. Las palabras van haciendo el mundo en tanto este se refiere a las descripciones de ese acoplamiento estructural, porque ese mundo es el mundo del sistema vivo en su conservación de la adaptación, es decir, **el mundo se crea en el lenguaje porque existe en su devenir de sistema vivo como experiencia relacional significativa**. La unidad, como sistema social, en el lenguajear (esto es existir en el lenguaje) de su co-evolución con el medio (congruencia) hace emerger objetos que nombra para continuar su proceso de coordinación conductual consensual. En este sentido, al verbalizar los procesos de coordinación conductual se logra una mayor eficiencia en la preservación de la organización de los individuos y del sistema social como tal, ambos son inseparables y se pueden distinguir solo como descripciones.
3. La tercera recursión del lenguaje, en su operación de distinguir objetos en su CCC (Coordinación Consensual Conductual) hace emerger una distinción fundamental:

nace el observador. Así los objetos surgidos en el lenguaje se diferencian de quien les observa y este último se constituye en un proceso permanentemente flexible de identidad. El observador es una construcción del lenguaje mismo y se distancia de los objetos que nombra a partir de preguntas explícitas e implícitas que este mismo se formula en sus interrelaciones sociales que también son parte de su organización.

4. La cuarta recursión genera el surgimiento de la auto-conciencia del observador. Esto sucede como una situación de alerta al constituirse una estructura discursiva que describe las descripciones realizadas en el lenguaje que describen la CCC. Así se constituye la experiencia de responsabilidad como auto alerta, auto conocimiento, auto conciencia. Para luego transformarse en libertad, que es el proceso de estar auto alerta de la experiencia de estar auto alerta.

De esta manera, explica Maturana el proceso de lenguaje como delineación del estar auto consciente vía la recursividad conductual lingüística.

Maturana y el equipo con quienes trabaja han sido consecuentes con su base teórica autoorganizativa como retroalimentación positiva que, en el proceso de lenguajear, va construyendo formas más complejas y dinámicas de autoorganización. Es aquí donde inicia el surgimiento de la mente como una propiedad emergente, del lenguajear del sistema social humano. La mente sería ese proceso, cada vez más rico, de ser autoconsciente, responsable y libre. En este punto es fundamental comprender que la mente no es una cosa ajena al cuerpo o exclusivamente vinculada al cerebro, por decirlo de algún modo, la mente está **en-corporalizada**:

...“la mente no puede ser separada del organismo entero. Tendemos a pensar que la mente está en el cerebro, en la cabeza, pero el hecho es que el medio también incluye el resto del organismo; incluye el hecho que el cerebro está íntimamente conectado al todo de los músculos, el sistema esquelético, las entrañas, y el sistema inmune, los balances hormonales y así y así. Eso hace de la totalidad una unidad extremadamente ajustada. En otras palabras, el organismo, como una red dinámica de elementos enteramente co-determinantes, hace que nuestras mentes sean, literalmente, inseparables no solo de nuestro medio externo sino también de lo que Claude Bernad ya llamaba *milieu intérieur*, el hecho que tegamos no solo un cerebro sino un cuerpo entero” (Varela, 1999b). Como una consecuencia de la clausura, esta irreductible encorporalización de nuestra estructura biofísica, le parecía a Francisco como una prisión radical: “No podemos salirnos del dominio definido por nuestro propio cuerpo y nuestro sistema nervioso. Solo una palabra existe para nosotros: aquella que estamos experimentando por medio de estos procesos fisiológicos que nos hacen lo que somos. Estamos tomados en un sistema cognitivo, desde el cual no podemos ni escapar ni decidir dónde empieza o cómo funciona”. (Varela, 1988a). (Rudrauf, David; Lutz, Antoine; Cosmelli, Diego; Lachaux, Jean-Phillipe and Van Quyen, Michelle , 2003)

En este proceso de constante recursividad no aplica una lógica lineal sino circular y compleja, en el proceso de constituirse el observador y la autoconciencia, el universo interno del lenguaje se hace cada vez más complejo requiriendo procesos más agudos de simplificación (Luhmann, 1998 pág. 140). En un sentido el sistema social establece reglas de interacción que, según se realizan en la experiencia cotidiana colectiva, definirán las condiciones de la creatividad y la sumisión dentro

de ese sistema social. Así, la complejidad, es reducida o estimulada según la emoción dominante del sistema.

Opera un consenso contextual que se complejiza en el devenir de la diversificación de acoplamientos estructurales en el peregrinaje de la especie al ocupar nuevos espacios con los cuales realiza nuevos acoplamientos estructurales. Si un chileno bebé es dejado en un grupo social bosquimano y un bebé bosquimano es asumido por una familia chilena, cada bebé crecerá no como chileno entre bosquimanos, sino como un bosquimano, aunque su forma tenga los rasgos de un chileno. Para preservar su organización este chileno o este bosquimano asumirán el lenguaje de su sistema social, aunque su estructura sea diferente: pelo, color de ojos, color de piel, estatura, y demás. Habrá que asumir también, que el contexto, en este caso particular, hará modificaciones a la estructura del organismo chileno en un contexto de bosquimanos.

En el acto de lenguaje, que es el operar en el lenguaje, cada niño/a, aprenderá no lo que forma parte de su linaje ontogénico sino lo que deviene de su convivir en un mundo creado por el lenguaje en un nuevo contexto. La explicación científica de este ejemplo queda clara por los casos de niñas criadas por lobos en la India y que están bien documentados (Maturana, Humberto y Varela, Francisco, 2003 págs. 85-87) (Alborez López, 2003).

En este caso –y no es el único- nos muestra que, aunque en su constitución genética y en su anatomía y fisiología eran humanas, estas dos niñas nunca llegaron a acoplarse al contexto humano. Las conductas que el misionero y su familia querían cambiar de ellas, porque eran aberrantes en un contexto humano, eran enteramente naturales a su crianza lobuna. En verdad, Mowgli, el niño de la selva que imaginó Kipling, nunca habría podido existir en carne y hueso, porque Mowgli sabía hablar y se condujo como hombre en

cuanto conoció el medio humano. Los seres de carne y hueso no somos ajenos al mundo en que existimos y que traemos a la mano con nuestro existir cotidiano. (Maturana, Humberto y Varela, Francisco, 2003 pág. 87)

De esta descripción, para un exégeta, se pueden asumir varios aspectos importantes. El primero es que existe una relación biológica entre existir y existir en el lenguaje en los seres humanos. Los seres humanos existimos en el lenguaje. **Lenguaje y vida humana son uno.** Así que el lenguaje nos constituye hasta el punto de hacer crecer nuestro cerebro hasta el doble del de un gorila. Esto significa que la interrelación del sistema social humano en la constante recursión en el dominio lingüístico ha modificado la estructura y la propia organización autopoietica. En este último aspecto, la forma actual del sistema vivo humano puede ser alterada genéticamente y lo será aún más en los próximos años con los avances en la medicina genética o la nanotecnología, etc. El punto de fondo es que la capacidad de coordinar cooperativamente nuestras conductas en la reflexividad propia del lenguaje permite hacer cada vez más cambios estructurales y lo que resulta asombroso, es que tales cambios afectan de manera radical nuestro entorno. Así que los procesos de conservación de la adaptación se aceleran, en mi criterio, sin considerar como un punto central la congruencia co-evolutiva.

La segunda cuestión es que el lenguaje y su competencia lingüística se dan a través de la recursión. No es un proceso lineal sino circular que va de la experiencia (como interacción recursiva entre unidades, seres humanos) a la experiencia de la descripción de las descripciones de las CCC. Tal y como se aprecia en la frase anterior la redundancia es clave como medio de descripción. Cuando las interacciones sociales se dan

tienden a aumentar el lenguaje creando nuevas posibilidades de distinciones y a la vez de reflexividad.

El lenguaje es la forma como los seres humanos como sistema social se entrelazan, ese entrelazamiento recurrente es la experiencia y esta, para nosotros como humanos que somos, se realiza en la constante del conversar, de generar descripciones de lo que somos-hacemos. De modo que, cuando interactuamos en el lenguaje (que es nuestra forma humana de interactuar), generamos condiciones para reflexionar, es decir para describir aquello que estamos describiendo.

El significado fundamental de una cena, en el acto humano de existir, está en nuestra capacidad de volver sobre esa acción y re-crearla constantemente gatillando procesos biológicos que me acercan a la persona con quien cené o me alejan de ella.

La constante recursión de la interacción social en el tiempo ha permitido una enorme capacidad de crear nuevas descripciones de las descripciones. El observador emerge al realizar este tercer proceso de recursión del lenguaje. Cuando puedo crear las condiciones para observarme y describir lo que hago y lo que significa para mí ese acto:

De acuerdo a Maturana, cuando el lenguaje se expande como una manera de vivir juntos en las interacciones recurrentes del vivir juntos como miembros de una comunidad lenguajeante, el lenguaje sigue las complejidades cambiantes del vivir juntos y se convierte en una fuente de complejidades adicionales, constituyendo una red de entrecruzamientos de coordinaciones consensuales de coordinaciones consensuales de conducta que generan toda la complejidad de vivir en el lenguaje. En relación al observar, él dijo: “el observar surge como una operación en una segunda recursión que distingue el distinguir; esto es, en la distinción del observar, el observador aparece; y la auto-conciencia aparece en una

recursión de cuarto orden en la que el observar al observador toma lugar. En términos más generales, la operación en cualquier dominio de objetos puede llegar a ser el fundamento para la generación de un dominio de consciencia y auto-consciencia (Maturana, 1995, pp. 154)” (Ruiz, 1997)

La cualidad recursiva del lenguaje no solo permite ampliar nuestra capacidad de expresar nuestro estar siendo, sino que también genera más producción de signos lingüísticos que den una mejor cuenta de las experiencias que conforman mi vida. Todo esto se realiza en un presente permanente significativo.

Aquellos hechos que asumo dentro de una descripción cronológica de los acontecimientos son traídos al presente vivenciados como experiencias presentes (Maturana, 1999 pág. 43). De ahí la tragedia del abuso y agresión contra la niñez. Para quien ha sido víctima de abuso o agresión recurrente ese “pasado” es un presente brutal que se constituye en dominio lingüístico desde el que se actúa hoy, como un presente doloroso y en el desamor.

La complejidad aportada por la recursión de descripciones que hace el observador requiere de un proceso paralelo de reducción de la incertidumbre, de modo que el proceso de semantización, que no es otra cosa que establecer algún tipo de consenso en el acoplamiento estructural en el lenguaje, crea condiciones para acentuar la conservación del sistema social tal cual. El mundo creado en el lenguaje debe tener límites para continuar la conservación del sistema social humano. La semántica permite establecer un uso apropiado de las palabras o gestos en la coordinación consensual conductual.

Entonces, puedo afirmar que leer un texto bíblico tiene sentido porque este texto, está presente ya en mí, es parte de las conversaciones que me constituyen y ha resultado significativo para la conservación de la sociedad o sociedades en las

que participo. Lo conozco porque actúo en un presente en donde un texto ha cobrado cualidades de restricción u orientación de mis CCC. En ambos casos se ha dado un cierre del sistema social en torno a cómo yo debo ser de acuerdo con esos textos y desde ese “deber” refiero mis acciones a través de una moral más o menos homogénea. Mi conocimiento del texto no es otra cosa que el conocimiento producido por la recursión de CCC y este va a tender a conservar la organización del sistema. El texto existe vivo en mí, es parte de mis conversaciones en el sistema social general y complejo de mi existir en el lenguaje.

No es de extrañar que a la vez estas cualidades de orientación y restricción se integren a experiencias sociales en donde tales cualidades sean cuestionadas en la reflexión en el lenguaje. La Hermenéutica Bíblica Latinoamericana es un sistema de conversaciones que hablan de experiencias de interacciones en la justicia y la solidaridad frente a la violencia estructural de un sistema social. De algún modo, el “pobre” como lugar teológico permite poner en cuestión si la lectura de esos textos nos lleva a donde dicen que nos llevan: a la salvación. Asumir la legitimidad de los y las desheredadas de la tierra expresa un principio vital de la biología del amor.

Pero un texto bíblico es un trozo de conversaciones propias de un espacio y tiempo determinados y en la historia del devenir del sistema social global que habito y me habita, estos textos se han transformado en restricciones. Me indican los límites de mi mundo. En el peor de los sentidos se han transformado en software para que este mundo sea estable y eterno. De modo que mi mundo está ordenado por esos textos y las descripciones que hago de ellos se transforman en una reducción cada vez mayor de mi capacidad de lenguajear. Es como si la autoconciencia como libertad y creatividad hubiese sido cedida al arbitrio de una fuerza externa a

mi cuerpo (hardware) que lo domina y diseña de cierta manera auténtica y excluyente frente a otras posibilidades.

Dentro del marco de la teoría de la vida de Maturana y Varela, un texto bíblico como software sería una manera limitada de mi existencia en el lenguaje. Por todas las razones históricas propias del devenir de los cristianismos, esta existencia en el lenguaje operada desde la Biblia separa mi cuerpo de mi yo. Dicho de otro modo, **leer la Biblia es un acto de auto-negación y violencia sistémica**. Inmersas en esta violencia, emergen personas que encuentran como posibilidad otros mundos en donde la deslegitimación no resulta una alternativa viable de ser humanos, de **convivir** un mundo para la paz en la democracia. Allí se cuestiona la conservación de un sistema social que legitima la violencia como medio y fin de la sostenibilidad de sí mismo.

Lo humano como existencia en el amor

Esto me lleva a la médula de este ensayo: **aquello que dinamiza el lenguaje humano es el amor, que es la forma como, entre los seres humanos, realizamos nuestro acoplamiento estructural**. Maturana le llama “pegajosidad biológica”. Lo que actúo en el lenguaje deviene de la experiencia de estar interactuando en el amor. El amor es un proceso social que marca la deriva evolutiva social humana y crea el lenguaje en la cooperación, esta es la inteligencia propiamente humana (Maturana, 1999 págs. 30-31,46) (Maturana, 2004 pág. 83).

El amor es la emergencia del otro como un ser legítimo a priori. No legitimo al otro, sino que le asumo como tal. Esto establece una relación de respeto y mutualidad.

Biológicamente el amor es la emoción que constituye el dominio de las acciones en que el otro es aceptado como él o ella es en el presente, sin expectativas acerca de las consecuencias de la convivencia aún cuando sea legítimo esperar alguna consecuencia de ella. El desarrollo biológico normal sano de un niño requiere de una vida en amor, de aceptación mutua, sin expectativas acerca del futuro con su madre y con otros adultos con que convive. Al mismo tiempo, biológicamente, un niño en crecimiento requiere de una vida de actividades que tienen validez en sí mismas y que se realizan sin ningún propósito fuera de ellas, y en las que la atención del niño puede estar plenamente en ellas y no en sus resultados. Se sigue de lo que hemos dicho, que el juego como una relación interpersonal puede tener lugar solamente en el amor, que una relación interpersonal que tiene lugar en el amor es necesariamente vivida como juego, y que la relación madre-hijo debe ser una relación de juego. Uno de nosotros, la Dra. Verden-Zöllner, ha estudiado este aspecto de la relación madre-hijo y ha revelado el rol fundamental que el juego, y particularmente el juego madre-hijo tiene en el niño en crecimiento tanto para el desarrollo de su conciencia de sí, de su conciencia social y de su conciencia del mundo como para el desarrollo de su auto-respeto y auto-aceptación. (Maturana, Humberto y Verden-Zöllner, Gerda, 1993 pág. 141)

El amor no es una entidad abstracta, sino un proceso propio de la biología, de ahí que Maturana hable de la biología del amor (Maturana, 1999 pág. 66) (Maturana, Humberto y Pörksen, Bernhard, 2004 págs. 103-106). Esta es la emoción fundamental que constituye la organización humana y que

luego se transforma en sistemas sociales. Es emoción porque viene desde la corporalidad en su conjunto de operaciones bioquímicas. Así, el amor es una emoción. Para Maturana es la emoción que constituye lo humano y desde donde tanto el lenguaje como lo racional se dan:

Todo sistema racional y, en efecto, todo razonar, se da como un operar en las coherencias del lenguaje a partir de un conjunto primario de coordinaciones de acciones tomado como premisas fundamentales aceptadas o adoptadas explícita o implícitamente, a priori. Pero, ocurre que todo aceptar a priori se da desde el dominio emocional particular en el cual queremos lo que aceptamos, y aceptamos lo que queremos sin otro fundamento que nuestro deseo que se constituye y expresa en nuestro aceptar. En otras palabras, todo sistema racional tiene fundamento emocional, y es por ello que ningún argumento racional puede convencer a nadie que no esté de partida convencido al aceptar las premisas a priori que lo constituyen. (Maturana, 2004 pág. 90)

Lo que nos permite actuar socialmente es el amor o “pegajosidad biológica”. Asumir esta premisa como fundamento de un sistema racional es poner el mundo creado desde cualquier teoría como experiencia humana en tanto sistema vivo. Se puede, entonces, comprender por qué el observador científico está vinculado emocionalmente con sus propuestas. A la vez se entiende que estas propuestas científicas son propias de su co-ontogenia en el mundo humano que le constituye. El problema se genera al suponer que la emoción dominante de los sistemas sociales humanos es la competencia. Esta, inversamente al amor, parte de la deslegitimación del otro y por ende, en su asocialidad, se expresa la necesidad de vencer o superar al otro y no de buscar puntos de diálogo que cultiven la **con-sensualidad**.

**CAPÍTULO 3:
ENACTUAR EL MUNDO
EN EL AMOR**

Sistemas sociales, cultura y amor

Para Humberto Maturana “cada vez que los miembros de un conjunto de seres vivos constituyen con su conducta una red de interacciones que opera para ellos como un medio en el que ellos se realizan como seres vivos y en el que ellos, por lo tanto, conservan su organización y adaptación y existen en una coderiva contingente a su participación en dicha red de interacciones, tenemos un sistema social.” (Maturana, 1999 pág. 26). Casi una década antes Maturana había planteado con mayor claridad su tesis sobre la constitución de los sistemas sociales:

Un sistema social es un sistema cerrado que incluye como sus miembros a los organismos que operan bajo la emoción de aceptación mutua, en la realización de una red de co-ordinación de acción **que lo realiza**. Por esta razón, los límites del sistema social son emocionales y aparecen en el comportamiento de sus miembros en tanto que excluyen a otros organismos de participar en la red particular de coordinación de las acciones que la constituye. En el ámbito humano esta exclusión usualmente se justifica con un argumento racional desde la perspectiva del camino explicativo de la objetividad – **sin** – paréntesis, y son negadas, las emociones de rechazo, vergüenza o tristeza que, solas o en combinación, surgen cuando el límite social se hace explícito en el lenguaje. El

hecho de que estas emociones surjan en nosotros, sin embargo, revela que, en el corazón de nuestro flujo biológico, en tanto crecemos como entidades sociales saludables, aceptamos todo ser viviente y particularmente todos los seres humanos, como miembros junto con nosotros de un amplio ámbito social que tenemos que aprender a subdividir cuando crecemos como miembros de una cultura particular. El rechazo de la presencia de estas emociones, cuando racionalmente hacemos explícitas los límites de un sistema social particular, también nos ciega al carácter emocional y no racional de estos límites. La vida cotidiana revela esto ya que muestra que los límites sociales solo pueden ser atravesados por medio de la seducción emocional y nunca por la razón. (Maturana, 1988)

Es fundamental para un sistema social la conservación de la vida de sus componentes y esa es una condición constitutiva de su operar. En sus interrelaciones en el tiempo una sociedad particular se caracteriza por un cierto patrón de conductas que definen a sus miembros. Dado que el sistema social se conforma por la interrelacionalidad de sus miembros ninguno de ellos es superfluo. Al morir o migrar alguno el sistema social cambia. El sistema social opera como selector del cambio estructural de sus componentes y en consecuencia, de sus propiedades como sistema, también los miembros de una sociedad particular, como constituyentes de tal sociedad, con sus conductas, seleccionan las propiedades de los componentes del mismo sistema social. Hay una circularidad constante en el proceso de conservación de los seres vivos en un sistema social. “Toda sociedad es conservadora de su organización como tal sociedad, y de las características de los componentes que la generan” (Maturana, 1999 pág. 28)

Si uno observa estas descripciones de lo que es un sistema social tendrá que darse cuenta de que Maturana no

pretende crear una teoría de los sistemas sociales como un todo abarcador que explique su constitución macrosistémica. Al contrario, para Humberto Maturana, los sistemas sociales son más bien sociedades particulares que se realizan conductualmente en sociedades más generales. Así un miembro de una sociedad puede participar de varias sociedades y eso genera cambios estructurales que, sin embargo, en tanto no destruyan la organización del sistema social, podrán ser descritos por un observador como el mismo sistema social. Igual ocurre si se agregan nuevos miembros a una sociedad. En consecuencia, las descripciones de Maturana muestran una enorme flexibilidad en las dinámicas de interrelaciones de los seres humanos y la libertad para moverse o participar en distintas sociedades al mismo tiempo. El rasgo que muestran tales descripciones es el de asociatividad que refuerza la perspectiva de Maturana de interrelacionamiento. Las personas se asocian de muchas maneras en el recurrir de su convivencia y esto no es un riesgo para la estabilidad del sistema social particular, este contaría con una cierta plasticidad para agregar miembros o perderlos modificando su estructura.

Aun y cuando un sistema social es constitutivamente conservador también está en continuo cambio por tres razones: a. la pérdida de sus miembros por muerte o migración; b. la incorporación de nuevos miembros con propiedades adicionales a las necesarias para su incorporación en el sistema social particular; c. cambios en las propiedades de sus miembros que surgen de cambios no gatillados por las interacciones dentro del sistema social que integran. Así que el devenir de una sociedad es siempre resultado de dos procesos: conservación y variación (Maturana, 1999 pág. 28).

“El mecanismo fundamental de interacción en el operar de los sistemas sociales humanos es el lenguaje. Más aún, el lenguaje como característica del ser humano, surge con lo

humano en el devenir social que le da origen” (Maturana, 1999 pág. 29). Como ya señalé antes, el devenir social en los seres humanos está constituido por la biología del amor. No obstante, existe una circularidad. Esta se constituye al poner dos elementos opuestos en interacción recurrente. El primero es el carácter conservador de todo sistema social y el segundo es la pegajosidad biológica que se sustenta en la aceptación a priori de la legitimidad del otro. De esta circularidad se pueden identificar dos alternativas que no son excluyentes en la dinámica social concreta pero que si presentan posiciones irreconciliables:

La estabilidad de un sistema social depende de que no se interfiera con su carácter conservador. Por esto, en todo sistema social humano la búsqueda de la estabilidad social lleva o: a. a la estabilidad por la conciencia social, al ampliar las instancias reflexivas que permiten a cada miembro una conducta social que involucra como legítima la presencia del otro como un igual, o: b. a la estabilidad en la rigidez conductual, por una parte, mediante la restricción de las circunstancias reflexivas, al limitar los encuentros fuera del sistema social y reducir la conversación y la crítica y, por otra parte, mediante la negación del amor, al reemplazar la ética (la aceptación del otros) por la jerarquía y la moralidad (la imposición de normas conductuales), al institucionalizar relaciones contingentes de subordinación humana. (Maturana, 1999 pág. 32)

Maturana acentúa la reflexión en el lenguaje como la forma en que el mundo propio y del otro se constituyen en un medio capaz de hacer el mundo en pluralidad de mundos, en multiversos y actuar conscientemente en ellos en el respeto. Cuando esta reflexión se reduce o restringe el otro desaparece como legítimo y será objeto de coerción y sanciones. En consecuencia, para Maturana la forma de ser humanos, es decir

de convivir en el respeto y la legitimidad a priori del otro es la cooperación. La competencia supone un régimen restrictivo no humano y no humanizable. Del mismo modo no existe en su pensamiento una separación de lo individual y lo social. Se obtiene, en consecuencia, un planteamiento coherente y efectivamente humanista y abierto.

El paso del planteamiento de Maturana y Varela desde la biología a la sociología es una cuestión difícil. Ha sido Niklas Luhmann, como sociólogo ampliamente reconocido, el que hace el puente (González Díaz, s.f.). Para Luhmann el sistema social es un sistema autopoietico:

La sociedad es el sistema comprensivo de todas las comunicaciones que se reproducen autopoieticamente a través de una red recursiva de comunicaciones que produce nuevas (y siempre otras) comunicaciones. El surgimiento de tal sistema incluye comunicaciones, ya que solo son capaces de continuación interna. Y excluye todo lo demás. La reproducción de tal sistema por lo tanto requiere la capacidad de discriminar entre sistema y medio ambiente. Las comunicaciones pueden reconocer las comunicaciones y distinguirlas de otro estado de las cosas, las cuales pertenecen al medio ambiente en el sentido de que uno ciertamente puede comunicarse acerca de ellos, pero no con ellos. (Luhmann, 1992 pág. 73)

Como se puede apreciar en la cita, la autopoiesis, aplicada al sistema social, se refiere a que la sociedad como sistema cerrado (Luhmann, 1998 pág. 40ss) se produce a sí misma y tal autoproducción de elementos basales tiene que ver con la comunicación: la sociedad como sistema cerrado produce comunicación, en el mismo sentido que Maturana y Varela comprenden que una unidad viva es cerrada en su organización y produce sus propios componentes. Al mismo tiempo, para Luhmann esto se logra a través de la diferenciación que

es a la vez descripción de la interrelacionalidad entre sistema y entorno (Arriaga, 2003 pág. 282).

Ahora, “Luhmann concibe al sistema, desde el punto de vista interno, como operación recursiva que produce realidad bajo la forma de distinciones.” (Berthier, 2005) (Luhmann, 1998 pág. 33). Para Luhmann lo central es la comunicación. En palabras de Antonio Berthier la comunicación, en este sociólogo alemán es: “una operación recursiva, autónoma, capaz de determinarse y reproducirse a sí misma por medio de su encadenamiento selectivo sin la intervención de elementos externos” (Berthier, 2005):

Es esta realidad de suyo propia la que según Luhmann constituye el único elemento, el único tipo de operación que conforma a la sociedad. Aquello que la sociología tenga que decir acerca de “lo social” deberá primero decirlo acerca de la comunicación. Una primera consideración a este respecto es el hecho de que la comunicación es un evento omniabarcante, irreductible a estados de conciencia particulares o a limitaciones lingüísticas, institucionales, históricas o geográficas. Aquello que define lo que la comunicación es, aplica a todas las comunicaciones que se producen pues es lo que las hace ser comunicación y no otra cosa. En el mismo sentido, al hablar de sociedad sólo podemos referirnos a ella como “sociedad universal” ya que no existen “diferentes sociedades” bajo la forma de diferentes tipos de comunicación. Lo que existe son parcializaciones funcionales de comunicación organizadas como sub-sistemas (sistemas sociales) que comparten las mismas propiedades del sistema omniabarcante de comunicación y cuyo referente semántico es lo que conocemos como decisiones políticas, transacciones económicas, obras de arte, teorías científicas, relaciones amorosas, controversias jurídicas y todo cuanto involucra y comprende al orden de los llamados “fenómenos” sociales. (Berthier, 2005)

Si bien esto es así en Luhmann, también es cierto que para este sociólogo los sistemas sociales están constituidos por acciones (Luhmann, 1998 pág. 140) y en este punto concuerda con la perspectiva de Maturana y Varela. Lo que constituye la dinámica social es la conducta y el conocimiento es la conducta apropiada en un determinado contexto que persevera, de esa manera, en la historia del linaje. Para Luhmann no se pueden separar comunicación y acción, aunque si pueden diferenciarse.

El concepto de comunicación deviene en Luhmann de la asunción de que el sistema social humano es autoreferencial y que como tal todo cuanto se constituye en este proviene de sí mismo. Luhmann hace una distinción entre el sistema social y el sistema psíquico. En el primero la comunicación es su constituyente en el segundo lo es la conciencia. En Maturana la diferencia es que el sistema social no es un producto del lenguaje sino al contrario. En los seres humanos, dado que somos sociales, logramos a través de la CCC, lenguajear, existir en el lenguaje. En cuanto a la conciencia esta es una etapa de la recursividad del lenguajear. La autoconciencia es un cuarto nivel de recursividad del lenguaje en Maturana.

Para Luhmann “el significado [*Sinn*] es el medio esencial para ambos tipos de sistemas, y tanto nuestros sistemas síquicos como sociales han co-evolucionado de tal forma que el uno no es posible sin el otro” (Eiselein, 2002)

Los sistemas psíquicos y sociales se distinguen por la forma de operación elegida: conciencia o comunicación no se excluyen en el acontecimiento, más bien con frecuencia coinciden. La elección está en la puesta en marcha de las autorreferencias plenas de sentido, esto es, el sentido posterior al que habrá que referirse el sentido actual. El sentido se puede incorporar a una secuencia que está fija al sentimiento de la vida físico-corporal y que aparece como conciencia. Sin embargo, el sentido se puede incorporar también a una secuencia que

envuelve la comprensión de otros y aparece entonces como comunicación. Si el sentido se actualiza como conciencia o como comunicación no se manifiesta “después”, sino que determina la actualización respectiva del sentido mismo, ya que este se constituye siempre autorreferencialmente e incluye siempre la referencia a lo otro como camino de referencia a sí mismo. (Luhmann, 1998 pág. 109)

El sentido no es producido ni por la conciencia ni por la comunicación sino por las relaciones en su entramado que son constitutivas de la autopoiesis de este, desde allí, de ese entramado relacional, comunicación y conciencia pueden ser portadoras de sentido (Luhmann, 1998 pág. 109). El concepto de sentido pierde así cualquier cualidad metafísica ya que deviene de los procesos propios de la organización del sistema. El sentido es la forma cómo se articula el sistema vivo humano consigo mismo y con su entorno en su interrelacionalidad. Pero curiosamente, para Luhmann los seres humanos son entorno y no deben ser considerados como elementos de la sociedad (Luhmann, 1992 pág. 72). La sociedad se describe a sí misma desde sí misma.

En el caso de Maturana la cuestión fundamental es el lenguaje. Este es la forma cómo los sistemas vivos sociales humanos se constituyen y producen la conservación de la adaptación. El sentido sería todo aquel conocimiento que permita la perduración de la organización del sistema. Así que, sentido, tiene que ver con los procesos electro-químicos que hacen posible, en el marco del sistema nervioso como sistema cerrado que abre posibilidades ilimitadas de acción, la vida. Es lo contrario a la propuesta teórica de Luhmann. Para Maturana y Varela no se puede hablar de sistema social fuera del interaccionar humano. De hecho, el lenguaje, lo que hace es coordinar las coordinaciones conductuales consensuales.

El sentido haría referencia a aquello que en el constante recurrir del sistema social humano crea objetos que son significativos. Este sentido primario, por ejemplo, el descubrimiento de un árbol de naranjas es instintivo en tanto opera como un conocimiento sobre algo que se puede comer y, por ende, preserva la existencia. Un segundo nivel de sentido se da cuando puedo decir árbol de naranja o árbol de mango, al usar palabras para diferenciar uno de otro opero en el lenguaje en un modo más complejo: he creado objetos que son valiosos y diferenciados. Un tercer momento de sentido es cuando describo esos objetos valiosos, aquí se opera una descripción de la descripción. El sentido directo y el indirecto, es decir, saber cuál es un árbol de naranjas y el indirecto distinguir entre naranjas y mangos, en términos de establecer una conducta contextualmente adecuada. En este nivel de descripción de los objetos uno puede proceder de manera tal que las coordinaciones consensuales le lleven a un nivel más profundo de la acción: sembrar naranjas o mangos y comunicar esa experiencia a otras personas. Por eso entiende Maturana que el lenguaje no se trata de transmisión de información sino de conocimiento cooperativo y, por ende, de acciones adecuadas o pertinentes.

El acento en el concepto de información puede llevar al error en la comprensión de la comunicación:

Por ejemplo, aplicado a la comunicación, una perspectiva autopoietica sugiere que la comunicación no debe entenderse como mera información que se transmite de un emisor a un receptor, en el sentido de que la información es percibida como parcelas de información que se mueven de una a otra. En cambio, la información se concibe como siendo creada con el receptor mediante la interacción con su marco cognitivo existente (Maturana 1980:32). Esto significa que la comunicación sucede esencialmente por medio de un proceso

en el cuál un sistema (el “receptor” en este caso) interactúa recursivamente consigo mismo, ya que nueva información solo tiene sentido en relación con las estructuras creadas por la recoplicación previa de información. El efecto de esta forma de pensar tiene largo alcance, ya que reemplaza las relaciones dicotómicas entre entidades estables con procesos recursivos dentro de las entidades mismas. (Hernes, Tor, Bakken, Tore, 2003)

Al separar el concepto de información del de comunicación aprendemos a diferenciar la importancia constitutiva de la comunicación para la construcción de lo humano, no así la información. De modo que, conceptos como sociedad de la información o, incluso, sociedades de conocimiento no responden a la comprensión real del sistema social humano. Tanto, información, en ese sentido, como conocimiento, se traducen en productos que, en el mercado, junto al desarrollo de las tecnologías de la comunicación e información (TIC) domina el imaginario cultural de la globalización y que podría resumir en el dicho “fuera de la tecnología no hay salvación”.

Luhmann asume a Maturana y Varela, pero da un paso más allá al comprender el sistema social humano como una organización autopoiética y avanza, al construir el sistema psíquico como otro sistema autopoiético. En principio esto no debe considerarse como una contradicción a la teoría de Maturana y Varela, pero Maturana tiene sus reservas sobre este tipo de aplicación de su teoría (Hernes, Tor, Bakken, Tore, 2003 pág. 1513). Del mismo modo Randal Whitaker se opone a la teoría de Luhmann por no ser ortodoxa con relación al concepto de autopoiesis para definir lo que son los sistemas sociales (Whitaker, 1998).

Whitaker cita al sociólogo alemán Peter Hejl para fundamentar su objeción a la lectura de Luhmann sobre la Teoría de la autopoiesis:

...Hejl demuestra que los criterios de la forma de sistema **total** (e.d. los aspectos formales de la teoría autopoietica) son insuficientes para definir sistemas sociales. Hejl continúa dirigiéndose al problema de manera más análoga a los aspectos fenomenológicos de la teoría autopoietica. Defina los ámbitos sociales como generados por "...un proceso de interacciones mutuas y por lo tanto de modulación que resulta en una paralelización parcial de los sistemas en interacción." (1984, p.68). Esta es, básicamente, una variante de **la invocación del ámbito consensual de la 'paralelización' en vez de 'orientación mutua'**. Lo que otros han visto como sistema social unitario, Hejl define como la instanciación de un ámbito social – "un grupo de sistemas vivientes que se caracterizan por la paralelización de uno o varios de sus estados cognitivos y que interactúan respecto a estos estados cognitivos." (Op.cit., p.70). Según la perspectiva de Hejl, los sistemas sociales se definen en términos de una intersección entre su identidad compuesta y los participantes individuales. Caracteriza dicho fenómeno como **con-referencialidad**, e.d. "...constituido por componentes, e.d. sistemas vivientes que interactúan con respecto a su ámbito social. Por lo tanto, los componentes de un sistema **con-referencial** son necesariamente los sistemas vivientes individuales, pero son componentes solo hasta el punto en que mutuamente modulan sus estados paralelos a través de sus interacciones de una manera operacionalmente cerrada." (1984, p.75). La con-referencialidad permite una visión de la interacción desde una perspectiva autopoietica que da cuenta de los ámbitos sociales de una manera fundamentalmente diferente a los acercamientos sociológicos tradicionales como el estructuralismo (ej. Talcot Parsons) o el funcionalismo (ej. Luhmann). Aunque el análisis de Hejl

invoca conceptualizaciones novedosas o diferentes, debe quedar claro que es muy consistente con las afirmaciones de Maturana y Varela sobre los sistemas sociales. (Whitaker, 1998 pág. Social Systems)

Varela y Maturana en distintos momentos han criticado el uso de la concepción de autopoiesis para definir los sistemas sociales. Esto se debe, en el caso de Varela, a que este tipo de acercamiento (holismo biológico) tiene un lado oscuro que se muestra en el fascismo, el autoritarismo, entre otros (Protevi, 2008).

El acento de Luhmann en la **auto-referencialidad** es importante ya que ayuda a visualizar el sistema social desde el punto de vista de Maturana en tanto un sistema que busca su propia conservación. La perspectiva de Hejl de la **con-referencialidad** apunta a la forma como se dan en una sociedad concreta las interacciones entre sus elementos: los seres vivos humanos. En un sistema social las personas miembros participan desde sus propias autopoiesis, de esta derivan elementos significativos que, en el lenguaje, permiten coordinaciones de coordinaciones consensuales conductuales. Para Luhmann esto no solo no es decisivo, sino que oscurece la dinámica del sistema social: se pueden abandonar o eliminar a los seres humanos concretos como elementos constitutivos del sistema social.

El concepto de **con-referencialidad** abre una perspectiva que implica la realidad de los miembros de un sistema social. Existen relaciones entre los miembros de un sistema social humano y estas son la clave para comprender su funcionamiento. Esas relaciones implican CCC, en otras palabras, la autopoiesis se puede utilizar como parte de sistemas sociales cerrados en sí mismos que protegerán sus fronteras.

Lenguaje y comunicación no son sinónimos en el pensamiento de Maturana con relación al pensamiento de Luhmann:

Queda en evidencia que el lenguaje no constituye un instrumento de transmisión de información ni sistema de comunicación, sino una manera de convivir en un devenir de coordinación de coordinaciones conductuales que no contradice el determinismo estructural de los sistemas interactuantes. Y el que entendió eso entiende también que el origen del lenguaje no está en los signos, sino que, al contrario, el lenguaje constituye el origen de los signos; todo se da vuelta. Volvamos por un momento al ejemplo de la concertación de nuestra entrevista que abrió nuestra discusión sobre la interacción de sistemas y el fenómeno del lenguaje. En nuestra conversación telefónica que precedió su viaje a Chile no se trató de una transmisión de información de Hamburgo a Santiago o de Santiago a Hamburgo; el resultado decisivo de esta interacción fue y sigue siendo que dos sistemas estructuralmente determinados – Bernhard y Humberto – lograron la coordinación recursiva de sus conductas, la coordinación de coordinaciones conductuales. Y ahora estamos aquí sentados. (Maturana, Humberto y Pörksen, Bernhard, 2004 pág. 51)

Vale decir que la *autopoiesis*, en el pensamiento de Luhmann, sucede en un dominio en el cual las interacciones de los elementos que constituyen el sistema vivo producen elementos del mismo tipo, y que eso es lo decisivo: la comunicación. Pero la comunicación presupone a humanos que se comunican. Las comunicaciones sólo producen comunicaciones con ayuda de sistemas vivos: no es autorreferencial sino **con-referencial**. La decisión de reemplazar moléculas por comunicaciones hace aparecer las comunicaciones como elementos centrales, excluyendo a los seres humanos

como comunicantes. Estos quedan fuera y son considerados sin importancia; no constituyen más que el trasfondo y la base para el sistema social, entendido como una red *autopoietica* de comunicaciones.

La concepción de **con-referencialidad** de Hejl se acerca mucho más a una perspectiva que incorpora y visualiza, en las descripciones, a las unidades del sistema vivo humano. Para Luhmann la cuestión es como sigue:

En situaciones individuales, una acción individual sólo se destaca en la corriente de la conducta si concuerda con una descripción social. Sólo así la acción encuentra su unidad, su principio y su fin, a pesar de que continúe la autopoiesis de la vida, de la conciencia y de la comunicación social. En otras palabras, la unidad sólo se puede encontrar en el sistema, surge de las posibilidades de desviación de otras acciones. Ya desde ahí, se puede reconocer que constatar una acción requiere de una simplificación, de una reducción de la complejidad, lo que es aún más claro si se toma en cuenta un prejuicio común, compartido frecuentemente por sociólogos, que consiste en la adscripción de la acción a seres humanos individuales concretos –como si para el “agente” de la acción se necesitara siempre de un ser humano, y siempre de un ser humano completo. (Luhmann, 1998 pág. 163)

Sin embargo, parece que Luhmann no encuentra ejemplos en la experiencia alemana del Tercer Reich de lo que implicaría describir el sistema social humano como autopoietico. Mientras que para Varela el caso chileno, durante la dictadura de Pinochet, es una muestra de lo que sería este tipo de sistema social autorreferencial (Protevi, 2008). En Chile convivieron dos sistemas sociales en donde no existía comunicación entre sí. El caso es que miles de personas concretas y completas sufrieron esta incapacidad de comunicación. Si los sistemas

sociales fuesen autopoieticos, entonces, el sistema social que sostenía a Pinochet actuó operativamente de forma correcta al eliminar a sus rivales como un cuerpo lucha por destruir una bacteria que amenaza con destruirle.

Por el contrario, un sistema social humano, tanto para Varela como para Maturana, tendría la capacidad de lenguaje entre sus miembros de modo que la democracia, sustentada por el respeto mutuo, según la biología del amor, podría haber resuelto la situación sin derramamiento de sangre. La comunicación no es lo que constituye un sistema social humano, sino la interacción de sus miembros en el lenguaje del amor. “El peligro no está en no usar la autopoiesis como medio para comprender lo social, sino más bien en utilizar la autopoiesis como modelo en la **enactuación** de una forma de ser social. El ser social autopoietico está enfocado en la manutención de los límites, y este enfoque puede crear una polaridad fratricida.” (Protevi, 2008)

En este sentido, el **enactuar** el sistema social humano como si este fuera efectivamente autopoietico crea una suerte de ceguera sobre las dinámicas de interrelación que son fundamentales para sustentar la biología del amor. El otro deja de ser legítimo y forma parte de otro sistema social invasor que debe ser reducido. De igual modo se aplica aquí la perspectiva de Luhmann al decir que los sistemas sociales requieren reducir la complejidad por medio de simplificaciones lo cual entra en el campo de la semántica como especificidad de la calidad de interacciones entre unidades humanas completas. Así, Protevi cita a Varela: “en la proyección de nuestra vision de mundo, debemos a la vez incorporar a la **enactuación**, el sentido en el que dicha proyección es solo una perspectiva, que es un marco relativo, que debe contener una forma de deshacerse a sí mismo (19; énfasis del autor). (Protevi, 2008)

En la concepción de **multiverso** propuesta por Maturana y Varela, que es la forma como en el interrelacionarse como sistemas vivos humanos, cada unidad aporta al proceso social un mundo propio, creado desde adentro en el lenguaje, ninguno de estos mundos tiene fronteras que mantener. Sino que, en la interacción en la existencia en el lenguaje, se amplían y se complejizan y, por ende, se enriquecen. El multiverso es una forma de **con-vivencia** en la legitimidad del otro, en la realización de la pegajosidad biológica que es la forma que toma el acoplamiento estructural en los sistemas sociales humanos. Esto se debe a una postura teórica que afirma que el observador es una gestión propia del lenguaje, es decir, que todo observador forma parte del mundo de experiencia de la unidad humana, por lo que su legitimidad es un a priori. La epistemología juega aquí un papel crucial:

Se trata de dos posturas diferentes, dos caminos de pensar y explicar. A una postura la llamo objetividad sin paréntesis. Aquí se parte de la base que los objetos existen independientemente del observador y que —así se supone— son posibles de conocer. Se cree en la posibilidad de una validación externa de las propias declaraciones. Esta validación confiere a lo que uno dice autoridad y una validez incuestionable que exige sumisión. Lleva a la negación de todos aquellos que no concuerdan con las afirmaciones “objetivas”. No se está dispuesto a escucharles, no se les quiere entender. La emoción básica que impera aquí trata de la autoridad del conocimiento universal. Se vive en el dominio de las ontologías trascendentales que son excluyentes: cada una de estas ontologías abarca supuestamente la realidad objetiva; el ser aparece como independiente de la propia persona y del propio hacer. A la otra postura la llamo objetividad entre paréntesis; su base emocional consiste en el goce de la compañía del otro. La pregunta acerca del observador es plenamente aceptada y se intenta responderla. Este enfoque no niega la distinción

de objetos y la experiencia del ser, pero las explicaciones no están basadas en la referencia a objetos sino en la coherencia entre experiencias. Desde esta perspectiva, el observador se convierte en la fuente de todas las realidades, creándolas él mismo mediante sus operaciones distintivas. Aquí entramos en el dominio de las ontologías: el ser se constituye a través del hacer del observador. Cuando se toma este camino de explicación, uno se da cuenta que nadie está en posesión de la verdad y que existen muchas realidades posibles. Tomadas por sí solas, todas son legítimas y válidas, pero por supuesto no igualmente deseables. El que toma este camino de explicación no pide la sumisión del otro, sino que le escucha, desea su colaboración, busca la conversación y quiere descubrir bajo qué circunstancias tiene validez lo que el otro dice. Una afirmación es considerada verdadera cuando satisface los criterios de validez del dominio de realidad respectivo. (Maturana, Humberto y Pörksen, Bernhard, 2004)

Esta validez opera en el campo de la con-sensualidad y por lo tanto en el dominio de las acciones, es decir, de las CCC. La realidad se entreteje en la dimensión de las experiencias de las unidades humanas concretas y completas y se realiza en el consenso. El cual es un espacio abierto en las conversaciones en donde el otro es legítimo ante mí. No le otorgo legitimidad, solo la asumo como tal. En un sistema social autopoietico esto sería casi imposible porque requiere procesos de jerarquización de acciones mediante una reducción de complejidad. La conversación, si se da, se hace desde las posibilidades dadas a priori por el sistema social como tal. Este determina el sentido legítimo de lo que se puede comunicar y lo que no.

La unidad humana en Luhmann queda a merced del sistema social que está conformado por su elemento básico de reproducción que es la comunicación (Luhmann, 1992). De

modo que Luhmann invierte la perspectiva de Maturana en este sentido. Para Maturana el sistema social es la conformación de las interacciones entre las unidades, el sistema social humano está formado por la interacción entre seres humanos.

Al desaparecer el ser humano desaparece la organización del sistema social humano que logra, a través del lenguaje, constituirse. En sus descripciones, el ser humano, se toma en cuenta para poder emitir un enunciado que sea humanamente vinculante para la conservación de la adaptación.

Entonces si uno acepta la posición de Luhmann opta por determinar que lo social es lo central, aquello que produce la capacidad comunicativa y esta se reproduce solo dentro del sistema social. Este solo logra su autopoiesis en tanto demarca fronteras y las resguarda. De modo que, eventualmente, este define aquello que es humano sin necesidad de las variables y el caos propios de las unidades vivas (seres humanos) que lo constituyen. Si uno empatiza la posición de Luhmann con la de Maturana y Varela, pero especialmente con Maturana tendrá que decir que lo fundamental en un sistema social humano es la conservación de un conjunto de interacciones que se sustentan a sí mismas y de las cuales no se puede salir. Es sin duda el camino hacia la violencia. Mientras que, en el pensamiento de Maturana, el cambio es un momento estructural de todo sistema social y la adaptación, es decir, la capacidad de transformarse es esencial y se realiza a través de las interacciones de sus miembros en tanto estos deambulan en el campo de la interacción de sus universos constituidos en la existencia en el lenguaje.

Por otro lado, la cuestión del lenguaje es central ya que es la forma como el sistema social humano logra su acoplamiento estructural como sistema social. El lenguaje no es comunicación en primera instancia sino coordinación, su objetivo ulterior es la interacción consensual y esta sí va dirigida

a la conservación de la organización de los sistemas vivos que lo conforman. En realidad, el punto central es entender que comunicación no es otra cosa que el proceso de existir en el lenguaje y en cuanto a su cualidad humana hace referencia a la biología del amor. Cuando, en un existir particular en el lenguaje, este reduce procesualmente su capacidad de crear descripciones sí se puede afirmar que el sistema social se cierra sobre unos patrones de autoproducción que terminaran generando violencia en forma de coerción y represión. Los linderos del sistema social se irán aclarando hasta el punto de definir la legitimidad de cada miembro y se perderá la posibilidad de un consenso dentro del marco de la biología del amor.

Si yo decido que es legítimo deslegitimar a otro ser humano para que el sistema social particular continúe su existencia, un acto tal, terminará por generar la desintegración de sus componentes porque tarde o temprano los componentes (seres humanos) desaparecerán en beneficio de la autopoiesis del sistema como tal. Al acomodarse a una dinámica como esa, lo que se logra es la restricción de la reflexión en el lenguaje a través de la rigidez conductual. Dicho de otro modo, emergen los sistemas de seguridad nacional. Una versión paralela se da en el campo religioso cristiano a través de la excomunión o el silenciamiento. Puedo concluir que la teología sacrificial apunta en esa dirección.

Las víctimas son parte del devenir evolutivo de un sistema social: es mejor que uno muera y no que este mundo nuestro sea destruido (Jn 11). La racionalidad política que acepta la pérdida o sufrimiento de seres humanos concretos en beneficio de un todo abstracto es una forma de exaltar la violencia dándole contornos trascendentes. Las víctimas son propias del devenir de la vida y por lo tanto la competencia y la coerción expresan una CCC legítima para la conservación del sistema social particular y por tanto, en esa manera de

realizar lo humano es **in-humana**. Este sería el resultado propio de un sistema social autopoiético.

El sentido de democracia como interacciones en el respeto y la aceptación a priori de la legitimidad del otro, o la política como acción coordinada de toma de decisiones supone el proceso contrario. El caos, lo imprevisible y la creatividad generarán tal complejidad que las instancias reflexivas de lenguaje promoverán más descripciones alternativas y complejas de las descripciones de CCC. El sistema social como un todo irá transformándose en la recursividad de su esfuerzo por conversarse y su “destino” de transformarse.

Ahora, no se trata de bosquejar dos realidades opuestas sino de describir dos potenciales salidas para la realización de la vida humana. En América Latina conocemos muy bien la primera, no obstante, tenemos muestras de la segunda. La cultura (permítanme usar un singular por el momento) Latinoamericana muestra cómo en medio de sistemas de coerción y represión de los sistemas sociales, han brotado redes de conversaciones capaces de generar creatividad y ampliar los horizontes de la convivencia humana en el amor. Esta cualidad de crear variantes en sistemas sociales cerrados y autorreferenciales supone un potencial de autoconciencia que puede asumirse como parte de nuestra formación como latinoamericanos y latinoamericanas: “¿Quién dice que todo está perdido, yo vengo a ofrecer mi corazón?” (Fito Paez).

Retomo a Maturana en lo que a la definición de cultura se refiere:

Cultura es una red de conversaciones que definen un modo de vivir, un modo de estar orientado en el existir tanto en el ámbito humano como no humano, e involucra un modo de actuar, un modo de emocionar, y un modo de crecer en el actuar y emocionar. Se crece en una cultura viviendo en ella

como un tipo particular de ser humano en la red de conversaciones que la define. Por esto, los miembros de una cultura viven la red de conversaciones que la constituyen, sin esfuerzo, como un trasfondo natural y espontáneo, como lo dado en que uno se encuentra por el solo hecho de ser, independiente de los sistemas sociales y no sociales a que pueda pertenecer ella.” (Maturana, 2004)

Conversar es el punto clave para comprender la concepción de cultura en Maturana. Para este autor el conversar es la interacción de los seres humanos en el lenguajear y el emocionar (Maturana, 2004 pág. 106). Ya he desarrollado lo que toca al lenguaje o al lenguajeo que es la existencia en el lenguaje, es importante especificar lo que respecta a las emociones. Estas son disposiciones corporales que especifican en cada instante el dominio de acciones en que se encuentra un animal (humano o no), que el emocionar, como un fluir de una emoción a otra, es un fluir de un dominio de acciones a otro (Maturana, 2004 pág. 89)(Tsuchiya, Naotsugo y Adolphs, Ralf, 2007 pág. 158).

Para Maturana: “...el emocionar en cuya conservación se constituye lo humano al surgir el lenguaje, se centra en el placer de la convivencia en la aceptación del otro junto a uno, es decir, en el amor, que es la emoción que constituye el espacio de acciones en el que aceptamos al otro en la cercanía de la convivencia. El que el amor sea la emoción que funda en el origen de lo humano el goce del conversar que nos caracteriza, hace que tanto nuestro bienestar como nuestro sufrimiento dependan de nuestro conversar.” (Maturana, 2004 pág. 95). El conversar sería la forma en que los seres humanos logran su acoplamiento estructural, no la comunicación como señalara Luhmann.

Maturana describe tres tipos de sistemas sociales sobre la base de la emoción dominante. Aquellos que son **humanos** cuya emoción dominante es el amor. Los **sistemas de trabajo** que se constituyen bajo la dominancia del compromiso, en donde lo característico es la interacción para la realización de una tarea y por lo tanto, al no ejercitar la convivencia y el gozo que de ella brota, no son considerados sistemas sociales. Por último, **los sistemas jerárquicos o de poder** que son constituidos por la emoción que las acciones de autonegación y negación del otro en la aceptación del sometimiento propio o del otro en una dinámica de orden u obediencia. Del mismo modo que el anterior estos no son sistemas sociales. Existen otros sistemas de convivencia que se fundan en otras emociones de las cuales las conversaciones toman dinámicas propias: culpa, deber, autodepreciación. Cuando estas conversaciones perduran en el tiempo se constituyen culturas marcadas por esas emociones con las respectivas consecuencias, en muchos casos con profundos sentimientos de soledad, angustia, y autorechazo. (Maturana, 2004 págs. 97-99)

El amor es el dominio de aquellas conductas relacionales a través de las cuales otro surge como otro legítimo en coexistencia con uno mismo bajo cualquier circunstancia. El amor no legitima a otro, el amor deja tranquilo al otro, aunque viéndolo e implica actuar con él de un modo que no necesita justificar su existencia en la relación. (Maturana, 1999 pág. 45)

También para Schumann, el espacio evolutivo del lenguaje es la conversación, entendiendo que esta es propia de la interacción entre seres humanos. El estudio del lenguaje en términos del estudio de la gramática, la sintaxis o la literatura no muestra lo que este es en la vida cotidiana. El desarrollo de tecnologías como la escritura y la pedagogía han opacado este

aspecto central de la evolución del lenguaje. La conversación es primero, luego todo lo demás:

Mi hipótesis es que lo que ha evolucionado es la interacción conversacional oral, pero como muchos lingüistas no están familiarizados con el lenguaje oral espontáneo (“lenguaje a lo salvaje”), empecaremos con una breve reseña de la literatura que caracteriza dicho lenguaje. Analistas conversacionales ven la unidad básica del lenguaje como la unidad **de giro estructural**. Los giros no son isomórficos de las oraciones o de cualquier unidad gramatical, aunque las oraciones y su gramática respectiva pueden aparecer dentro de y a través de los giros. Así que para entender lo que está involucrado, es necesario explicar la capacidad de conversar. Desde la perspectiva de los sistemas adaptativos complejos (Lee y Schumann 2003), estudiar la conversación es estudiar la interacción de la cuál la gramática es una propiedad emergente. La gramática emerge como un epifenómeno de la interacción conversacional (Schumann, 2007).

Este punto de vista es importante porque Schumann no asume la teoría de Maturana-Varela para realizar sus investigaciones. No obstante, entiende que el conversar es la médula del problema en la comprensión de lo que es fundamental en la evolución del lenguaje. Así que los años de entrenamiento escolar distorsionan este principio:

Necesitamos desarrollar una comprensión de lo que la alfabetización contribuye a las capacidades gramaticales, y debemos excluir dicha contribución de nuestras explicaciones sobre la evolución del lenguaje. Para una comprensión evolutiva y neurobiológica del lenguaje, ahora tenemos que preguntarnos si las teorías lingüísticas que guían nuestra labor son de hecho teorías del cerebro ya-alfabetizado. Existosas explicaciones evolutivas y neurobiológicas del lenguaje requerirán

que examinemos el lenguaje actual que representa lo más cercanamente posible lo que asumimos que es el uso primordial del lenguaje. Formas lingüísticas que se desarrollaron como resultado de la escritura y la alfabetización y que son adquiridas por medio de la educación nos ofrecen una visión falsa del lenguaje que emergió en nuestro medio ambiente de adaptación evolutiva y del lenguaje que el cerebro desarrolló para procesar antes de la introducción de la escritura. (Schumann, 2007)

El objetivo del conversar no es el comunicar sino el **con-actuar** (con-referencialidad). Al perdurar en el tiempo cierto tipo de conversaciones se conforman en **lugares de acciones comunes (LAC)** que se constituyen en elementos identificadores de un sistema social dado. La amplificación de tales **LAC** es generada por la incorporación de nuevas personas que participan en las conversaciones y las aceptan como válidas. Del mismo modo, se puede afirmar que al haberse amplificado esos **LAC** en lo que hoy podemos llamar nacionalidades, esto no implica que, dentro de ese marco más amplio, dejen de existir diversos sistemas sociales operando con variaciones de tales **LAC**. Al decir que soy costarricense hago referencia a un conjunto de **LAC** conversacionales amplias, pero puedo decir que soy de San José y eso me permite participar en otras conversaciones que configuran variaciones de esos **LAC** generales. También puedo decir que soy de los barrios del sur de San José y eso implica nuevas variaciones.

Esos **LAC** son modos de interactuar y modos que, si consideramos lo dicho sobre las peculiaridades de un sistema social, establecen límites y pueden generar nuevas acciones de restricción o de creatividad, por ejemplo, de alguien que se considere de una región en oposición a otra región. De nuevo estamos en el espacio del multiverso, así como de los traslajos

que tales universos crean al combinar conversaciones con variaciones en los **LAC**.

La separación entre sociedad y cultura es una muestra de la capacidad de descripción de un observador que participa de **LAC** que conversan a partir de un rango de separación de objetos que consideran necesario para sus **CCC**. Lo mismo sucede cuando se describe lo humano como conformación de espacios diversos: cuerpo-alma, o ser bio-sico-social. Estos procesos de separación de objetos de descripción no son necesarios dentro de la teoría de la vida de Maturana-Varela. La recursividad permite describir lo humano sin recurrir a tales dicotomías.

Términos como “dependencia”, “interdependencia” o incluso “interrelación” no dan cuenta precisa de lo que constituye el proceso social humano en el conversar. Así que al hacer estudios sobre una cultura específica y compararla con otra lo que se hace es identificar esos **LAC**, describirlos y, luego, describir los procesos en donde estos tienen traslajos o simplemente se apartan. **La cuestión central que uno observa es la emoción primaria subyacente en un sistema social y desde allí sigue el patrón de conservación o variación.**

Cuando un sistema social es lo suficientemente flexible para conservarse recuperando su propia historia de conversaciones, al mismo tiempo que posibilita la reflexividad en el lenguaje, este sistema responde a los fundamentos de la biología del amor. Este sistema asume que la legitimidad de los diversos sistemas que lo conforman es básica para la conservación de su adaptación como seres humanos. De modo que cualquier forma de victimización deja de ser significativa o necesaria: “una sociedad en donde quepan todos y todas y todo (referido a la congruencia co-evolutiva, parafraseando al Subcomandante Marcos, líder del EZLN).

Puedo identificar tales sistemas sociales humanos como sistemas abiertos en su existencia en el lenguaje. Los sistemas vivos en sus interacciones para preservar la organización son autopoiéticos, mientras los sistemas sociales humanos no lo son, excepto en el aspecto de que sus interacciones modifiquen las interacciones co-evolutivas hasta el punto de ponerles en peligro de desintegración (por ejemplo, en lo que toca al cambio climático). Las conversaciones permiten la interacción desde distintos **LAC**. En América Latina la predominancia ha sido la opuesta: el único lugar de acciones comunes legítimo ha sido el dominante, los demás **LAC** alternativos han sido suprimidos mediante la violencia. De ahí que la marca de nuestros sistemas sociales se puede apreciar con particular claridad en los estados de seguridad nacional. Los Derechos Humanos forman un **meta-lugar** de acciones comunes promovido por la conciencia de que la legitimidad del otro es válida per se. Recuperan así el fondo de la biología del amor. Toda vez que en la existencia en el lenguaje interactuamos en el respeto a la legitimidad del otro, actuamos en este **meta-LAC**. El trato que demos a quienes desafían con sus acciones los **LAC** dominantes muestra la emoción dominante en un sistema social dado.

Al hacer estas afirmaciones estoy consciente de que soy un observador que describe un mundo desde su propio mundo que ha sido formado por la existencia en el lenguaje en convivencia con otros/otras. Lo que me permite hacer una descripción que tenga alguna legitimidad en términos de la ciencia es que en mi propio peregrinaje humano he aprendido a dialogar con diversos mundos en la mutua legitimidad. Aprendí a conversar desde esta identidad que se esconde en el “yo” que enuncia y la cual está formada por muchos **LAC**. Así que para nada pretendo decir una verdad que sea objetiva y universal, solo hago distinciones desde este mundo complejo

que he creado en el interaccionar de los diversos otros mundos en que participo. Y eso lo hago desde las emociones que dinamizan mi mismidad colectiva y compleja (Varela, 2000). Aquello que más deseo es que esa interioridad interactúe en el asumir como a priori, la legitimidad de los otros/as y de mi entorno neotrópico.

Sé que las afirmaciones anteriores suponen un problema al ponerlas a dialogar con distintas disciplinas de las ciencias sociales en cuanto al concepto de cultura. En este punto, acepto que la teoría de la vida de Maturana y Varela por su carácter circular desagrada como descripción científica, no solo de lo que es un ser vivo, sino de las implicaciones que sus descripciones tienen sobre la mente, los sistemas sociales, el lenguaje y la cultura. Sin embargo, he llegado a la conclusión de que es preferible un sistema descriptivo circular a un conjunto de descripciones basadas en causas y efectos que buscan, a través de un lenguaje dicotómico (en el mejor de los casos dialéctico), integrar al ser humano habiéndolo desintegrado primero en sus descripciones. Un ejemplo de esta búsqueda de sistemas de descripciones no dualistas del lenguaje científico lo muestran Chambers y Birckhard en el campo de la psicología cultural:

Proponemos que mucha de la corriente principal de la psicología está dominada por ontologías de sustancia y estructura en contraste con ontologías procesuales (Bickhard, 2002, 2003; Bickhard & Christopher, 1994). En las ciencias naturales, las ontologías de sustancia y estructura como las **teorías flogistón** del fuego, las teorías calóricas del calor y teorías fluidas del magnetismo todas han sido sobrepasadas por modelos procesuales. Los modelos de sustancia han sido reemplazados por procesos y patrones y organizaciones procesuales. A la psicología le queda por desarrollar una ontología procesual generalmente aceptada. Una implicación

de esto es que mucha de la psicología se dedica a tratar de establecer relaciones entre “cosas” que han sido deificadas, como mente y cuerpo, cultura y el ser, representaciones internas de realidades externas, hechos y valores y así sucesivamente (ver también Adams & Markus, 2001; Hermans, 2001; Sawyer, 2002). Una vez que se hayan dividido estas reificaciones en ámbitos sustanciales, entidades o ámbitos de identidades, sin embargo, se ha comprobado que es imposible reintegrarlos. La ontología procesual del **interactivismo** es un intento por reconceptualizar fenómenos psicológicos de tal manera que estas “cosas”, y las dualidades entre ellas, sean superadas. En particular, son reconceptualizadas como polos o aspectos del proceso, y de organizaciones de procesos en interacción, en vez de entidades en un sentido fundacional. En otras palabras, las estructuras son estabilizaciones emergentes de procesos. (Chambers Christopher, John and, Bickhard, Mark, 2007)

Aunque esta perspectiva es distinta a la que aquí se trata de bosquejar, sí da cuenta del problema. La estructura de las descripciones dualistas no permite una adecuada comprensión del “objeto” de estudio. Objeto que como se infiere de la conversación anterior es una gestión del lenguaje en un sistema social específico: el espacio académico.

El primer punto fuerte de la teoría de la vida de Maturana y Varela es que parte de una descripción de lo vivo desde su organización fundamental. Es un punto fuerte porque permite describir la interacción de diversos procesos que tienen como único “fin” la sustentabilidad de la vida sin establecer reducciones o jerarquizaciones de dichos procesos. Al mismo tiempo, esta descripción nunca pierde de vista el “objeto” que describe y resalta lo que es fundamental: que la vida es acción/actuar/interactuar. De modo que lo que se describe es

una raigambre de interacciones por lo que, en la descripción, emerge vivo el “objeto” que se describe en su complejidad.

Si bien es cierto este planteamiento afronta el problema de coordinar descripciones con otros estudios científicos en el campo de la biología, la sociología, y demás, también es cierto que un sistema descriptivo que permita comprender la unicidad compleja y diversa de un ser vivo humano resulta más eficaz para la generación de nuevas investigaciones que la segmentación del mismo y la fragmentación disciplinar de su operar como ser vivo que es en interacción con su entorno y como sistema social, en muchas disciplinas diferentes. Reducir la complejidad de un fenómeno no es un camino apropiado para actuar eficazmente en la realización de un mundo viable para nosotros como sistemas sociales humanos y de los ecosistemas en donde vivimos. En ese sentido, las descripciones que tratan de dar cuenta de la causalidad de los procesos sociales no pueden aportar la lucidez necesaria para resolver los problemas que resultan fundamentales hoy. No hay causas, hay interacciones. Los seres humanos somos responsables del devenir de tales interacciones.

Como señalé de pasada en párrafos anteriores, la teoría de Maturana-Varela sobre la vida y las implicaciones que se derivan de ella es desconocida para muchos autores en campos como la neurociencia, o la biología e incluso autores que trabajan a Niklas Luhmann no conocen los trabajos que permiten la construcción de su andamiaje teórico. Esto tiene sus razones y cito a Stuart Kauffman sobre este desconocimiento de Francisco Varela (como también de Humberto Maturana) en el ámbito científico internacional:

Es probable que el 99 por ciento de los biólogos serios nunca haya oído hablar de Francisco. Esto es así por dos razones. En primer lugar, no es norteamericano ni inglés, y el grueso de

la biología molecular sería se hace en Norteamérica e Inglaterra, y algo en Francia, Suiza y Alemania. Después de todo, Francisco es sudamericano. Es de la parte del mundo “equivocada” –no de la que suele producir biólogos-. En segundo lugar, Francisco es un buen teórico, y en biología los teóricos tienen una escasa reputación. Ha hecho simulaciones detalladas de redes inmunitarias y neuronales que ciertamente funcionan –al menos en el ordenador-. Su trabajo teórico es sólido, y se liga con lo que desarrollamos nosotros en el Instituto de Santa Fe sobre fenómenos colectivos emergentes. (Varela, 2000 págs. 203-204)

Reconocer esta invisibilización es importante cuando uno asume una posición de la que no encuentra eco bibliográfico, o este es muy escaso. De hecho, una cuestión de fondo que se tratará más adelante bajo el tema de la interculturalidad es que para unas culturas, otras, simplemente, no existen. Una afirmación que se desprende de la cita de Kauffman, pero que he encontrado en diversas áreas temáticas de este ensayo (por ejemplo, en los estudios sobre el Cuarto Evangelio, los autores estadounidenses no citan a autores franceses). Encuentro que conversaciones institucionalizadas sirven de referencia para la apertura de conversaciones que giran sobre el mismo asunto, es como si el mundo del otro o de los otros, que aún no ha sido seleccionado dentro de estas conversaciones poderosas, es deslegitimado a priori. Así que tal deslegitimación supone una incompetencia intercultural, la periferia no es parte del mundo real, sino un eco de sí mismo, eso es, del mundo dominante en tanto sistema social autopoietico.

En el caso de Niklas Luhmann es evidente que el control que este sociólogo necesita para la sostenibilidad de su teoría de los sistemas sociales necesita excluir a los seres humanos concretos y completos. Según él, estos son un prejuicio

del humanismo. Solo entonces, sus descripciones podrán ser abarcadoras y generales. La complejidad de sus descripciones es relativamente proporcional a la eliminación de la complejidad de los elementos constitutivos del sistema social: los humanos vivos. Estos son para Luhmann el entorno de la sociedad (Luhmann, 1992 pág. 70) (Iriarte López, 2000 pág. 226).

Ahora volvamos sobre la cuestión del lenguaje con relación a los sistemas sociales. Las interacciones recurrentes de los sistemas vivos en el tiempo generan acciones complejas para lograr la conservación de la adaptación. Este es el punto medular de este ensayo. El lenguaje, por ejemplo, no es un sistema con autonomía propia, aunque si se podría describir como tal para su más fácil manejo, el lenguaje es la forma como el sistema vivo humano acopla estructuralmente a sus miembros.

La recursión del lenguaje genera propiedades emergentes que no responden a las leyes de la causalidad sino a la dinámica de interacción en situaciones de inestabilidad como coordinador de coordinaciones conductuales consensuales. Este punto de vista cambia ampliamente los objetivos de una disciplina que busca comprender textos. El lenguaje no es tampoco un depósito de significaciones, aunque estas existen en él como objetos valiosos, que pongo en práctica en mi existencia en el lenguaje (lenguajear). La conversación coordina conductas, gestiona interacciones, pero lo hace por el emocionar, no al compartir significados abstractos comprimidos en palabras. Las palabras son objetos del lenguaje en tanto, en la interacción entre los miembros de un sistema social en el recurrir conductual durante su historia, constituyen relaciones significativas para la acción cooperativa. Este es para mí el sentido de **con-referencialidad** como especificidad de la asociatividad entre humanos en un contexto y en un momento

particular. Se pone de manifiesto la importancia de considerar como sustrato biológico de esa asociatividad a la biología del amor.

El altruismo sería la forma en que la pegajosidad biológica en el sistema social humano marca procesos de CCC que potencian la creatividad ya que los miembros de este no viven para el sistema sino al contrario (Maturana, Humberto y Varela, Francisco, 2003 pág. 132). Desde otro marco general de descripciones Christofer Boehm, profesor of Antropología y Ciencias Biológicas, y director del *Jane Goodall Research Center* en la *Universidad del Sur de California*, señala la importancia del altruismo para la selección genética. Su estudio es una investigación en diversos grupos de cazadores recolectores que existen actualmente y cuya experiencia ha sistematizado con un alcance proyectivo que incluirá a unos cien grupos en total. Sus conclusiones, que como he dicho tienen que ver con la forma como cultura y biología, en este caso genética, se entrelazan, son las siguientes:

Los individuos en sus bandas son innatamente suficientemente generosos con sus **no-parientes** como para permitir que florezca un sistema culturalmente basado de reciprocidad indirecta (ver Alexander, 1987), y esto involucra el efectuar donaciones a no parientes cuando la reciprocidad exacta (Trivers, 1971) es extremadamente improbable. De hecho, es este tipo de “sistemas de seguro” (e.j. Wiessner, 1982) la recompensa positiva a menudo viene de una parte distinta a la que se está ayudando (Alexander 1987). Al mismo tiempo, sin embargo, esta admirable generosidad entre no parientes es mucho más limitada que el compartir intra-familiar. Estos patrones coinciden con un proceso de selección social propositiva que es suficientemente fuerte como para sustentar características genéticamente altruistas hasta el punto en que

el costo se sale de la mano. En ese punto, el proceso no puede continuar. (Boehm, 2008).

Boehm explica que la cultura tiende a crear condiciones, sea a través del castigo o la retribución positiva, para que las parejas procreen hijos e hijas dentro de una serie de **CCC** particulares que tienen que ver con el altruismo. De modo que la reproducción, en los humanos, es cultural, constituida por los **LAC** propios del sistema social particular y en este caso se privilegia aquellas personas que actúan de forma generosa en la distribución de comida, especialmente carne. En el caso de Maturana y Varela el cuestionamiento a la teoría de Darwin de la selección natural o de la Ley de la Selva tiene que ver con el marco general de descripciones que indica que la existencia en el lenguaje entre los miembros de un sistema social humano goza de una amplia independencia y creatividad frente a otros organismos multicelulares que conforman sistemas sociales. No hay determinación social en sentido estricto sino interacción de modo que, en las mutuas perturbaciones, los miembros de un sistema social crean espacios de consenso que afectan una serie de descripciones basadas en la competencia.

Todo esto reafirma el sentido de cultura como el conjunto de conversaciones que un sistema social humano de forma recurrente sostiene en el tiempo en la cooperación. Estas conversaciones al referirse a **CCC** crean otras conversaciones que se realizan en artefactos: las pirámides Mayas, por ejemplo. No vemos cosas tangibles o intangibles en el estudio de una cultura, en los textos, o las conversaciones vivas, en las ruinas o en las ciudades, vemos las **CCC** de un sistema social dado. Son ecos de conversaciones que llegan hasta nosotros y en las que participamos porque nos generan emoción, no deber, tarea, o trabajo.

Desde una perspectiva cercana a esta conversación Anthony Wallace se acerca más al punto de vista aquí sostenido, la cultura tiene que ver con “las formas de conducta o técnicas de resolución de problemas que, por tener mayor frecuencia y menor dispersión que otras formas, puede decirse que tienen una alta probabilidad de ser utilizadas por los miembros de una sociedad (1972:15).” (García, 2007). El acento se da en las conductas, la frecuencia y en la probabilidad. No obstante, el concepto de conversación ofrece un ámbito más apropiado para hablar del fenómeno humano de la interacción como sistema social.

En ese sentido la globalización tiende a ampliar el campo de las conversaciones locales y extiende sus ecos a dimensiones mundiales, la relación entre lo local y lo global cobran una nueva significación, es una nueva manera de conversar y compartir mundos. En ese nuevo convivir la conservación de los sistemas sociales se diluye con un doble efecto de cercanía y lejanía. Mientras aún se puede deslindar la identidad en términos de la operación del sistema vivo humano, es cada vez más difícil separar la identidad personal o cultural, su espectro de difusión es mayor y quizá existe también más conciencia de la urgencia de no constituirse en un sistema social global homogéneo, pero esto también implica poner en cuestión nociones clásicas de país, nación o cultura (Geertz, 2002 págs. 249-262).

El cultivo de la comprensión de nuestro mundo propio (compartido como quienes conforman nuestros campos de convivencia cotidiana) estimula a conversar sobre lo que somos y cómo llegamos a serlo. La diversidad es un **LAC** coherente con esa dimensión de borrosidad de aquello que consideramos propio.

Considero el lenguaje, desde la perspectiva descrita, no como un sistema paralelo al sistema vivo que lo produce, o

como significados expresados en signos o símbolos, sino como la forma de acoplamiento estructural del sistema social humano, entonces, como coordinación de interacciones. De modo que, aquello que decimos lo decimos desde nosotros (no es algo trivial) para otros a quienes respetamos, decimos porque queremos entrelazarnos primero, y luego actuar, aunque ese actuar sea algo tan breve e **in-útil** como un juego. Es lo valioso de nuestro recurrir en la convivencia, lo que nos hace conversar para vivir. **Así el significado, o la significatividad no están en lo dicho sino en lo que se convive al decirlo, una acción, una co-acción.**

Entonces, al hacer exégesis, no leo un texto, me vinculo a un existir en el lenguaje y al apreciarlo como tal, como con-vivencia, lo enactúo, lo realizo en la existencia compartida en el lenguaje, creo conocimiento, interactúo, re-vivo lo vivido en el presente de mi operar como ser vivo y como ser social. Lo puedo hacer porque ese texto añejo, lejano, extraño, forma parte de las conversaciones que me conforman, de mi cultura. Así su presencia es general en cuanto historia compartida como parte de esa geografía llamada Latinoamérica, pero también lo vivo como experiencia concreta de mi presente, de mi mundo. Ese texto es palabra dicha en un convivir del presente que enactúo aún y cuando pueda no creer en ella, rechazarla o sentirme indiferente a su presencia. Allí está como parte de mi historia del recurrir social en el espacio que habito.

Culturas e interculturalidad

En el devenir de nuevas conversaciones que empiezan a recurrir como parte de este nuevo contexto complejo en

donde realizo mi vida encuentro que el aprendizaje de vivir en el respeto me lleva a vincularme a esas conversaciones. Así que la **interculturalidad** como interacción en la legitimidad el otro aporta una dinámica convergente con ese sentir. Lo viejo y lo nuevo, lo intergeneracional, lo tradicional y los avances científicos y tecnológicos, las experiencias alternativas de género, entre otros, son espacios sociales que se fortalecerían en la convivencia en el respeto. Nos permitirían recuperar y transformar creativamente el estar viviendo y potenciarían las capacidades de los distintos sistemas sociales para la convivencia en la preservación de la vida toda. Dicho así, al interactuar no nos fragmentamos por sectores con intereses diversos, aunque esto sea parte de nuestra convivencia en múltiples sistemas sociales. En el consenso creamos espacios de encuentro capaces de ponernos a conversar. Aprendo el mundo del otro, participo en sus búsquedas, no me amalgamo con aquel, pero respeto su mundo, al participar en ese mundo lo hago significativo para mí. Al ampliar el espectro de conversaciones mi “yo” virtual se enriquece y actúa de forma más compleja.

Desde la clave de la **interculturalidad** lo viejo, este constructo que llamamos América Latina, emerge como un complejo diverso de culturas y geografías. No conforma una sola cultura fuerte, clara y delimitada. No sería un sistema social autopoietico sino complejo y flexible. Es más bien un conjunto marcado por la conquista española y portuguesa en donde las culturas originarias fueron violentadas al punto de negárseles la legitimidad de existir como tales (Soto Quirós, Ronald y Díaz Arias, David, 2006) (Mires, 1991) (Mires, 1989). Al mismo tiempo, y producto de esa misma conquista llegaron a nuestras tierras personas de África en el marco de un secuestro masivo en condiciones inhumanas de existencia. En quinientos años, las grandes culturas autóctonas fueron reducidas a grupos sin capacidad de gestionar sus propias vidas,

sus conocimientos abandonados o satanizados. Los distintos grupos culturales tendieron a la mezcla, a romper límites entre culturas y constituyeron este tejido complejo que somos. De ahí el concepto clave de “mestizaje cultural”, así lo ve Fornet-Betancourt (Fornet-Betancourt, 2007 pág. 121).

El mestizaje cultural, se piensa, no es un invento ni una simple teoría. Es realidad, América Latina, y de modo especial su cultura, es una realidad mestiza y el mestizaje cultural es la expresión que corresponde a dicha realidad de fusión de razas, lenguas, culturas y religiones. (Fornet-Betancourt, 2007 pág. 121)

Este primer paso que convoca a esclarecer la realidad compleja encubierta por el mismo nombre dado a esta geografía plural y pluralidad cultural: América Latina. Según Fornet-Betancourt, esta conciencia inicia su desarrollo explícito en torno a la reflexión sobre el quinto centenario de América Latina (Fornet-Betancourt, 2007 pág. 124). Allí emergen diversas voces que ponen sobre la mesa el problema de la interculturalidad de estas tierras. Se da un reencuentro con su diversidad y pluralidad y en ese sentido aparece un mapa diferente “un complejo conjunto de pueblos con culturas y religiones que no han dejado nunca de luchar contra el olvido o el “borre” de sus tradiciones” (Fornet-Betancourt, 2007 pág. 126).

Fornet-Betancourt señala la nueva agenda que surge desde este punto crucial para nuestro mundo:

Poniendo en su agenda de trabajo el tema del verdadero “Descubrimiento” de América como primer eje de reflexión del pensamiento filosófico-teológico intercultural se entiende, así como una aportación a la recuperación de los muchos nombres de América, que en este caso concreto quiere decir

reivindicación de su plural capacidad de auto-interpretación filosófico-teológica. Por eso se insiste en que el verdadero “Descubrimiento” tiene que ser resultado de un acto comunitario en el que se comparte la palabra y se funda una comunidad de intérpretes donde el “descubrimiento” del otro es encuentro acogedor con su palabra. Este “Descubrimiento” de América es progreso en la convivencia de alteridades, y no dinámica de superposición de memorias. (Fornet-Betancourt, 2007 pág. 127)

La categoría de mestizaje cultural encierra una trampa en sus entrañas. Y es que eso que llamamos “América” no es solo mestiza, es quechua, maya, aymará, blanca (germánica, española, italiana, portuguesa, holandesa...) y afroamericana. Bien ha señalado Fornet-Betancourt que se trata de un complejo conjunto de pueblos y culturas, así como una suerte de convivencia de alteridades. No se trata de una fusión que arroja algo nuevo, sino de procesos de convivencia que requieren ser visibilizados. **Esta es la novedad: su simbiosis.** La conciencia de nuestros muchos nombres, algunos innombrables pero latentes, hace de América Latina un semillero de interacciones inéditas.

Raúl Fornet había dicho en un Seminario sobre Pedagogía Intercultural (Fornet-Betancourt, 2006) que es necesario **dejar que la voz del otro resuene en uno.** Esa imagen supone una apertura a la alteridad sustentada en la legitimidad per se del otro. Es aquí donde lo viejo se torna nuevo como espacio de convivencia plural legítima y productiva, creativa y transformadora. Nuestra palabra no es unívoca sino eco de muchas voces en simbiosis, laboratorio de vida. Aprender a escuchar es un tema que aparece como lugar común en la pedagogía, este aprendizaje implica procesos de atención, con-sentimiento, y solidaridad que no son evidentes en los espacios académicos.

El mundo del otro, en **Nuestra América**, es también mi mundo, el cual comparto, sin conciencia explícita de su gramática. Gramática que es necesario, en honor a la verdad de nuestra historia, hacer manifiesta y digna. El olvido sería una forma de desintegración de la manera en que somos humanos aquí.

Este concepto de **“dejar que la voz del otro resuene en mí”** encuentra convergencia en la perspectiva de cultura que he desarrollado en este ensayo. Conversar, disponer mi cuerpo como espacio de cabida a otros sistemas sociales que han desaparecido de mi autoconciencia merced al sistema social dominante y a su apremio por borrar nuestro mundo como algo ilegítimo, supone la capacidad de redimensionar la descripción de mi mundo. Este ahora se torna enredo, maraña, el “yo” que forma mi existencia en el lenguaje se hace más amplio y el mundo que conozco se abre a otros universos.

En el campo de lo nuevo emerge un mundo caracterizado por la red cuya estructura ha dejado de ser vertical y lineal, asumiendo, más bien, una dinámica cercana a los procesos biológicos. La información transita con mayor libertad y con mayor accesibilidad. Pero la información sería un material en bruto que requiere ser elevado a conocimiento (UNESCO, 2005). Saber más cosas no supone un avance cualitativo. De hecho, los conceptos de saber y conocer responden a una realidad muy distinta en Maturana y Varela como he mostrado. Más información solo supone objetos que pueden o no ser pertinentes para la interacción humana, en ese sentido no es nada más que retazos de conversaciones institucionales o personales o de grupos. Estas se tornan pertinentes al momento en que generan conversaciones vivas (por decirlo de algún modo), emocionan a alguien más y se abren a los procesos humanos de interacción.

Del mismo modo, el conocimiento no está ahí como en una bodega almacenado esperando ser desalmacenado por

alguien. El conocimiento es interacción coordinada, convivencia en la congruencia co-evolutiva. Desde esa perspectiva el hecho de que existan tales bodegas de conocimiento en el espacio electrónico se refiere a la capacidad de la CCC de personas concretas en un empujón concreto de crear tales espacios para preservar, como se hizo con los textos en la antigüedad, unas conversaciones cuyos límites son potenciales, latentes y definitivamente no democráticos en el sentido pleno del término como es usado por Maturana.

El hecho de que los sistemas sociales humanos en su devenir histórico hayan logrado crear un ciberespacio con “datos” “almacenados” no significa que estén al alcance de todas las personas que en sus CCC los necesiten. Pongo como ejemplo este ensayo. Los materiales sobre investigaciones que pueden fundamentar esta conversación no están disponibles excepto merced a las políticas de promoción (las cuales agradezco) de Sage Publications (www.sage.com) o de ATLA. Aunque la Universidad Nacional tiene a disposición convenios para que sus académicos y académicas puedan obtener en línea lo que no se puede encontrar en sus bibliotecas (las cuales sobra decir son bastante limitadas), las bases de datos electrónicas no tienen el texto completo de todo cuando uno busca.

La posibilidad de un acceso irrestricto a informes de investigación, libros electrónicos o conversaciones con personas que realizan trabajo académico dependen en gran parte de las políticas de todos los sectores involucrados en la aventura académica que, dicho sea de paso, está a merced del cibermercado. Privilegiar la disponibilidad de información como modelo de un sistema social topa con la gran barrera de las restricciones de mercado, de derechos de autor, etc. Pero además decir que existe algo como sociedades de conocimiento es reducir el conocimiento a un cierto campo de interacciones

dentro de sistemas sociales cerrados que necesitan de este cierre para su preservación.

Esto resulta claro del Informe de la UNESCO titulado *Hacia las sociedades del conocimiento*:

Un elemento central de las sociedades del conocimiento es la “capacidad para identificar, producir, tratar, transformar, difundir y utilizar la información con vistas a crear y aplicar los conocimientos necesarios para el desarrollo humano. Estas sociedades se basan en una visión de la sociedad que propicia la autonomía y engloba las nociones de pluralidad, integración, solidaridad y participación”. Tal como la UNESCO puso de relieve en la primera parte de la Cumbre Mundial sobre la Sociedad de la Información (CMSI), la noción de sociedades del conocimiento es más enriquecedora y promueve más la autonomía que los conceptos de tecnología y capacidad de conexión que a menudo constituyen un elemento central en los debates sobre la sociedad de la información. Las cuestiones relativas a la tecnología y la capacidad de conexión hacen hincapié en las infraestructuras y la gobernanza del universo de las redes. Aunque revisten una importancia fundamental evidente, no deberían considerarse como un fin en sí mismas. En otras palabras, la sociedad mundial de la información sólo cobra sentido si propicia el desarrollo de sociedades del conocimiento y se asigna como finalidad “ir hacia un desarrollo del ser humano basado en los derechos de éste”. Este objetivo es fundamental porque la tercera revolución industrial –la de las nuevas tecnologías– y la nueva fase de mundialización que la acompaña han modificado radicalmente numerosos puntos de referencia y aumentado las brechas existentes entre ricos y pobres, entre países industrializados y países en desarrollo, e incluso entre los ciudadanos de un mismo país. La UNESCO estima que la edificación de las sociedades del conocimiento es la que “abre camino a la humanización del proceso de mundialización”. (UNESCO, 2005 pág. 28)

El uso del término red aporta una comprensión de la realidad sustentada en la interacción cooperativa y la congruencia co-evolutiva (UNESCO, 2005 pág. 20). No existe dentro de esta perspectiva una jerarquización de relaciones causa-efecto, ni siquiera la pretensión de establecer una relación causal de fenómenos que conllevan a un resultado. Esta tarea puede ser ilustrativa en alguna medida al traer a la conciencia la tradición historicista que nos ha marcado desde la Modernidad. La dinámica de la red supone procesos conjuntos que conllevan propiedades emergentes que, a su vez, generan nuevos procesos conjuntos que, eventualmente, harán de un ecosistema, otra cosa permitiéndole una más larga sobrevivencia. Diríamos, en este contexto que, no sabemos si el ser humano es una propiedad emergente de los ecosistemas africanos o una propiedad emergente de las bacterias y sistemas vivos microscópicos para quienes, nosotros, somos su ecosistema. Una visión macro de esta afirmación es la Teoría GAIA (Lovelock, 2000).

Si el conocimiento se torna como asunto central en la conformación de nuevas sociedades, implica que todo el conocimiento nuevo y viejo es valioso en sí mismo, lo que queda grabado en alguna forma exterior a la unidad viva es interacción potencial, latente, mientras que el sistema que la resguarda es restrictivo. Dado que el conocimiento tiene que ver con interacciones entre unidades vivas como CCC con el medio, toda situación en donde esa interacción se da es valiosa: así en la niñez, las mujeres y hasta en la naturaleza. Podemos hablar de una sabiduría de las mujeres, de los niños y de la naturaleza. El conocimiento deja de ser androcentrado y muta en diversas direcciones potenciando su capacidad de construir humanidad en la existencia en el lenguaje.

Esa sabiduría tiene que ver con maneras adecuadas, pertinentes y aún alternativas al sistema social dominante,

de coordinar las interacciones para la preservación de la vida. Por eso, el problema de la información tiene que ver con la ruptura entre el sistema vivo consigo mismo, con el conjunto de sistemas sociales en los que participa y con el medio. El principal cuestionamiento al concepto de conocimiento e información (muchas veces usados de forma análoga) como representación, desde la teoría de la autopoiesis, es que una unidad viva humana no representa nada, sino que **enactúa** el mundo que vive. Nada sucede fuera del sistema vivo. De modo que conocimiento es un proceso de interacciones entre seres humanos concretos.

Como señalé los **LAC** suponen espacios de recurrencia de interacciones que posibilitan viabilidad social de la vida y que en ese sentido permiten también predicciones. Estas se dan como confianza básica en que la experiencia de un conjunto de interacciones podrá volverse a dar en el tiempo. Así, Varela prefiere el concepto de **in-formación** (con un guión) en lugar de información. Ya que esta última palabra está cargada con la perspectiva representacional. Varela preparó una tabla de contraste entre ambos conceptos (citada por Whitaker (Whitaker, 1998)):

TABLA (IN-/INFORMACION: La comparación de Varela (1979, p. 266) de In-formaciónn e Información	
<i>In-formación</i>	<i>Información</i>
In-formación es coherencia o regularidad, viabilidad.	Información es un mapeo o una correspondencia.
Es extrínseco, no operacional sino relativo únicamente a un observador que establece los usos.	Intrínseco, operacional
La unidad se define en forma autónoma y se relaciona con ella como perturbaciones.	La relación con la unidad es por medio de entradas alónomas
El medio ambiente o el mundo es definido por medio de invariaciones relativas a la operación del sistema.	Requiere un mundo o medio ambiente fijo, dado.
La comunidad-observadora es, explícitamente, la que detecta las irregularidades.	No incluye explícitamente a un observador.
In-formación siempre es interpretación.	Información es instructiva.
Generada por el acoplamiento estructural	Generada por definición

El significado de in-formación/in-formar tiene que ver con la forma como la mismidad **forma dentro de sí**, en el acople estructural, las perturbaciones del medio o de otro ser vivo, u otro ser humano. No se da una transmisión de cosas (bits de información), sino una mutua afectación y mutua in-formación en donde cada unidad viva se forma en la experiencia de convivir con lo otro, o en el otro. Es en este afectarse donde la significación emerge. Así que siempre será una cuestión de

interacciones, una cuestión de seres en entrelazamiento y no una cuestión de datos (Varela, 1991).

Un dato, por ejemplo, es una articulación conversacional identificada en un sistema de interrelaciones que es realizado por un observador en una interacción particular. Se trata de un elemento significativo que puede ser conversado desde un mapa más general en donde existe un consenso en el proceso de construcción del mapa y de interpretación de un elemento dentro de ese mapa. Lo que significa que ese dato toma consistencia “se objetiviza” como una perturbación recurrente y no una entrada de información establecida como externa al sistema mismo, esto es, al observador.

Cada vez más se entiende al ser humano como proceso congruente (o no) con los ecosistemas en donde habita. **La cultura, en ese sentido sería la forma en que los seres humanos creamos capacidad de convivencia en el tiempo logrando las conductas pertinentes para ser congruentes como sistema vivo y con otros sistemas en que nos entrelazamos. El conocimiento es un proceso conductual pertinente. De los LAC surge el significado como experiencia compartida en el consenso conductual.**

La creación de categorías de estudio como la **diversidad** supone un aporte para la modelación de nuevas formas de entender las dimensiones complejas de la vida. De cualquier manera, que uno se sitúe en este contexto, la disposición a interrelacionarse con alteridades, será el punto más relevante a tratar. Para entender apropiadamente la existencia en el lenguaje esta se considera como apertura respetuosa a la alteridad, sea esta, otro ser humano, una cultura, un sistema vivo, un ecosistema, o una descripción provisoria de la constitución de la realidad. Lo nuevo y lo viejo se entrelazan en este punto: vivir es conocer (Maturana). Un principio que no parte del desarrollo científico-tecnológico sino de la comprensión de

los diversos procesos biológicos que conforman la vida y que describimos como seres autoconscientes en el lenguajear. Lo que llamamos comunicación y que desde Maturana y Varela es más preciso señalar bajo la concepción de convivencia en el lenguaje deja de lado el tránsito de informaciones para constituir una resonancia persistente y perturbadora de una unidad viva humana en otra. Entonces, entendemos la sociedad de conocimiento como un modelo de sociedad que se autoorganiza a partir del respeto y la inclusión, la escucha atenta de la alteridad:

Una sociedad del conocimiento ha de poder integrar a cada uno de sus miembros y promover nuevas formas de solidaridad con las generaciones presentes y venideras. No deberían existir marginados en las sociedades del conocimiento, ya que éste es un bien público que ha de estar a disposición de todos. (UNESCO, 2005 pág. 18)

Enactuar el mundo

Al acentuar la interacción, no solo la acción, como la dinámica de un sistema social humano, se deriva la conclusión lógica de que todo proceso cognitivo es un proceso de coordinación de acciones pertinentes. Al mismo tiempo, dado que los seres humanos somos sistemas vivos, es decir, autopoieticos, a lo que llamamos mundo es “mi mundo” o “nuestro mundo” y desde esa experiencia de vivir desde la producción de nuestra vida emerge cualquier acoplamiento estructural que hagamos. De modo, que el lenguajear y el emocionar son elementos centrales para la sustentabilidad de nuestra existencia. Esta se da en el conversar dentro de la perspectiva de la biología del amor.

Lo que toca ahora es darle una articulación a todo lo descrito hasta el momento para que se pueda destilar de ello un punto de encuentro en la conversación con la exégesis bíblica. Pues bien, encuentro que ese punto de articulación se da en el concepto de **enacción** que Maturana y Varela proponen como la forma en que el ser humano vive el conocimiento.

Enacción tiene que ver con la forma como realizamos nuestros acoplamientos estructurales en los sistemas sociales en los cuales participamos y con el medio. Es la manera de integrar los diversos componentes de la existencia humana dentro de la teoría de la vida de Maturana y Varela: autopoiesis, conocer, lenguaje, acoplamiento estructural, y demás. La unidad viva humana **enactúa** su mundo, lo realiza, vive lo que ha construido dentro. Señala Varela:

En esta perspectiva, la actividad de la comunicación no consiste en la transferencia de información del emisor al receptor. La comunicación se convierte en la modelación mutua de un mundo común a través de una acción conjunta: el acto social del lenguaje da existencia a nuestro mundo. Hay algunas dimensiones del lenguaje a través de las cuales se hace emerger lo social. Se trata de los actos lingüísticos que realizamos constantemente: declaraciones, promesas, requerimientos y formulaciones. De hecho, dicha red de actos de habla, con sus condiciones de satisfacción, no constituyen una mera herramienta para la comunicación sino la trama de nuestra identidad. (Varela, 1988 págs. 111-112)

La **enacción** como concepción cognitiva es una dura crítica a los sistemas de descripción de lo cognitivo basados en la representación. En estos el mundo como algo exterior se interioriza a través de representaciones. Como se ha visto en páginas anteriores, el pensamiento de Maturana y Varela no incluye la representación como un elemento propio del

conocimiento. Esto se debe a que el acento de su teoría está en la interacción, el mundo no está afuera, sino que se constituye dentro de la unidad viva y de esta en el conversar con otras unidades vivas del sistema social humano. Todo aquello que es significativo en la unidad viva humana tiene que ver con dos procesos simultáneos de actividad, la persistencia en el continuar viviendo como unidad autopoiética y la interrelación en la acción con otras unidades vivas humanas. El sentido surge de la coordinación de coordinaciones conductuales consensuales en el tiempo.

Así que **enactuar** hace referencia a esa capacidad de realizar un mundo compartido en la convivencia. Si se busca la dimensión semántica del término enactuar tendrá que considerarse de una manera dual. Primero como estar uno embebido en la acción, en el actuar, segundo, como estar dentro de la trama de una obra teatral. En ambos casos se acentúa la doble dimensión de lo individual y lo social. Se actúa (como acción y actuación) entretejido en las interacciones con otros seres vivos humanos porque estos le habitan a uno y porque entre las interacciones aflora un mundo común compartido que establece unos patrones de acción que se reviven recursivamente en el existir en el lenguaje en el tiempo. No es como si uno se aprendiera un guión y lo repitiera constantemente desdoblándose entre la conciencia de lo que soy y el papel “teatral” que me ha tocado interpretar. Es más bien la forma como re-vivo en las tramas sociales lo que llevo dentro que proviene no solo de mí mismo sino de nuestro convivir como sociedades. En ese sentido yo soy el “papel” que actúo y al hacerlo lo interpreto apropiándomelo cada vez, así que cada vez soy más “yo” en el mundo compartido con otros “yoes”.

Al vivir en el lenguaje, “signo” o “símbolo” no comportan diferencia ya que indican formas comprensivas (palabras, gestos, etc.) que permiten la interacción, describen lugares

comunes que han ido tomando forma y significación en el devenir histórico de acoplamientos estructurales. De modo que, en el proceso del conversar, estos signos o símbolos (lingüísticos) operan de distintas formas. Se puede reducir su carga experiencial para actuar en la preparación de un refresco y saciar la sed o se pueden transformar en juegos de intercambio de experiencias en la reflexión en el lenguaje. Es este último sentido, las CCC se orientan hacia la experiencia de profundizar el vínculo en el aprecio y el disfrute del otro en el lenguaje mismo. En ambos casos estamos ante la **enacción** de un mundo compartido en torno a la fruta naranja, por ejemplo.

Como se puede apreciar no se intercambia información o representaciones, sino que se convive en torno a la naranja. Lo que opera es la experiencia compartida en la interacción: saciar la sed o jugar. Decir que el lenguaje es sígnico o simbólico es operar fuera de la existencia en el lenguaje. No hay símbolos cuya riqueza excede al signo, existen formas (digamos signos lingüísticos), palabras, gestos, y demás cuyo valor es mejorar los procesos del lenguaje y que se producen en las dinámicas conversacionales propias de un existir en el lenguaje en un mundo particular marcado por la libertad.

El agua sería uno de esos signos lingüísticos cuya riqueza se ha ido aumentando en las experiencias de seres vivos humanos en el ecosistema. Agua significa mucho para la vida tanto como medio de subsistencia fundamental o como fuerza terrorífica en el caso de las inundaciones. Puede ser en ambos casos traslapada con el sentido de purificación, sea como muerte y resurrección en el bautismo cristiano que conduce a la vida en una dimensión más rica o como castigo divino como es el caso del Diluvio. Cada vez que hago estas relaciones de significado no construyo símbolos, sino que enactúo el mundo que llevo dentro como experiencia de interacción con el agua. El agua no simboliza la vida, sino que enactúo un

mundo en donde el agua, por la experiencia de interacciones con ella, se transforma en vida concreta.

Cada sistema social humano generará signos lingüísticos propios para expresar sus procesos de interacción, los idiomas. Esta particularidad expresa los mundos compartidos en el **enactuar** los mundos particulares y compartidos de un sistema social también compartido por unidades vivas humanas:

Para cerrar esta charla, me gustaría comentar esta propuesta de que la vida solo puede ser conocida por la vida. Es una pretension transcendental en un sentido kantiano y husserliano: se trata de las condiciones de la posibilidad de conocer vida, dado que realmente tenemos conocimiento biológico. Considere la pregunta, ¿cómo es que somos capaces de reconocer o comprender la forma o el patrón dinámico de la autopoiesis en primer lugar? ¿Este patrón sería reconocible del todo desde un punto de vista objetivo ideal? ¿O es más bien que somos capaces de reconocer este patrón únicamente porque se asemeja a la forma de nuestro **ser corporal** que conocemos de primera mano?... Para hacer el enlace entre materia, vida y mente, entre física a biología, necesitamos conceptos como *organismo* y *autopoiesis*, pero dichos conceptos están disponibles solo para una mente encarnada con experiencia de primera mano respecto a su propio cuerpo viviente. En palabras de Merleau-Ponty: “*Je ne puis comprendre la fonction du corps vivant qu'en l'accomplissant moi-m'eme et dans la mesure o' u je suis un corps qui se l' eve vers le monde.*” (“No puedo entender la función del cuerpo viviente a no ser que lo represente yo mismo y en tanto que sea un cuerpo que se eleve hacia el mundo”). (Thomson, 2004 pág. 393)

Al llegar a este punto es importante señalar que según la lógica aquí descrita la lectura de textos bíblicos es la **enacción** de un mundo compartido dentro de las especificaciones establecidas por Maturana y Varela. **El concepto de enacción provee**

un punto de encuentro con dos disciplinas exegeticas significativas en nuestros días: el criticismo retórico y la lectura del Segundo Testamento desde la antropología cultural.

El concepto de **enacción** expresa la forma como el acoplamiento estructural se **re-vive** constantemente en el lenguaje. Cada vez que conversamos **re-vivimos** el mundo que llevamos dentro, al conversar este mundo en sus semejanzas y diferencias con el mundo del otro se amplía cuando se estimula la reflexión en el lenguaje o se reduce cuando la conversación es sancionada por restricciones conductuales de un sistema social. Los mundos **enactuados** en las conversaciones se pueden entrelazar y generar nuevos conocimientos y al hacer eso la alteridad empieza a habitar en mí, como yo empiezo a habitar en ella. El otro me abarca como un eco, una resonancia que continúa dentro de mi mundo y lo transforma. Los **LAC** se amplían también y aprendo a aprender nuevas formas de interactuar. Cada palabra que suena en mi voz o en mis gestos se aprecia como convivencia en el amor. Esta es la experiencia de la interculturalidad.

El lenguaje, entonces, ha dejado de ser un algo diverso de la experiencia del estar viviendo, todo lo contrario, este constituye lo humano, nos constituye y opera en la dimensión de las **CCC**. La cultura es la forma como esas **CCC** recurrentes en el tiempo constituyen **LAC** y, a su vez, constituyen mundos, universos compartidos en el constante **enactuar** de sus participantes. Dejo de lado la idea de realizar una interpretación simbólica de los textos bíblicos ya que esto significa apoyar esta dislocación de mente y cuerpo, cultura y naturaleza, yo y los otros, individuo y sociedad.

La radicalidad del enfoque de Maturana y Varela consiste en crear descripciones no dualistas sino comprensivas para comprender lo vivo y lo vivo humano. Para un exégeta esta base teórica supone un reto disciplinar, reto que asumo con

total responsabilidad y motivación. Dejar de lado la reducción de complejidad que es propia de sistemas de descripción como los que la exégesis ha construido, resulta liberador y enriquecedor. Al mismo tiempo incorporar dentro de la exégesis la biología del amor permite considerar los textos como espacios vivos de conversaciones que están ahí, fragmentados pero latentes. Es apropiado recuperar, entonces, el postulado de dejar que la voz del otro resuene en mí.

Críticas a la posición de Maturana y Varela

La posición de Maturana y Varela no es un lugar común aceptado y ha recibido diversas críticas. Me gustaría mostrar por lo menos dos de ellas y reflexionarlas con el propósito de mostrar, no solo la validez de la Teoría de Santiago (la propuesta teórica de Maturana y Varela sobre el lenguaje), sino también observar el fondo del cual surgen tales críticas.

De genes, virus y células

Alex Viskovatoff en el artículo *Foundations of Niklas Luhmann's Theory of Social Systems* (Viskovatoff, 1999) dedica una parte a cuestionar la teoría de la vida de Maturana y Varela. Esta crítica se puede resumir en los siguientes aspectos:

1. Que esta teoría no ha sido aceptada por los especialistas en biología ya que expresa elementos que han sido

tratados desde antes: “Los filósofos desde Berkeley y Kant han explorado la idea de que no existe un mundo ya hecho, independiente del observador, que sea idéntico al que experimentamos; en la filosofía contemporánea, este punto ha sido argumentado una vez más por filósofos como Hilary Putnam y Nelson Goodman. Dado que los filósofos han podido hacer las mismas afirmaciones antirealistas y constructivistas que Maturana y Varela sin tener que comprometerse ontológicamente con un concepto como la autopoiesis, no es sorprendente que no le hayan prestado mucha atención a dicha teoría. **El que la teoría de la autopoiesis no haya entrado a la corriente principal de la biología muestra con mayor claridad por qué la teoría es problemática** (subrayado mío).

2. Que la propuesta de Maturana y Varela de la autopoiesis ha hecho impertinentemente a un lado: “la comúnmente aceptada concepción de lo que distingue a los sistemas vivientes de los no vivientes – la posesión de los primeros de un programa genético que permite a las células conducir de manera controlada secuencias de operaciones que han evolucionado por medio del proceso de selección natural”.
3. Que esta teoría no es explicativa, sino que es “derivativa” de la fenomenología de la célula: “Lo que los autores realmente ofrecen, sin embargo, es lo que normalmente se considera solamente un primer paso en la comprensión de un conjunto dado de fenómenos: una descripción de los mismos. La forma en que los biólogos explican cómo la célula se reproduce a sí misma postula que sus genes especifican las instrucciones para ello y

elucida los mecanismos que posee la célula, permitiendo que lleven a cabo las “instrucciones” en los genes. De hecho, es difícil ver cómo una célula podría existir sin morir, mucho menos “mantener su identidad” si no mantuviera de manera bastante estable una descripción de cómo hacerlo.” (Eigen and Schuster 1979).

4. Que comenten dos errores al despreciar la explicación genética: El primero es que su argumento es circular ya que plantean una teleonomía (autopoiesis) y que no llega a explicar sus causas últimas, las cuales pueden unificarse en la teleología propia del programa genético; el segundo es que confunden la causa última con la próxima y desechan el pensamiento evolucionista. Para este autor la capacidad de los genes de replicar la vida es la causa última, la de los procesos de autoproducción sería la causa próxima y, por ende, no puede explicar la vida como un todo. Una de las consecuencias del pensamiento de este autor sobre Maturana y Varela es que para ellos no podrían existir los virus
5. Que la teoría de Maturana y Varela absolutiza la autonomía dadas sus creencias éticas.

Considero importante la crítica de Viskovatoff porque resume varias inquietudes que efectivamente parecen debilitar la teoría de Maturana y Varela, especialmente en lo que se refiere al papel de la genética en su teoría. Uno de los problemas para comprender el papel de los genes en el proceso de la vida es la carga determinista que consigna a los genes la propiedad de contener información. Información sigue siendo un concepto problemático por la ideología subyacente que entiende la información como

codificación de elementos de manera estática: estos elementos se “guardan”, para luego ser usados en los procesos que los necesiten. Desde esta perspectiva la biología genética es una gran bodega de información codificada lista para que, en el momento adecuado, sea usada. Descripción que por demás muestra una analogía con las interacciones recurrentes dentro del mercado capitalista.

Uno de los puntos más importantes de la crítica de Viskovatoff es que la teoría de Maturana y Varela omite los genes como elementos causales de la vida. No obstante, los genes forman parte de los procesos internos de las células, no están fuera de ellas, son parte de su organización, de su autopoiesis. Los genes no explican la vida, la reproducen de acuerdo con la dinámica propia de las células particulares en las que interactúan. Desde ya esto implica que la crítica de Viskovatoff no se sostiene. Pero también uno debe considerar que el estudio de las estructuras genéticas y su dinámica están planteando cuestiones de fondo sobre temas comúnmente aceptados como el de la Selección Natural. En ese punto vale recordar las posiciones citadas anteriormente de Stephen Jay Gould y de PZ Myers en donde el azar supone un elemento significativo de los procesos co-evolutivos.

Philip Ball explica que el 98% de nuestro ADN no consiste de genes con proteínas codificadas, una parte de este ADN no codificado se comprime en secuencias regulatorias a las cuales proteínas y ARN se atan para controlar la transcripción de los genes, para determinar qué ARN y proteínas son producidas. Se han descubierto los llamados microARNs que no funcionan como mensajeros para la síntesis proteínica sino que la molécula de ARN es el producto final y que juega un papel clave controlando los eventos en la célula. Este es el caso del HAR1, el cual sería un elemento fundamental en la diferenciación de los cerebros humano y primate. Como

no produce ninguna proteína, la implicación es que este microARN controla el desarrollo cerebral. El genetista Gerton Lunter de la Universidad de Oxford piensa que para comprender la base molecular de la evolución tenemos que parar de ver a las proteínas y empezar a observar el ADN no codificado. (Bal, 2007)

Ronald Plasterk de la Universidad de Utrecht parece estar de acuerdo. El y su equipo han escaneado el ARN de las células cerebrales tanto de humanos como de chimpancés y han encontrado alrededor de 450 microARN, más del doble de lo que se conocía anteriormente. Algunos de estos microARN se encuentran también en el organismo, pero muchos no, lo que sugiere que han surgido relativamente recientemente en la historia evolutiva. Si tienen roles en la regulación de los genes, puede que las diferencias entre los cerebros humanos y de los chimpancés no se deban tanto a diferencias en los genes, sino a diferencias en las formas en que los genes son expresados. Plasterk y sus colegas piensan que los organismos podrían mantener una reserva de microARN a mano como un “**patio**” evolutivo que permite que las diferencias entre las especies se establezcan sin tener que alterar el genoma. (Bal, 2007).

Así que estos microARNs pueden controlar procesos de transcripción genética lo cual es de por sí una cuestión vital para la comprensión del funcionamiento de la dinámica genética, pero también existe evidencia de que estos microARNs son capaces de reescribir la herencia como es el caso de la variedad mutante de la planta *Arabidopsis* en donde se pasa un gen no mutante en la forma de ARN a plantas que han mutado, lo cual significaría que se re-transcribe dentro del genoma de la planta. De modo que el “recuerdo” de las características previas a la mutación queda intrincado en el núcleo celular lo

que permitiría modificaciones en el devenir de su linaje en el futuro a través del pasado. (Bal, 2007)

Ball concluye que “el desarrollo y evolución de todos los organismos puede ser considerado como la colaboración entre los ácidos nucleicos de la célula –ADN y ARN-... Incluso esta imagen del rol dual del ARN quizá impone el prejuicio moderno sobre el tema, el cual dice que esas biomoléculas son o bancos de datos o máquinas. Para juzgar desde lo que sabemos ahora, tanto la jerarquía implícita del dogma central, así como la retórica prescriptiva del ADN como “libro de la vida” pueden ser omitidos. Ha llegado el tiempo para crear una nueva definición de los genes en la cual se incluya un rol más fundamental para el ARN. Ideas ordenadas son útiles para la ciencia, pero necesitamos saber cuando abandonarlas como cuando, tanto la mecánica newtoniana o el sistema social del átomo, fueron remplazados por el sutil mundo de la física cuántica.” (Bal, 2007)

La concepción de colaboración intrincada entre ADN y ARN muestra una mayor cercanía descriptiva con la perspectiva de Maturana y Varela que con la perspectiva de Viskovatoff. Si lo que tenemos en el núcleo celular es un complejo juego de relaciones en lugar de un proceso lineal de transcripciones es claro que la tesis de de Maturana y Varela toma mayor fuerza. Lo esencial está constituido por interacciones. Del mismo modo que en la física cuántica se habla de relaciones y probabilidades en lugar de partículas o cosas contenidas en el núcleo atómico. Esta borrosidad de la realidad última de las cosas me lleva a asumir que las descripciones que exigen explicaciones causales de los fenómenos no logran dar cuenta de estos. Eso solo ocurre cuando el sistema descriptivo que uso tiende a reducir la complejidad de lo que describo. Sobre la cuestión de la información genética Maturana y Varela indican:

A menudo hemos escuchado decir que los genes contienen la “información” que especifica un ser vivo. Esto es un error por dos razones fundamentales. Primero, porque confunde el fenómeno de la herencia con el mecanismo de réplica de ciertos componentes celulares (los ADN) de gran estabilidad transgeneracional. Y segundo, porque el decir que el ADN contiene lo necesario para especificar a un ser vivo saca a estos componentes (parte de la red autopoiética) de su interrelación con todo el resto de la red. Es la red de interacciones en su totalidad la que constituye y especifica las características de una célula particular, no uno de sus componentes. El que modificaciones en esos componentes llamados genes tengan consecuencia dramática para la estructura de una célula es muy cierto. El error está en confundir participación esencial con responsabilidad única. Con el mismo argumento, uno podría decir que la constitución política de un país determina su historia. Eso es evidentemente absurdo; la constitución política es un componente esencial en cualquiera sea la historia, pero no contiene la “información” que especifica su historia. (Maturana, Humberto y Varela, Francisco, 2003 pág. 45)

Queda claro que la tendencia de los sistemas descriptivos se torna compleja porque estamos observando tanto el entorno como a nosotros y nosotras mismas de otra manera. El sistema descriptivo de Maturana y Varela tiene legitimidad explicativa desde este nuevo posicionamiento. La circularidad no es un problema, sino que prueba ser un modo eficaz de mostrar las interacciones que sustentan la vida.

Este problema lógico resulta de la intención de lograr un punto de origen o un punto de referencia que pruebe la verdad o falsedad de una descripción. La paradoja de Epiménides es un buen ejemplo: “todos los cretenses son mentirosos” siendo que Epiménides es cretense, luego la afirmación al

ser verdadera es falsa y al ser falsa resulta verdadera. Al ser una afirmación autorreferencial su continua circularidad resulta paradójica. Es así en tanto yo mantenga la intención de resolver la verdad o falsedad de tal afirmación, una vez que acepto la estructura enredada de ambos aspectos asumo la circularidad como una cualidad propia del enunciado.

Similar es la paradoja de Gödel al formular el enunciado “este enunciado es indemostrable” por tanto al ser demostrada su veracidad este resultaría falso y se tornaría en una “strange loop” (circularidad extraña) que se reproduciría infinitamente al tratar de dar con una solución. En palabras de Stephen Hawking, Gödel demostraba “la incompletud de la aritmética formal. Gödel demostró que en cualquier sistema formal existe siempre un enunciado que no puede ser demostrado dentro del sistema a pesar de aparentar ser verdad. Que, si la aritmética formal es consistente, esta consistencia no puede ser demostrada dentro de la misma aritmética formal como Hilbert había pensado.” (Hawking, 2006 pág. 955)

Para Francisco Varela ambas paradojas son análogas a la autonomía de la célula como unidad autopoietica:

En una unidad con clausura operacional, lo que aparece como comportamiento *coherente* o *distinguible* (sea en el ámbito del significado o en el ámbito de las estructuras moleculares) ciertamente tiene una naturaleza peculiar. Por un lado, aparece como una propiedad de la unidad en sí misma, por el otro, cuando intentamos analizar el origen de dicha propiedad a través de sus propias propiedades, encontramos que no hay nada más que una iteración indefinida de lo mismo; empieza en ningún lado y termina en ningún lado. La coherencia es *distribuida* a través de un círculo siempre repetitivo que es infinito en su circulación, pero finito, ya que podemos ver sus efectos o resultados como la propiedad de la unidad. (Varela, 1984 pág. 6)

Esta circularidad es parte de la forma visual de un fractal en donde se puede observar la clausura de un proceso que lleva a una coherencia que está siempre distribuida y, en consecuencia, nunca totalmente presente, sin embargo, se puede buscar hasta encontrar un “ancestro mítico” y a propiedades que son emergentes y no simplemente sumadas desde los elementos componentes que participan en el proceso (Varela, 1984 pág. 6).

Varela apunta que estas relaciones enredadas están presentes en nuestra manera de describir la propia experiencia:

Primero, que no podemos *salirnos* del dominio especificado por nuestro cuerpo y sistema nervioso. No existe ningún otro mundo aparte del que experimentamos por medio de los procesos que hemos sido dados y que nos hacen lo que somos. Nos encontramos en un ámbito cognitivo, y no podemos lanzarnos fuera de él o elegir su principio o sus modalidades.

Segundo, e igualmente importante, no podemos trazar una experiencia dada a sus orígenes de manera única. De hecho, cuando lo intentamos y encontramos la fuente de, por ejemplo, una percepción o una idea, nos encontramos en un fractal siempre-disminuyente, y dondequiera que elijamos indagar lo encontramos igualmente lleno de detalles e interdependencias. Siempre es la percepción de una percepción de una percepción... O la descripción de una descripción de una descripción... No hay un lugar donde podamos bajar el ancla y decir, “Aquí es donde inició la percepción, así fue como sucedió.” (Varela, 1984, pág. 9).

La perspectiva circular de descripciones expresa mejor la situación de las interacciones que sustentan el mundo físico y químico, por ende, la vida. Mientras que la perspectiva lineal causa-efecto se orienta a buscar la forma originaria de la vida. La última se enfoca hacia lo originario, la primera hacia

la significatividad de las interacciones como mutuamente sustentantes de un fenómeno. Al establecer los genes como la base de la vida uno necesariamente tiene que preguntar qué originó los genes y al hacer esta pregunta debe volver por el mismo camino y decir que la célula (o los diversos fenómenos que llevaron a su formación). Mientras que si uno acepta la significatividad de las interacciones, genes y células se tornan en riqueza comprensiva. Si uno explica la paradoja queda ciego ante uno de sus enunciados. Lo que he planteado hasta aquí va en la dirección de asumir la significatividad de los enunciados que constituyen una interacción y con esto también se asume la complejidad de un fenómeno.

Viskovatoff señala que la teoría de Maturana y Varela no ha sido asumida por la mayoría de los biólogos. A este cuestionamiento respondió Stuart Kauffman al decir: nacieron en el país equivocado. Se trata de un problema de deslegitimación de una cultura. Además, señala que según esta teoría los virus no deberían existir. Posición que tampoco se puede sostener debido a que un virus no es un ser vivo, sino que ha evolucionado desde unidades vivas. Señala Pierce que los virus deben estudiarse como productos de los sistemas vivos, aquellos han evolucionado de estos y no al revés. Así que el estudio de los virus es útil para estudiar la genética de los organismos huéspedes (Pierce, 2005 pág. 19).

Considerando la complejidad de los actuales estudios en genética antes descritos no se puede asumir de ningún modo que los genes sean los elementos últimos de la vida, sino que forman parte de la dinámica de las interacciones internas de la célula y que sus componentes, dentro del núcleo celular, están aún por ser descritos en un conjunto coherente de interacciones. Los microARNs orientan la investigación hacia un replanteamiento del papel de los procesos de transcripción

genética. De modo que el argumento central de Viskovatoff queda sin fundamento.

La circularidad de las descripciones supone no un defecto en la explicación de un fenómeno sino más bien una clarificación de la complejidad de tales fenómenos y de que su organización está en una particular interacción de sus componentes. En ese sentido, la crítica no se sostiene, a menos que, desde el sistema descriptivo, el objetivo sea descubrir el origen del origen y no comprender el fenómeno en sí, en este caso, la autopoiesis celular.

De las estructuras disipativas y las membranas semipermeables

Agustín Ibáñez plantea una serie de cuestionamientos a la teoría de la Autopoiesis de Maturana y Varela desde la perspectiva de las estructuras disipativas, que resume en esta pregunta:

¿Cómo puede establecerse el nexo entre la cerradura operacional, el manejo de información interna, y el carácter estático de la identidad autopoietica con procesos intrínsecamente abiertos a la información, la intersubjetividad psicogenética o la pragmática comunicativa, por citar sólo algunos ejemplos? (Ibáñez, 2005 pág. 110)

Según Ibáñez “Varela afirma que toda organización autopoietica es una estructura disipativa (Varela, 1997) y establece que los sistemas autopoieticos (cuya propiedad es la no apertura a la información) son “sistemas químicos disipativos” (Varela 2000a, p. 575), olvidando rápidamente que todo

sistema disipativo está abierto a la información del medio.” (Ibáñez, 2005 pág. 109) Este es el problema al que dedicaré esta sección.

Ibáñez señala un problema significativo para la comprensión de la teoría de Maturana y Varela: **el concepto de cierre operacional implicado por la concepción de autopoiesis**. Quizá el primer malentendido al leer los textos de Maturana y Varela se encuentra en el concepto de cierre. La palabra cierre implicaría aislamiento. Pero Maturana y Varela comprenden cierre o clausura operacional no como un aislamiento, sino que tiene que ver con las operaciones internas de la unidad viva. Esto no significa ruptura con el medio ni aislamiento de los procesos sociales.

Cierre operacional, en este sentido de constitución de una unidad viva y su autoproducción, se realiza en distintos espacios de interacciones. Estas interacciones, sin embargo, no operan en la unidad viva como elementos de afuera, sino que son asumidos desde la organización de esa unidad, es decir, desde adentro de ella misma. Cada sistema vivo y cada unidad viva operan de la misma manera creando una red de perturbaciones que son experimentadas como parte del mundo de la unidad y no como actividad exógena a ella misma. La fenomenología de lo vivo y de lo vivo humano está entretrejida con otros sistemas vivos y con el medio.

Los conceptos de “cerrado” y “abierto” no responden a la complejidad de las descripciones de ambos biólogos en torno a la constitución de lo vivo o de lo vivo humano. No hay apertura o cierre, ni entradas o salidas, porque la máquina autopoietica humana no supone la existencia de niveles separados de existencia entre cuerpo-mente-mundo.

La autopoiesis se realiza en interacciones. Es el movimiento, el entrelazamiento de los movimientos en conjunto, y el movimiento co-evolutivo lo que da sentido a la clausura

operacional de un sistema vivo, este interactúa dentro de su mundo producido en esa membrana permeable que le da identidad. La permeabilidad y la perturbación son conceptos que expresan, junto con el concepto de cierre operacional, la paradoja que bien ha presentado Ibáñez. Pero es paradoja en tanto este autor necesita una solución a través de la exclusión de uno de los enunciados, mientras que la perspectiva de circularidad creativa, presentada en el apartado anterior por Varela, busca salir de la paradoja no oponiendo ambos enunciados sino asumiéndolos como válidos en su interacción recursiva.

Una célula opera dentro de sí misma para autoproducirse y no existe una entidad exógena que le aporta sus elementos constitutivos me parece claro, lo que se podría tornar borroso es la descripción de esa teoría. Es que tal descripción se da exponiendo los complejos de interacciones recursivas dentro de la unidad y con el medio. Lo que lleva a preguntar si un sistema vivo puede subsistir sin elementos procesados internamente que vienen del medio. Esto es volver sobre la paradoja: si un sistema vivo es cerrado, no puede ser abierto, si es abierto, no puede ser autopoietico depende para su organización de una mano externa que produzca sus componentes, por lo tanto, al ser abierto pierde su constitución de identidad de unidad cerrada. Pero esto no sucede con las células ni con los sistemas metacelulares: estos están contenidos en una membrana, sea esta la membrana celular o la piel. Entonces el problema es la epistemología tomada para dar cuenta de la teoría de Santiago. Epistemología que es circular y compleja porque emula lo que está observando.

Dado que la célula, tanto como un ser humano, son permeables y en constante interacción con el medio estos no podrían ser cerrados, pero sí lo son: se contienen a sí mismos y contienen las operaciones internas de autoproducción. Pero al mismo tiempo son permeables y perturbables y estas dos

cualidades son las que establecen las formas de acoplamiento estructural. La autopoiesis no implica, entonces, una contradicción con las estructuras disipativas, solo sí, la Teoría de Santiago describiera a la unidad viva como una entidad absolutamente cerrada sin relaciones con el medio, lo cual, no hace.

Ylia Prigogine quien propuso el concepto de **sistemas abiertos fuera del equilibrio** o **estructuras disipativas** desde donde elaborará posteriormente el concepto de **autoorganización** buscó comprender cómo un sistema sometido a una variación térmica se comportaba.

Este es el experimento de las células de Bernad en donde un líquido al ser sometido a un calor constante llega a un valor crítico, en ese momento, el flujo de calor es reemplazado por una convección térmica en la que el calor es transmitido por el movimiento coherente de grandes cantidades de moléculas formando un patrón ordenado de células hexagonales. El líquido antes de recibir el calor mantiene un alto grado de estabilidad, pero al recibir el calor este entra en un estado fuera del equilibrio que no se traduce en desorden sino en un complejo patrón en forma de colmena. Se puede decir que el líquido se autoorganiza a partir de la interacción con el calor y que ese líquido se perturba con el calor creando desde sí, desde su propia organización, una respuesta creativa e inesperada:

La inestabilidad de Bernad es un espectacular ejemplo de autoorganización. El desequilibrio mantenido por el flujo de calor a través del sistema genera un complejo patrón espacial en el que millones de moléculas se mueven coherentemente para formar las células hexagonales de convección. Las células de Bernad además, no se limitan a los experimentos de laboratorio sino que se dan en la naturaleza en una gran variedad de circunstancias. Por ejemplo, el flujo de aire caliente desde la superficie de la tierra hacia el espacio exterior puede generar vórtices hexagonales de circulación que dejan

sus correspondientes huellas en las dunas del desierto y en los campos de nieve árticos. (Capra, 1998 pág. 104)

De este experimento Prigogine expone la necesidad de describir el fenómeno del no-equilibrio desde el punto de vista de la no-linealidad. Este proceso implica que la comprensión de la entropía vinculada a la pérdida de energía en forma de calor toma otras formas más complejas en términos de disipación en estructuras ordenadas. Indica Capra “El análisis detallado de Prigogine de estos sorprendentes fenómenos demostró que, mientras las estructuras disipativas reciben su energía del exterior, las inestabilidades y saltos a nuevas formas de organización son el resultado de fluctuaciones internas, amplificadas por bucles de retroalimentación positiva. Así, la amplificación de la retroalimentación expansiva, que había sido tradicionalmente contemplada como destructiva en cibernética, aparece como fuente de un nuevo orden y complejidad en la teoría de las estructuras disipativas.” (Capra, 1998 pág. 107)

Consideremos que esto sucede en sistemas no vivos pero que, sin embargo, muestran esta dimensión de cierre a través, no de la reacción ante un factor externo, sino de una especie de apropiación de la perturbación del medio en una salida alternativa propia. Prigogine va más allá cuando señala:

Nuestro ecosistema se mantiene alejado del equilibrio –lo que permitió que la vida se desarrollara en la Tierra– debido al flujo de energía procedente de reacciones nucleares al interior del Sol. El alejamiento del equilibrio conduce a comportamientos colectivos, a un régimen de actividad coherente, imposible en estado de equilibrio. Se puede incluso recordar la diferencia entre las situaciones hidrodinámicas como las células de Bernad y las reacciones químicas, diferencia que destacamos en *Entre le temps et l’eternité*. En el primer caso

el flujo colectivo de las moléculas, suscitado por la difusión del calor, desaparece cuando cesamos de calentar, y el sistema reencuentra una agitación térmica desordenada. En el segundo caso, la irreversibilidad puede conducir a la formación de moléculas que no habrían podido ser sintetizadas en condiciones cercanas al equilibrio y que pueden tener un carácter más permanente. En este caso, la irreversibilidad se inscribe en la materia. Simulaciones en ordenador han mostrado que, en efecto, era posible producir moléculas de tipo “biomoléculas”. (Prigogine, 1997 pág. 173)

Al mismo tiempo Prigogine asume la crítica que hace Stephen Jay Gould “Esta concepción tal de la historia de la vida es por completo contraria a los modelos deterministas de la ciencia occidental como a las tradiciones sociales y esperanzas psicológicas más profundas de la cultura occidental, la de una historia que culmina en los humanos como la más alta expresión de la vida, destinada a dominar el planeta.” (Prigogine, 1997 pág. 177)

El punto de encuentro de estas últimas observaciones de Capra, Prigogine y Gould es que la autoorganización supone un principio de interacciones de mutua afectación entre los diversos elementos de un complejo de sistemas que se relacionan en el tiempo en el desarrollo de una coevolución congruente. El efecto **bootstrap** (“levantarse a sí mismo tirando de los cordones de los zapatos”) que había señalado Varela y que ha sido la base de la Teoría Gaia, es que la vida se sustenta a sí misma.

Entonces, las estructuras disipativas muestran cómo la naturaleza reduce la pérdida de energía expuesta en la segunda Ley de la Termodinámica (entropía) a través de la creación autoorganizada de formas más complejas de orden. Es precisamente en esta complejidad y la diversidad que produce cómo

se sustenta el planeta entero. Este es el efecto del caos como principio de autoorganización.

En las interacciones que se generan de las mutuas perturbaciones entre sistema y medio, lo que sucede no sucede como transmisión de información sino como potencialidades de transformaciones estructurales. El medio y el sistema no se instruyen, sino que se estimulan a interactuar modificando creativamente aspectos de sus estructuras. Esta concepción de mutuo gatillados a través de las perturbaciones conforma sistemas más complejos de orden que no pueden ser previsible excepto cuando se realizan bajo fuertes restricciones de observación. De ahí que el caos sea la expresión de la incógnita en sistemas descriptivos no lineales. Es incógnita en su origen por la amplísima interacción de variables y es incógnita en la solución creativa a esas variables.

Me parece claro que tanto la Teoría de Santiago como la Teoría de los sistemas fuera del equilibrio son complementarias y sus diferencias responden a enfoques disciplinarios distintos. Dos conceptos podrían producir la incomunicación entre ambas: **homeostasis** y **cierre operacional**. Pero en realidad no veo esto como una gran dificultad.

El concepto de **homeostasis** supone para Prigogine una contradicción con lo que muestran sus experimentos y las conclusiones que emanan de ellos: **la estabilidad es la imposibilidad de generar vida**. Para Maturana y Varela una unidad autopoiética es homeostática en el sentido de que **preserva una regularidad en su organización no así de las interacciones internas ni de estas con el medio, el cambio es parte de la autopoiesis**. Y como he dicho antes el concepto de “cierre” no significa autoexclusión de la unidad frente al medio, sino constitución de su identidad como unidad viva.

Maturana y Varela no describen desde la física al sistema vivo y, por ende, no consideran como un punto central la

cuestión de la energía. Sin embargo, queda claro que el metabolismo es un principio para cualquier sistema vivo. Forma parte de su autopoiesis que no es otra cosa que la autoorganización metacelular de los seres humanos. El medio no determina a la unidad viva, no ofrece instrucciones sobre su modo de ser, sino que perturba a la unidad generando transformaciones internas que le son propias a su organización. No hay determinismo sino circularidad, no hay causa y efecto sino mutuas perturbaciones, no hay informaciones sino aprendizajes creativos en la interaccionalidad.

Por esto, cuando las perturbaciones son recurrentes en el tiempo cada sistema vivo involucrado produce alternativas para nuevos conjuntos de interacciones y cambia en su estructura así que se establece una **sincronía co-evolutiva**. De ahí la importancia de entender el sistema nervioso como un sistema cerrado que opera de manera dinámica en todas las direcciones posibilitando que la unidad genere estrategias creativas de interacción. Esto implica necesariamente el azar en el devenir co-evolutivo. Al mismo tiempo, los procesos co-evolutivos tienen sus propios procesos de ensayo (tarea que se atribuye actualmente a los microARNs), ese ensayo no borra lo vivido, sino que lo mantiene como recuerdo que se actualiza en los mismos procesos de **co-evolución**. Pero aún más, da la posibilidad de “devolverse” y por lo tanto de recuperar formas que antes había desechado. Así que el conocimiento nuevo no borra al conocimiento viejo, sino que lo reserva porque, en nuevas circunstancias, este puede volver a ser de utilidad para la organización de un sistema vivo. Por decirlo de algún modo, no hay evolución, sino mayor complejidad, no se avanza, se ensaya, no se progresa, se improvisa con la experiencia adquirida.

Antes de cerrar este apartado me parece necesario señalar la omisión que Ibáñez hace del papel del lenguaje en

la Teoría de Santiago. Las propiedades emergentes suponen como en las células de Bernad orden azaroso y complejo. De modo que la existencia en el lenguaje en su recursividad genera propiedades que responden de forma similar y creo que Maturana y Varela lo han descrito de forma correcta al diseñar distintos “niveles” de recursividad en el lenguaje de modo que sea posible la constitución de un “Yo” y de una mente capaz de ser autoconsciente de sí y de describir su entorno de un modo tal que pueda convivir con este. Ibáñez cuestiona el enfoque de propiedades emergentes como la mente:

Más aún, la noción de autopoiesis es enlazada directamente con la noción de emergencia y con el paradigma de la identidad emergente (PIE) sin una explicitación del proceso de integración conceptual. El PIE, tal como lo sugiere Varela implica holismo relacional, es decir se trata de sistemas que exhiben relaciones que no son reductibles a las características intrínsecas de sus componentes. Según Varela, el holismo relacional implicaría que las nociones de emergencia involucrarían una violación no sólo de la doctrina de la reducción microfísica, sino también de la doctrina ontológica de que el todo superviene en las propiedades de las partes (Varela & Thompson, 2001). Si el PIE implica entonces holismo relacional, no se explica como la autonomía de la unidad autopoietica depende exclusivamente de la organización del sistema autopoietico y a su vez (¡paradójicamente!) exhibe holismo relacional. Es claro que exhibe holismo relacional al nivel de un sistema autoorganizado en sí mismo. Pero de acuerdo con el PIE el holismo relacional debe constreñir a las unidades menores, en tal caso su autonomía no dependería exclusivamente de su organización sino además del ambiente, contradiciendo la definición misma de autopoiesis. Es sintomático que Varela ejemplifique propiedades del holismo relacional con los comportamientos colectivos de los parámetros de orden o las variables colectivas de Haken (Varela

& Thompson, 2001, p. 421). Por definición los parámetros de orden y las variables colectivas son propiedades de sistemas abiertos a la información del ambiente (Haken, 1999). (Ibáñez, 2005 pág. 110)

El enlace directo que menciona Ibáñez al inicio de la cita no es tal, Maturana y Varela siguen la estrategia descriptiva de un proceso recursivo: van de la autopoiesis de la célula a los metacelulares, a estos como sistemas sociales y a los sistemas sociales humanos que existen en el lenguaje. Las propiedades emergentes, como la mente, son propias de este último estadio (por decirlo así) de la evolución. No hay un salto sino la descripción de un complejo proceso de interacciones recurrentes en el tiempo en donde la interacción es lo central y la interacción es mutua perturbación y mutuo gatillado de transformaciones, es decir, cambios en todos los sistemas que intervienen en la relación. Los resultados imprevisibles (caóticos) son las propiedades emergentes.

Estas propiedades emergentes no están aisladas del medio, sino que son congruentes con este. Si evoluciona un sistema vivo, evoluciona también el medio. Eso sí, no a través de un proceso lineal, sino de una red de procesos que van en todas direcciones y que son creativos, no diseñados, no planificados, sino contextuales y que pueden volver atrás recuperando un conocimiento que está latente en los microARN.

Una reflexión

La Teoría de Santiago pone de manifiesto que la vida se produce a sí misma y esto lo hace en interacciones congruentes con el medio. Poder expresar este complejo de interacciones

es posible si uno asume la circularidad como una forma de sistema descriptivo.

Así que, visto desde el campo de las paradojas en los procesos de formalización de las descripciones, se implica que no hay relación causa-efecto sino una retroalimentación recurrente que no se resuelve a través de la jerarquización de procesos sino a través de la sincronización de estos. Existe congruencia en los múltiples gatillados que se dan entre sistema vivo y medio, dejando la posibilidad abierta de tomar cualquier ruta que permita la viabilidad de la vida como un todo entretejido. Cualquier formalización implicará asumir las paradojas que se generan en los procesos de circularidad que se retroalimentan mutuamente.

Es la circularidad de los términos formalizados aquello que genera la creatividad en las transformaciones de ambos sistemas que se han acoplado por su cercanía el uno con el otro. En el entrevero de las interacciones cada sistema mantiene su propia identidad y al mismo tiempo se transforma al interactuar con el otro, lo que sucede luego es lo imprevisible, la capacidad de transformación de cada uno y del todo de manera congruente.

En el lenguaje, Maturana y Varela han logrado expresar esta profunda circularidad que rompe la lógica formal para adentrarse en el universo del caos. Cuando los sistemas sociales restringen la dinámica circular del lenguaje, sus miembros, reducirán significativamente su capacidad de convivir en el amor, pero al mismo tiempo, los sistemas sociales están conformados por esos mismos miembros y tarde o temprano, la misma restricción llevará a nuevos procesos de retroalimentación positiva hasta que, la llegada de otro miembro/a, sea aceptada y producirá nuevamente la recursión de la reflexión en el lenguaje.

**CAPÍTULO 4:
CAOS, RUIDO Y EXÉGESIS,
EL CAMINO DE MI TAREA
EXEGÉTICA**

La centralidad del **lenguaje** y de este como acoplamiento estructural en el marco de la biología del amor me ha hecho buscar caminos para incorporar esa centralidad en la disciplina exegética. Así que, en este capítulo, busco cómo dialogar con la teoría de Santiago en la comprensión de lo que es un **texto**.

De los sistemas de información a los sistemas conversacionales

Algunas reflexiones sobre Costa Rica

Desde finales de 1999 he venido reuniendo documentos tomados de distintos sitios de la internet para construir una biblioteca virtual que me sirva de soporte en las investigaciones que realizo, así como para ir abonando al desarrollo de las carreras virtuales de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, además de poner esos recursos al servicio de diversos procesos de investigación y producción que otras personas interesadas en la teología quieran hacer.

He tratado de crear mi propia bodega de información. Pero ¿qué es lo que he acumulado hasta el momento? Por un lado, se trata de una gran cantidad de bytes que a través

de uno o varios programas de software se transforman en artículos o libros; por otro lado, un depósito de intereses propios, que aprecio porque tratan de temas en los que estoy involucrado como persona y como profesional de un área específica. Tener en el disco duro estos bytes no significa nada. Lo significativo es el momento cuando esos bytes emergen transformados en **conversaciones**.

La información es probablemente el bien más preciado de las sociedades de la información. Es análogamente a lo que llamábamos materia prima en las sociedades industriales. Como señalara el Informe de la UNESCO sobre el tema, la información requiere, para que sea valiosa, ser transformada en conocimiento.

Al mismo tiempo conocimiento es algo que parece convertirse en labor de personas expertas que experimentan con cuestiones importantes para la vida: ética, economía, genética, y demás. Así que el esfuerzo que he realizado durante diez años de guardar documentos de mi área es crear un depósito de **conversaciones** posibles que se realizarán en algún momento cuando logre entretenerlas en el **conversar**.

Bien puedo decir que tengo un sistema de información que está guardado en el disco duro de la computadora y que eso es un valor en sí. No obstante, no lo es, es solo potencialidad de valor, porque solo tengo un grupo de bytes, no tengo una alteridad con quien entablar una relación o una **conversación** sobre algún tema. Maturana y Varela han mostrado que lo fundamental no es la información sino la **conversación** ya que la primera solo tiene significación en tanto se asume dentro de la segunda. **Al conversar los seres humanos coordinamos acciones, interactuamos**. La comunicación no está constituida por información sino por esta capacidad de coordinación que es fundamental para el acoplamiento estructural

de los seres humanos. La información ocupa, así, un lugar periférico, está allí, pero es como si no estuviese.

En un momento de mis estudios, pensé que la clave de la lectura de los textos bíblicos se daba en la cantidad y calidad de la información. El aprendizaje que he realizado durante estos años me ha mostrado que lo fundamental es la calidad de las **conversaciones** en las que participo. La cantidad de información está supeditada a la calidad de las conversaciones que se tejen y en donde esta información se transforma en voces y pensamientos. Allí donde comparto lo que soy y en donde el conocimiento se transforma en coordinaciones pertinentes para la sustentabilidad de la vida. Dado que mi búsqueda es la cualidad caótica en la lectura de los textos bíblicos, el camino a seguir será, entretejer algunas de las conversaciones que he realizado en este tema.

Lo primero que me gustaría conversar es sobre la teoría de la información. La forma como un sistema de información expresa el caos es a través del ruido. Esto se puede discutir con la teoría de la información de Shannon-Wiener y otros (Hayles, 1998 pág. 72ss). La idea es que un sistema de información debe evitar o reducir el ruido comunicacional al mínimo (Dorfles, 1984 págs. 41-43) (Mattelart, Armand y Mattelart, Michelle, 1988 pág. 73).

La teoría de la información ha permitido una alta eficiencia en la publicidad y los noticiarios, en donde el alto valor del tiempo y la baja atención de los auditorios hacen que, todo cuanto se diga, deba ser extremadamente simple o “concreto”. Si se dice, por ejemplo, una noticia sobre un asalto con varios heridos en Guararí, no se debe ofrecer información adicional sobre el por qué en ese lugar se ha generado una red delinencial, ni lo que este hecho significa estadísticamente, o sobre la situación de exclusión social de la zona. Hay que concentrarse en el asalto, cuantos heridos y si capturaron o no

a las personas agresoras. El contexto de una noticia como esta es la ola delincencial que las personas costarricenses sentimos diariamente. No se necesita mayor explicación, la noticia tiene sentido porque forma parte de nuestro mundo significativo de los entrelazamientos de convivencia cotidianos. La pregunta de fondo aquí es si noticiar un caso más de esta experiencia cotidiana de inseguridad, sin mediación reflexiva, es un aporte a la coordinación de acciones pertinentes o, si una noticia así no aporta nada, excepto fundamentar la experiencia de inseguridad que sentimos diariamente, lo cual también, es una forma de coordinación de interacciones. La información, como noticia, es plana, directa, puntual y se ancla en una experiencia no reflexiva. Al conversar al respecto no se aporta nada nuevo solo se refuerza el espacio verificable que el sistema social costarricense determina como experiencia válida. Lo que se desprende de estas conversaciones es un lugar común: **contratar más policías y concomitantemente reforzar las leyes para que sean más represivas.**

La eficiencia informacional necesita reducir el proceso reflexivo. Se dan los datos sin decir el marco interpretativo que se ha usado para construirlos. Se podría decir que la **Campaña del No al Tratado de libre comercio entre Estados Unidos, Centroamérica y Rep. Dominicana** fue informacionalmente ineficiente, mientras la del **SI** fue sumamente eficiente.

El **No** deseaba hacer pensar a las personas, el objetivo del **Si** era sumamente sencillo: que la gente votara en su favor. El **Si** redujo las variables informacionales al mínimo y construyó una estrategia significativa sobre la siguiente base: **decir no es decir sí al desempleo y a la pobreza.** No se consideraron adecuadamente cuestiones, que para ellos de por sí no eran importantes, como la protección de las fuentes de energía no convencionales que existen en Costa Rica, o la protección

del agua y la biodiversidad, la fragilidad estructural de la producción textil, entre otras.

Se usó el aparato electoral existente (con su rasgo publicitario dominante) que se rige a partir de principios simples como una definición a priori de lo que es bueno y lo que es malo y cómo eso me afectará. El aparato electoral que constituye **lo que llamamos democracia costarricense no opera produciendo reflexión en el lenguaje sino reduciendo las posibilidades de comunicación a su mínima expresión.**

Por el contrario, la fuerza del **No** estaba en la capacidad analítica y compleja de su razón-emoción. Pero, sobre todo, en la capacidad de crear grupos de trabajo organizados sobre la base de la cooperación para alcanzar ideales que trascendían con mucho lo que, al final, se logró en el referéndum del 7 de octubre del 2007. El **No** fue un conjunto de fuerzas sociales convergentes, muy complejo para ser informacionalmente eficiente. Se mostró la fuerza del pragmatismo electoral, pero no como los del **Si** pensaron. Sin embargo, ellos ganaron y ganaron porque lograron eficazmente generar miedo y parálisis social con un manejo muy logrado de la información.

Los del **No** crearon catástrofes perceptivas a través de razonamientos complejos que pudieron amarrarse a valores muy profundos de distintos grupos sociales. Los del **Si** sostuvieron un sistema de información “objetivo” sumamente reducido y claro. Estos no se preocuparon por poner a pensar a las personas, sino por dejar dos posibilidades totalmente claras: *el sí es trabajo, el no desempleo. A fin de cuentas, el gran logro del No fue crear complejidad y mostrar que una decisión de este tipo no se puede realizar a partir de polarizaciones, sino de mucha reflexión y toma de decisiones conscientes.* El conversar se constituyó en una fuerza de sustento para la regeneración del tejido social. Los recursos del **No** eran muy escasos así que gran parte de su trabajo se sustentó en

actividades de conversación de grupos pequeños, se trabajó sobre la base del acercamiento cara-a-cara. Hubo una pérdida electoral pero una enorme ganancia de reflexión se volvió a conversar sobre cuestiones de fondo.

La eficiencia en la información y la consecuente reducción del ruido parecen ofrecer un camino apropiado para quienes desean dejar mensajes puntuales desde el punto de vista de una decisión polar: Sí, o No.

El **No** ofreció un espacio de entrelazamiento en el conversar: lenguajear y emocionar en torno al altruismo social. Tal estrategia chocó fuertemente con los procesos culturales promovidos por la actual estrategia de desarrollo del país. El **No** ha ayudado a la construcción de capital social.

También, y en un campo totalmente distinto al anterior, se ha demostrado la importancia de la conversación como experiencia humana del vincularse y de regenerar el tejido social, en la investigación que realizara CUDECA (Cultura y Desarrollo en Centro América) sobre el **Programa de Seguridad Comunitaria del Ministerio de Seguridad Pública** (CUDECA, 2007). La cuestión que me tocó desarrollar en esa investigación fue tratar de dar cuenta del impacto social del Programa de Seguridad Comunitaria y definir cuáles Comités de Seguridad Comunitaria y por qué lograron ser exitosos en su desarrollo y sus prácticas. Para evaluar los datos de las diversas actividades de investigación realizadas en esta investigación construí un marco teórico basado en dos elementos:

- la lectura sobre los cambios en la cultura costarricense en los últimos 50 años realizada por el profesor de la Universidad de Costa Rica Iván Molina;
- el concepto de Capital Social que mide los procesos de construcción de relaciones de confianza.

Entonces, es básico comprender la situación sociocultural de Costa Rica y el proceso de desintegración de los fuertes lazos comunitarios que la conformaban en los años cincuenta. Primero hay que considerar el proceso de conurbación que ha transformado radicalmente las relaciones comunitarias y el grado de confianza en las relaciones cara-a-cara entre la ciudadanía. En 1950 San José contaba con casi 90.000 personas, Heredia, Cartago y Alajuela con alrededor de 15.000. La tendencia del modelo de desarrollo en los años sesenta fue la industrialización. Para 1977 se trasladaban diariamente al casco josefino unas 500.000 personas (una cuarta parte de la población total del país en esa época). Posteriormente, a partir de la crisis de 1980 y la aceptación de los Programas de Ajuste Estructural la fisonomía de la Costa Rica agrícola de la década de los cincuenta se transforma totalmente hasta el día de hoy (Molina, 2003 pág. 3ss).

El catedrático en historia de la UCR Iván Molina Jiménez presenta una caracterización de la Costa Rica de los años cincuenta de la siguiente forma:

El conocimiento personal entre sus moradores era una de las características básicas de estos pequeños universos urbanos: dominados por edificaciones de una sola planta, con sus escuelas, cantinas, iglesias, plazas, cines, mercados oficinas públicas y fábricas y talleres artesanales, constituían el eje comercial, cultural y administrativo de su entorno agrario. Las jerarquías sociales de estas ciudades, con excepción de las de San José, se encontraban poco diversificadas ocupacionalmente, ya que sus ingresos provenían ante todo de la agricultura y el comercio; su nivel escolar era limitado, pues a lo sumo podían ufanarse haber completado el colegio; y sus estilos de vida, en los que prevalecían el conservadurismo, el catolicismo y el anticomunismo, eran poco cosmopolitas. El provincianismo de sus élites era una de las bases de las

identidades locales de tales espacios urbanos, cuya sociabilidad informal y vida cívica tenían por pilares las funciones del cine, los partidos de fútbol y los conciertos ofrecidos por las bandas municipales una o dos veces a la semana. (Molina, 2003 págs. 3-4)

Entre las décadas de los sesenta y los ochenta, esta fisonomía cambió bruscamente. Se transformaron las comunidades con sus estrechas relaciones de confianza en lugares para dormir, se disparó la urbanización en el casco urbano de San José, hubo un crecimiento agigantado del aparato estatal (entre 1948 y 1980 se crearon cien instituciones públicas), el estado ocupó con mucho las actividades propias de las municipalidades dejando a las comunidades sin la debida vinculación con el gobierno local. El punto crítico durante esta época fue el deterioro de las identidades locales (Molina, 2003 pág. 5).

Molina continúa diciendo:

Las tendencias precedentes se profundizaron a partir de la década de 1980, cuando el crecimiento de las ciudades, liderado por la expansión macrocefálica de San José, se transformó en un visible proceso de conurbación, que se extiende desde los entornos de Cartago en el este a los de Alajuela en el oeste, en el cual, los límites entre lo urbano y lo rural, tienden a desaparecer en una curiosa metrópoli falta de rascacielos e interrumpida, aquí y allá, por potreros y lotes baldíos. Esta área de unos 60 Kilómetros de largo por 20 de ancho, concentraba en poco más del 2 por ciento del territorio, el 51 por ciento de la población total de Costa Rica en 1996, una proporción que se mantenía en el año 2000.” (Molina, 2003 pág. 5)

A esta descripción agrego la siguiente reflexión de Luis Rosero-Bixby sobre el **capital social**:

El capital social es claramente más bajo en una ciudad grande que en los pueblos pequeños. Según Putnam, es bastante menos probable que los residentes de un área metropolitana asistan a reuniones públicas, participen activamente en organizaciones comunitarias, vayan a la iglesia, firmen una solicitud, se presenten como voluntarios, se reúnan en un club, trabajen en proyectos comunitarios o, incluso, visiten a amigos. Los habitantes de una metrópoli están menos comprometidos debido al lugar en el que se encuentran y no a quiénes son. En cierta forma, vivir en una aglomeración metropolitana importante debilita el compromiso cívico y el capital social (Putnam, 2000). Algunas características de los asentamientos urbanos que pueden entrañar la pérdida de capital social son la diversidad, la movilidad de la residencia y la migración, que socavan las bases para la cooperación en los vecindarios (Montgomery y otros, 2003). Resulta paradójico que el aumento de la proximidad y de la densidad de la población, propios de las ciudades haya provocado una reducción y no un aumento de la densidad de los vínculos sociales. El anonimato y la libertad son características positivas de la vida en las ciudades, pero también se reflejan en una disminución del capital social. (Rosero-Bixby, 2006)

La estructura del tejido social costarricense se deshizo en menos de dos décadas y ha seguido el proceso de disolución acelerada hasta el día de hoy. Las personas viven en lugares que no ofrecen condiciones mínimas para su habitabilidad desde el punto de vista social y ecológico. Las caminatas del trabajo a la casa y las interminables caminatas en los parques de las comunidades los domingos se orientaron hacia los Mall (en dos meses de 1997, 1.163.700 personas visitaron los Malls) y Centros Comerciales (Molina, 2003 pág. 14). El caso más evidente de este proceso es Escazú que en 1930 era señalado por el *Diario de Costa Rica* como un lugar en donde se

vivía lo auténticamente costarricense es hoy un escenario de la transnacionalización de lo cultural y comercial y un paraíso del consumo masivo (Molina, 2003 pág. 9).

Desde este marco podemos leer la situación actual de la cultura costarricense. Se trata de una cultura desarraigada de sus comunidades, orientada hacia el consumo masivo y fundamentalmente desconfiada de los espacios comunales. Cada persona, de uno u otro modo es potencialmente una amenaza que requiere cuidado y recelo. A la vez, los hogares resultan lugares violentos como lo han demostrado las cifras crecientes de violencia intrafamiliar. Aunado al creciente consumo de drogas y organización de pandillas juveniles.

Los procesos de exclusión son abiertamente más críticos como se puede deducir de las estadísticas en el campo de la educación indicadas en el Capítulo 2 del informe *Evaluación Participativa del Programa de Seguridad Comunitaria del Ministerio de Seguridad Pública* (CUDECA, 2007): **siete de cada diez niños y niñas que inician la primaria, son devueltos a la sociedad sin título de bachiller**, convertidos en adolescentes que se insertan en una realidad fragmentada con dos extremos desiguales y expuestos al conflicto. Por un lado, un tercio de costarricenses exitoso e incluido, con más años de escolaridad y mayores ingresos que se siente inseguro ante la inseguridad que impera en el país y en sus comunidades, y por el otro lado, algunos excluidos –no necesariamente pobres, aunque sí de bajos ingresos y poca escolaridad- que representan la amenaza de inseguridad.

Los índices de pobreza en el país se han mantenido en un 20% durante casi veinte años. Por eso, tal y como fue explicado en el segundo capítulo del Informe citado, identificar a las personas pobres con el aumento en la delincuencia no es lo más acertado. Tampoco, este aumento de la criminalidad se puede ubicar en la abundante migración de ciudadanos de

Centro América y Sur América. **El conflicto social actual se decanta hacia sectores de bajos ingresos, pero no aquellos que se definen estrictamente como pobres.**

El modelo actual de desarrollo de nuestro país ha creado condiciones sociales incompatibles con un Índice de Desarrollo Humano culturalmente consistente con nuestra historia y vinculado a tradiciones propias. Así, se perfila aún más un tipo de persona sin vínculos fuertes, y centrada en sí misma. Por la brevedad del tiempo transcurrido entre las tres etapas señaladas en el proceso de desarrollo costarricense, una persona que hoy tenga cincuenta años ha vivido todo este proceso y puede mantener vínculos afectivos con esos diversos momentos.

No obstante, los/as hijos/as y nietos/as han vivido dos o una de estas etapas y no han encontrado las instituciones o las organizaciones comunales que les ayudaran a vincularse orgánica y creativamente a los procesos de transformación cultural. Es decir, mientras una persona de 50 años se formó en relaciones comunitarias fuertes, una de veinte no ha requerido hacerlo. Más bien, esto podría ser un estorbo para ubicarse dentro de las ofertas del mercado laboral que requieren personas capaces de una alta capacidad competitiva.

Los horizontes de éxito actuales promueven una visión del mundo centrado en la soltería o en familias nucleares que se conforman en torno a sí mismas. Quienes han salido de hogares que lograron cultivar condiciones de vida dignas durante los años setenta, se enfrentan a que las condiciones del mercado laboral, aun y cuando tengan estudios superiores, no les den acceso a un trabajo adecuado. Quienes no hayan tenido condiciones de estudio en los años ochenta o noventa, aunque provengan de hogares económicamente estables no tendrán un nicho laboral apropiado donde alcanzar los niveles de vida exitosa propuestos como horizonte cultural. Este es el fundamento de la exclusión.

En conclusión, la situación de exclusión de jóvenes y adultos jóvenes no proviene de la pobreza exactamente, sino de la incapacidad del modelo de desarrollo de ofrecer el tipo de trabajo que integre realización personal, goce de la vida, ingresos y condiciones de avance social. Solo que ahora, no existe una familia amplia, ni lazos de confianza comunitaria para salir adelante: la persona está sola frente a su destino. Entonces, la indiferencia, la desconfianza y el individualismo han debilitado la estructura de relaciones sociales tradicionales.

Es este grupo, con experiencia de un vivir digno, con cierta educación y con pretensiones de ascenso social, el que más fácilmente será el causante de un tipo de delincuencia ilustrada. Esto no quiere decir que solo ese grupo, pero sí que ese grupo social requiere mayor atención y la creación de condiciones socioeconómicas y culturales que hagan viable su existencia dentro de la ley.

El PSC (Programa de Seguridad Comunitaria) aportó a la ciudadanía un espacio organizacional que, partiendo de una necesidad urgente comunal y socialmente experimentada, permitió vincular a las comunidades a través del mutuo conocimiento, la reconstrucción de la comunicación comunitaria, la regeneración del tejido social de las comunidades y la sinergia en la consecución de una mejor calidad de vida. Ha logrado eso reconstruyendo formas comunitarias que posibilitan dar una respuesta a la situación cultural dominante. Dicho de otro modo, **el re-aprender a conversar ha sido clave para el enriquecimiento humano de las comunidades** que han logrado organizar Comités de Seguridad Comunitaria y eso les ha permitido coordinar sus acciones de forma pertinente para mejorar diversos aspectos de su convivencia cotidiana.

Cuando se rompe el tejido social, se deteriora la transformación del conocimiento sobre la vida que ha sido cultivado generación tras generación. Esto significa que las personas

jóvenes no cuentan con referentes que les permitan transformar dialógicamente su herencia cultural en nuevas situaciones culturales complejas. Por eso, deberán improvisar. Si esa improvisación está contextualizada en un entramado social que tampoco ofrece alternativas pertinentes ni buenas condiciones de futuro, se asumirá aquello que les sea más familiar y más próximo. Así que gran parte de la formación de nuestra juventud está vinculada a los medios masivos que hacen ofertas de modelos de vida estándar sustentados en aspectos dominantes de los contextos de origen de los programas y la música que los medios ofrecen.

Iván Molina señala que en una encuesta realizada a jóvenes en zonas urbanas en 1998 se detectó lo siguiente:

En cuanto a que significa ser costarricense, un 35% de los consultados en la zona urbana marginal no pudo emitir criterio y los que sí lo hicieron afirmaron que era motivo de orgullo y sinónimo de libertad. Esa falta de claridad sobre la identidad nacional podría vincularse con el tema de adónde les gustaría ir fuera del país. En la zona urbana marginal y en la encuesta nacional la respuesta fue la misma: Estados Unidos y una nación europea. (Molina, 2003 pág. 36)

En cuanto a los robos que suponen más de un 80% de todas las denuncias presentadas en el año 2000, se puede apreciar que las víctimas de estos robos corresponden a las personas con mayor escolaridad y mayor nivel de ingresos. Así lo indica el Capítulo 2 del Informe *Evaluación Participativa del Programa de Seguridad Comunitaria del Ministerio de Seguridad Pública* (CUDECA, 2007):

- Las personas con educación secundaria o más años de escolaridad y mayor nivel de ingresos, reportan victimización por delitos tres veces más que aquellas con

primaria o menos y bajo nivel de ingresos (EN: 2004, 117) y las víctimas de violencia patrimonial de los grupos más privilegiados duplica -casi un 30%- a los de estratos más bajos -16%- (INDH: 2005, 110).

- Entonces, el perfil de las víctimas de delitos parece coincidir con los exitosos que han tenido mayores oportunidades de estudio y acceso a empleos productivos y bien remunerados. Incluso, el Informe de Desarrollo Humano va más allá y dice que en Costa Rica los grupos sociales de alto ingreso están abandonando el interés en mejorar la seguridad pública y cada día confían más su seguridad a empresas privadas (INDH: 2005, 111), al igual que la educación y la salud, habría que agregar.

Los CSC (Comités de Seguridad Comunitaria) que han logrado organizarse, han logrado también, reducir el nivel de incidencia del delito en sus comunidades. **Al romperse el individualismo y recuperar las relaciones entre vecinos, las personas asumen la comunidad como su espacio propio y no solo sus casas particulares.** La crisis que supone la destrucción del tejido social con relación a la delincuencia se puede apreciar con toda claridad en la Urbanización Mallorca en Hatillo Centro. Siendo una urbanización de clase media, y habiendo recibido hace nueve años la capacitación para constituirse en un CSC, no lograron organizarse como tal, aunque sí como Asociación de Vecinos. Sin embargo, durante diversos momentos festivos y vacacionales establecidos en el país han sido víctimas del robo tipo “mudanza” de sus casas.

La estructura de la comunidad, aunque con un nivel alto de organización (Asociación de Vecinos que ha elegido cuatro juntas directivas y se ha mantenido por seis años) y la disponibilidad de recursos económicos y profesionales no

ha sido suficiente para proteger a la comunidad frente a actividades delictivas que ocurren a plena luz del día y a vista y paciencia de los vecinos.

Esto no hubiese sucedido en Barrio Boston de Pérez Zeledón, o en La Florida de Tibás. En ambos casos, la regeneración del tejido social ha sido capaz de brindar protección frente a la delincuencia, aunque las personas que habitan una determinada casa no estuviesen. Las personas han logrado estar alertas, velar unas por otras y asumir la responsabilidad por la comunidad como un todo. **El extraño se ha transformado en prójimo, y ahora pueden identificar lo que sucede como una situación amenazante o no y actuar consecuentemente.**

Esta regeneración del tejido social es clave, también, en cuanto a la atención de jóvenes en drogadicción. En Miraflores de Horquetas de Sarapiquí, con un CSC joven (apenas meses) ya se tienen identificados a los jóvenes de la comunidad que están usando drogas y se planea una estrategia para su atención inmediata en coordinación con el oficial coordinador del PSC y otros organismos. Lo mismo sucede en Guararí de Heredia en donde los CSC ya han recuperado a varias personas jóvenes en drogadicción.

Lo que sucede es que para estos dos Comités los drogadictos no son delincuentes sino vecinos, parte del entramado social y como tales se tratan para que puedan incluirse dentro de la dinámica comunitaria. No son extraños amenazantes sino vecinos, hijos e hijas de vecinos, y en última instancia familia extendida. Esta es tal porque **el tejido social se está regenerando y lo hace a través del simple mecanismo del encuentro cara-a-cara en la conversación, en el entrelazamiento entre personas que conforman una comunidad.**

En resumen, estos Comités de Seguridad Comunitaria han logrado mediante el encuentro y la conversación, en la convivencia en el respeto mutuo no solo bajar la tasa

de inseguridad, sino mejorar diversos aspectos de la comunidad y cuidarse mutuamente. Y esto es posible porque esos Comités regeneran el tejido social que ha sido violentamente desarticulado o roto por la acelerada transformación cultural costarricense.

El concepto de **Capital Social** es clave para comprender el proceso de regeneración del tejido comunitario que han logrado los CSC. El concepto lo expone Luis Rosero-Bixby quien indica:

En un sentido amplio, el capital social está relacionado con el valor de la confianza y las redes sociales. Como expresó Putnam (2001), la idea central del concepto de capital social es que las redes y las correspondientes normas de reciprocidad tienen un valor. Por ende, el capital social es una característica de las organizaciones sociales que facilita la coordinación y la cooperación, orientada al beneficio mutuo; se trata de personas actuando en conjunto en pos de objetivos comunes (Putnam, 1993). Para Bourdieu (1986), el capital social es el conjunto de recursos vinculados a la posesión de una red duradera de relaciones de conocimiento y reconocimiento mutuo, institucionalizadas en mayor o menor medida. Según Coleman (1988), el capital social se relaciona con niveles de confianza y con el alcance de las obligaciones, normas y sanciones reales, así como con los canales de información. Para Porter (1998), autor que con frecuencia ha sido crítico con los debates sobre capital social, este representa la capacidad de lograr beneficios mediante la pertenencia a redes y otras estructuras sociales.” (Atria y otros, 2003; Lomnitz, 1988; Arriagada, 2005; McIlwaine y Moser, 2001). (Rosero-Bixby, 2006)

La definición del concepto de Capital Social como construcción de relaciones de confianza engarza con el pensamiento de Iván Molina, ambas, en su conjunto, me aportaron

la base para describir el contexto costarricense desde el punto de vista sociocultural y sus implicaciones para entender la importancia de la regeneración de tejido social. En ese sentido se comprueba en el Informe Final de CUDECA que los CSC se forman dentro de una tendencia del desarrollo económico social y cultural que potencia la conurbación por encima de lo rural y que tal contexto es hostil a formas de organización comunitaria pero que, a pesar de eso, estos CSC han funcionado como regeneradores del tejido social. En las conclusiones de su estudio apunta Rosero:

De los datos se desprende que el capital social disminuye claramente con la urbanización, aunque la población urbana pobre presente una participación comunitaria algo mayor. Se observan claros gradientes de mayor delincuencia y menor capital social vinculados con la urbanización. (Rosero-Bixby, 2006)

Mi experiencia en esta investigación me permitió observar que los procesos de conurbación y la consecuente pérdida de relaciones de confianza y el aislamiento subsecuente generan un profundo sentido de pérdida y abandono social e individual, así como una gran pérdida de humanidad en tanto cultivo del altruismo. Los Comités de Seguridad Comunitaria han resuelto en mucho estos sentimientos a través de las más básicas prácticas de relacionamiento humano: tomar café, conversar, redescubrir amistades dentro de las personas vecinas, asumen el valor de todo el barrio y vinculan a las personas como parte de la familia, así como la capacidad de actuar coordinadamente en situaciones de riesgo o de disfrute y en acciones para mejorar la forma de vida de la comunidad y proteger a la niñez y la adolescencia.

Si tomamos esta experiencia como base para reflexionar sobre la relación entre información y conversación las diferencias y los logros son evidentes. La información que puede identificarse con una serie de insumos técnicos proporcionados por el Ministerio de Seguridad Pública no fue suficiente para llevar adelante la organización y actividades de los CSC. Cuando estos Comités asumen procesos de relación cara-a-cara es que se logra regenerar el tejido social en actividades comunitarias y sociales básicas: la preocupación de unos por otros, las conversaciones constantes, el saludo, la identificación de las personas vecinas, su incorporación al mundo significativo personal, y demás.

Esto es reflexividad en el lenguaje, lenguajear, existir en el lenguaje. Todas estas experiencias de convivencia que se han perdido por las apresuradas transformaciones culturales de una desacertada estrategia de desarrollo que dejó por fuera la cultura como espacio básico del interactuar humano, es lo que se ha recuperado a cuentagotas, pero de forma persistente tanto en los CSC como en la Campaña del **No** al TLC. Desde mi punto de vista, esta experiencia demuestra que la posición de Maturana-Varela sobre el lenguaje es correcta. Así que **lo fundamental no es la información, sino la conversación.**

Ahora, la cuestión es **¿en qué medida los exégetas creamos las condiciones necesarias para gestar procesos reflexivos, conversacionales tanto en nuestras comunidades de referencia como con los textos bíblicos?** Pienso que el problema ha sido que la exégesis se ha separado de la vida al asumir como su tarea fundamental la explicación de los textos en un proceso de reducción de complejidad en la reflexividad en el lenguaje. Al reducir esa complejidad se fortalece la violencia sistémica al poder definir lo que es correcto o incorrecto desde el marco de una autoridad, en este caso de corte académico.

Si yo entiendo que es el conversar aquello que me permite experimentar al Otro como una persona legítima ante mí y que, en esa experiencia de vinculación, logro aprender a interactuar en el altruismo, esa comprensión me estimulará a tomar las medidas necesarias para promover la conversación.

El encuentro cara-a-cara en la conversación es el aprender a escuchar al otro, su mundo y aprender a participar en él y con él en ese mundo entrelazado con el mío: **este sería nuestro mundo**. Concepto que es clave para la lectura del Segundo Testamento desde la antropología cultural según la entiende Bruce Malina (Malina, 2008 pág. 6).

Este encuentro necesariamente producirá ruido. Al conversar se comparten mundos y eso se logra en la convivencia que es de por sí compleja. Entonces, el ruido se constituye en una clave del acontecer convivencial entre los seres humanos de una misma cultura o en relaciones interculturales o en relaciones intertextuales.

Entiendo ruido en el marco de la teoría de la información que proponen Claude Shannon y Norbert Wiener en donde el mayor contenido informacional de una señal potencia las probabilidades de interpretación y el menor contenido informacional de una señal las reduce. Así lo dice K. Hayles: “Supongamos que envió un mensaje que contiene la serie 2, 4, 6, 8... y le pido que continúe la secuencia. Como usted capta el modelo subyacente, puede ampliar la serie indefinidamente, aun cuando se especifiquen unos pocos números. La información que tiene un modelo puede ser comprimida en formas más compactas... Supongamos, por el contrario que le envío a usted la salida de un generador de números al azar. Cualquiera que sea la cantidad de números que yo transmita, usted no podrá continuar la secuencia. Cada número es una sorpresa; cada número transmite nueva información. Según

este razonamiento, mientras más aleatorio o caótico es un mensaje, más información conlleva.” (Hayles, 1998 pág. 25)

La cualidad de crear sorpresa en la comunicación es la función del ruido y en las relaciones humanas corresponde cuando **al conversar participamos del mundo del otro en su densidad e incertidumbre**. Como se puede apreciar aun me muevo en dos mundos: el de la teoría de la información y el de Maturana-Varela, suplico paciencia hasta que pueda articularlos debidamente.

Esto sucede con la poesía o el lenguaje metafórico, en ambos casos, la riqueza de “información” genera procesos de selección en la interpretación ya que la comunicación no es unívoca, sino equívoca (o polisémica). Dice Hayles:

Paulson observa que cuando leemos una obra literaria difícil, por ejemplo, un poema, hay partes típicamente de él que no entendemos, las cuales procesamos solo como ruido en lugar de información. Como un resultado de la primera lectura nuestros procesos cognitivos son ligeramente reorganizados. Cuando leemos el poema otra vez, más de él es procesado como información porque ahora leemos a un más alto nivel de complejidad. En consecuencia, el proceso de lectura instancia la relación simbiótica entre complejidad y ruido, por eso es la presencia de ruido lo que fuerza el sistema a reorganizarse a sí mismo a un nivel más alto de complejidad. Siguiendo a Jurij Lotman en *The Structure of the Artistic Text*, Paulson señala que esta creciente complejidad lejos de ser accidental es de hecho el resultado (éxito) deseado de un texto artístico. Él define literatura como comunicación elaborada para maximizar el rol positivo del ruido. Este punto de vista implica que el ruido o los elementos no asimilados en un sistema son cruciales para su desarrollo continuo. Entonces, la literatura puede jugar un rol importante en la cultura contemporánea, Paulson señala, precisamente porque es marginal. Percibida como demasiado ruido por una cultura

inmersa en los medios electrónicos y en donde su condición de iletrada está incrementándose, la literatura tiene un potencial transformativo que podría no tener si estuviese posicionada en el centro. (Hayles, 1991 pág. 20)

Ha sido mi experiencia en cursos o talleres, ver, como las personas pueden reducir el ruido de nuevas interpretaciones de la Biblia para aplacar el caos que podría suscitar una visión más compleja de los textos. En el caso de comentarios especializados sucede más o menos lo mismo. El comentario explica y al hacerlo la persona que lee es dominada por el orden del discurso de especialista, sigue reglas y evita situaciones no demostrables. Al no haber una constante crítica de la crítica, se fortalece la tendencia a ordenar el discurso de acuerdo con los operadores hermenéuticos más simples de las personas que leen de acuerdo con esas reglas del discurso. Así que se da un acuerdo tácito de no crítica de la crítica, sino en general solamente de la crítica, o sea del producto como tal y no del útero que lo produce. La implicación es sencilla, se acepta el orden discursivo de la cultura que domina el campo. Esto lo he mostrado anteriormente con la lectura que hace Levoratti sobre Santiago.

Ahora, el punto sería cómo vincular caos, ruido, incertidumbre con la exégesis y la hermenéutica bíblica. En algún momento entre 1999 y 2002 encontré en Internet un artículo escrito por James D. Hester y titulado *A Flash in the Dark: Entropy and the Energy of Communication* (Hester, 1999).

Hester señala que George Kennedy, uno de los retóricos más importantes de los Estados Unidos, afirma que existe una relación entre retórica y energía:

...Entendemos que Kennedy comprende que la esencia del genus “retórica” consiste en energía. Dice “Retórica en el sentido más general puede quizá ser identificada con la

energía inherente en la comunicación: la energía emocional que impulsa al retor a hablar, la energía física gastada en la comunicación, el nivel de energía codificada en el mensaje, y la energía experimentada por el receptor al decodificar el mensaje.” En el epílogo dice “...retórica es una forma de energía conducida por el instinto básico de sobrevivir...” (Hester, 1999)

Kennedy ve la retórica como parte del proceso biológico tanto de los animales como de los seres humanos en su afán de preservar el linaje y argumenta que la naturaleza ha preferido la comunicación al uso de la fuerza (Kennedy, 1998 pág. 4). Así que la persuasión es un esfuerzo de cambiar una situación potencialmente peligrosa, pero también puede ser un estímulo al apareamiento y otras tantas formas de interacción social en los animales no-humanos y humanos. Por esta razón para Kennedy no existe una retórica de grado cero siempre existe un impulso en la comunicación que genera una reacción. Hester entiende que Kennedy utiliza el término energía como un sinónimo de emoción o de pathos. Lo que visto desde Maturana y Varela es congruente.

Hester está de acuerdo con esta idea de la retórica como energía, sin embargo, considera que Kennedy se equivocó de disciplina y que no es la biología la que mejor daría cuenta de su pensamiento sino la física y en ella la termodinámica y en consecuencia, la entropía. Con esta nueva luz en mente, Hester lee a Kennedy desde la teoría que vincula entropía con comunicación: la teoría de la información.

Pero aquí está el problema ya que para Shannon el ruido es un equivalente a entropía lo que implica que, de un modo u otro, al aumentar la información se aumenta la incertidumbre y se amplía la probabilidad de que un mensaje sea escogido por la fuente de información sobre otro (Hester, 1999).

Entonces, la idea es reducir el ruido de modo que la fuente de información y la receptora de esta entiendan lo mismo. Si existe mucha libertad de interpretación este esfuerzo no tendría efecto. Esto sería negativo porque se pierde la eficiencia en la transmisión de la información, la libertad de interpretación supone un defecto no una virtud. Como señala Hester, en otro sentido, el azar implica un máximo de información que genera creatividad y, entonces, nueva vida. La preocupación de Hester será mostrar en primer lugar como satisfacer ambas condiciones del ruido, su reducción y su amplificación. Pero esta no es mi preocupación en lo más mínimo. Si la comunicación humana dependiera de la estricta comprensión de los enunciados cargados de información, la mayor parte de la convivencia humana se realizaría en el marco de la informática. El camino debe ser otro.

La propuesta de Hester de comprensión de la retórica dice:

Veo la retórica como el arte de organizar la comunicación en respuesta a la entropía que es inherente en el intercambio de información. Dicho un poco diferente, retórica es el arte de crear orden desde el caos, o el azar; es el arte de reducir incertidumbre en la comunicación. Es un arte porque el retor debe evaluar el efecto de la entropía en la situación, los cambios que produce. Él o ella deben tratar con el hecho de que la energía gastada por el receptor o audiencia, en la recepción y decodificación del mensaje significa que algún nuevo nivel de azar ha sido introducido dentro del proceso de comunicación. Más adelante, la entropía de la información se incrementa porque, por definición, el receptor de un mensaje agrega algo a la información disponible. En consecuencia, el emisor original es confrontado por una nueva situación. Si esa nueva situación crea la necesidad de un posterior discurso, sea por el emisor o el receptor, el proceso

comunicativo inicia de nuevo, y, como un resultado del incremento de entropía y la necesidad de seleccionar lo decible desde una cantidad de mensajes contenidos en este nuevo set creado de información, puede ser necesario seleccionar un sistema de codificación diferente, o canal de comunicación, etc. En otras palabras, la continuada amplificación simple de una técnica retórica particular puede no comunicar tan claramente la segunda vez como lo hizo la primera, y, como la dinámica no lineal ha mostrado, cualquier sistema de codificación complejo ira inevitablemente en algún punto a producir resultados imprevisibles. (Hester, 1999)

Lo que me incomoda de la propuesta de Hester es que parece describir un proceso intelectual más que un proceso de convivencia propio de culturas orales y colectivistas como las que conforman el Segundo Testamento. Pero, a pesar de eso, Hester muestra efectivamente la creatividad que genera el caos en los procesos de interacción humana. Es esta perspectiva la que permite comprender por qué el problema no es la información, o mejor, que al escoger la certidumbre como eficacia en la información transmitida se construye un problema que no existe en la convivencia humana, excepto allí donde el tiempo juega el papel medular, es decir, cuando el valor del tiempo determina la eficiencia como menor cantidad de información enviada y menor libertad interpretativa al ser recibida y, por ende, una mayor efectividad. Es una cuestión de mercado, no de convivencia.

Lo que es útil es que al evidenciar que no es posible crear una interacción en el lenguaje con cero entropía, cero azar o cero ruido, todos estos elementos indeseables se tornan en gestores activos de la convivencia humana creativa en el lenguaje. Así, azar, ruido y entropía son las constantes lo contrario es incierto. Pero es incierto porque la convivencia

humana equivale a riqueza significativa y esta emula muy bien lo que sucede en el mundo físico de los ecosistemas: mayor diversidad menor entropía. Esta es una conclusión que se puede definir desde las estructuras disipativas de Ylia Prigogine. De modo que **identificar entropía con caos, en la existencia en el lenguaje, no es un concepto adecuado.** Pero **identificar energía con conversación y la complejidad de esta en los procesos de interacción humana es un acierto.** Creo, por tanto, que Kennedy escogió bien la disciplina.

En el fondo, lo que sucede con los ecosistemas que generan en su devenir caótico la biodiversidad pueden ser tomados como una buena metáfora para lo que sucede en el conversar fluidamente en la reflexividad en el lenguaje y al reducir las restricciones de un sistema social dominante. **Aprender a conversar es aprender a con-vivir.**

La construcción de mayores niveles de complejidad en la existencia en el lenguaje supone más bien el papel del caos como gatillador de creatividad, por lo menos así lo identificó Hester en párrafos anteriores. **La reflexividad es el equivalente a la formación de mayores niveles de complejidad en la convivencia en el lenguaje.** Esa libertad en el lenguajear lleva al límite las posibilidades del lenguaje mismo que funciona como frontera cultural y por tanto encierro en una dinámica de coerción y supresión de alteridades.

De nuevo me encuentro en el campo de Maturana y Varela. Un sistema social es conservador y con Luhmann diría autopoietico, en este marco la libertad se reduce a su mínima expresión al reducir la complejidad. Lo cual para algunas tareas básicas es importante pero no puede establecerse como normatividad de lo social en tanto proceso de convivencia humana en el lenguaje. La biología del amor iría en sentido inverso. El respeto por la alteridad, su aceptación a priori como otro legítimo es fundamental para la constitución de

humanidad en el amor. La coerción resulta un acto de deshumanización, una forma de violencia sistémica.

Para efectos de la exégesis de la Biblia, esta definición es clave. En una cultura oral en donde los mecanismos de control del discurso son muy fluidos o no existen del todo, la comunicación se irá ampliando sin regulaciones hasta el infinito. De ahí que no podamos decirle a Mateo que lea con propiedad exegética moderna a Marcos. Mateo se apropia de Marcos y lo hace suyo mutando el discurso marcano a voluntad. Mateo **enacciona** el mensaje de Marcos no solo desde Marcos, sino que lo hace desde sí mismo como miembro de un sistema social. El nivel de complejidad del discurso mateano podría ser mayor que el de Marcos, pues revive el conjunto de las interacciones marcanas desde un nuevo set de conversaciones y las revive recreándolas, más aún las revive reescribiéndolas.

No se puede tratar el texto bíblico como información sino como **in-formación** en la perspectiva de Francisco Varela. El texto se transforma en la alteridad con la que entablo una conversación en donde los mundos de cada cual se comparten o se rechazan, en el entrelazamiento de las interacciones. **A fin de cuentas, se trata del acoplamiento estructural entre sistemas vivos, aun y cuando uno de ellos sea un texto. El texto, en ese sentido es un sistema vivo y por lo tanto alteridad con la que establezco una relación para la interacción.** No me instruye sobre nada, converso con esa alteridad porque existe dentro de mí y deseo hacerla presente en el acto de leer, escuchar o re-escribir. Entonces si la retórica en el siglo primero tiene las cualidades apuntadas por Kennedy y por Hester, esta manera de existir en el lenguaje es culturalmente legítima y mi tarea no es determinar un significado sino participar de una convivencia.

Para que tal convivencia sea factible, el texto bíblico, que no está de más recordar es autoritativo en nuestro medio,

deja de serlo y se transforma en alteridad abierta a la escucha. Su autoridad no significa nada, la convivencia en la conversación lo significa todo. Esta vía de acceso a los textos sagrados forma parte de nuestro patrimonio cultural latinoamericano y para reflexionar sobre eso, trataré más adelante, el tema de lo real maravilloso como una literatura propia, autóctona. Por lo que no me detendré en las cuestiones de la lectura moderna y posmoderna de los textos. No estoy leyendo como francés o alemán, leo la Biblia como latinoamericano.

Claro que es un problema cuando entiendo, por las restricciones del sistema social en donde convivo, que la Biblia tiene una autoridad divina que me dice lo que debo hacer o, que, si no lo hace, expresa, no las vivencias de otros seres humanos, sino los deseos de una Alteridad que no se perturba por mis emociones. Pero, en realidad, la cuestión de fondo es que la Biblia no me instruye, sino que forma parte de mi mundo, de mi cultura y como tal, es constitutiva de las conversaciones que me constituyen. A la vez entiendo que existen restricciones del sistema social académico que me exige explicar un significado cierto de los textos bíblicos que estudio. Pero de igual forma esa autoridad no es superior a la de mi tradición cultural amplia y particular por lo que conversaré con la academia en tanto se den las condiciones de mutuo respeto.

La teoría de la información de Shannon y otros, no es adecuada para dar cuenta de este proceso ya que, como señalaran los Mattelart (Mattelart, Armand y Mattelart, Michelle, 1988 pág. 73) pareciera que a lo que Shannon llama información se refiere a una señal y no a un proceso de interacción entre seres humanos.

Cuando tomé la decisión de asumir la Teoría de Santiago como espacio de conversación con relación a mi oficio lo hice porque esta teoría ofrece una perspectiva compleja del lenguaje humano. **Esa complejidad es que el lenguaje**

coordina las interacciones en coordinaciones conductuales consensuales. El punto de referencia es la vida en el hacerse vida, en el vivirla. Esa es la competencia del lenguaje: **realizar la vida en el acoplamiento estructural humano.** Pero también, encuentro, como lo he dicho en los capítulos anteriores que la circularidad que aprecia tanto Francisco Varela es consistente con la manera de ser del mundo latinoamericano, esta circularidad es su epistemología, su manera de producir conocimiento pertinente.

Al pasar de los datos a los procesos complejos de la vida en la interrelación y la interacción con **Otro**, esos datos no son importantes como parece indicar el estado actual de las cosas, lo que es fundamental es el **Otro** con quien coordino a través de la conversación que sí contiene datos. Un horario de llegada de un vuelo desde Guayaquil, Ecuador, no tiene la menor importancia para mí en la cotidianidad, a menos que allí venga mi hijo a quien no he visto en diez años. El encuentro es lo fundamental, no que los vuelos desde Guayaquil sean cada 24 horas, por ejemplo.

Al cambiar el acento, se cambia el mundo de significaciones, de las emociones que me conforman. De nuevo vuelvo a ser humano. De nuevo asumo mi corporalidad en pleno frente al **Otro**. Implica que ahora estoy inmerso en el caos que se establece al entrelazarme con otra persona. Se me abre un universo distinto al mío porque al ser perturbado por el **Otro**, inicio el proceso de volverme a formar. Me **in-formo**.

Hester señalaba que aun cuando la voluntad dentro de la construcción retórica implica esclarecer lo mejor posible lo que deseo expresar, el azar, el ruido, emergerá como parte de ese proceso de interacciones. Considero que tratamos en la exégesis-hermenéutica con un proceso cognitivo. Este requiere de cada vez mayores instancias de reflexividad, mayor

complejidad, un mejor y más amplio uso del vocabulario, el ritmo, las imágenes, los gestos.

Cada vez que sucede un encuentro, al emerger un nuevo universo, mi cuerpo entero se reorganiza y en ese **re-auto-organizarse**, las redes neuronales cambian. Según creo, la televisión, la música POP y la educación formal tienden a ir en dirección opuesta. Entre más claro el mensaje menos ruido, menos caos, menos desarrollo cognitivo, menos conversación, menos humanidad. Este es el papel de la publicidad: muchas imágenes reducidas en un solo núcleo significativo: el producto. Caso contrario a la sabiduría: un breve proverbio que se reflexiona toda la vida para comprender su contenido. La cuestión aquí es ¿por qué necesitamos conversar menos y tener mejor información? ¿Por qué la información es más importante que la conversación? ¿Por qué la certidumbre es mejor que el caos?

La poesía y la literatura (el arte en general) tienden a potenciar el ruido y el caos y en consecuencia a ampliar las instancias cognitivas. Saber leer o escuchar es aprender a aprender. También lo es cuando un ensayista o un filósofo (en esto recuerdo a Raúl Fornet) en lugar de conceptos (entiéndase definiciones) crea concepciones, es decir, pare universos en el discurso.

El encuentro, no la información es lo que genera caos. Esta es la forma como se **re-auto-organiza** el sistema social. La biofísica, como señalara Prigogine en las estructuras disipativas permite la emergencia de la multiplicidad de formas de vida, en la biodiversidad se reduce la entropía. La riqueza de los encuentros en el conversar y la legitimidad del **Otro** en el lenguaje promueven la capacidad humana de reflexión y transformación congruente. El caos en la construcción de los procesos conversacionales lleva a valorar y legitimar la riqueza de la diversidad, crea un tejido social más fuerte, y un tipo de

conocimiento más íntegro e íntegral. Pero el camino tomado por el auge de los medios y las tecnologías de la comunicación y la información parecen llevar otra dirección, a la que Wuellner llama, apropiándose de las palabras de William Blake, “La idolatría del sentido único” (Wuellner, 2004 pág. 26).

Para este autor el poder de la comunicación humana está en peligro por dos extremos de la globalización, **uno**, la tendencia al crecimiento elitista de la riqueza comercial y su contraparte, el crecimiento epidémico de la pobreza en la relación de ambos con la globalización de las tecnologías a costas de la condición humana y su diversidad, **dos**, la pérdida en la riqueza del hablar humano a cambio de lo económico, informacional, eficiencia científica o el entretenimiento y el consumismo mediático. Comprende que lo sublime (o la espiritualidad) podría alimentar un balance global o armonía entre las polaridades y las diversidades en la solidaridad, la justicia y la libertad (Wuellner, 2004 pág. 26).

Hay una alarmante expansión de insensibilidad hacia valores que son distintivos e indispensablemente humanos, especialmente en los usos del lenguaje y del discurso. Lo que se ha perdido de vista (sonar, tocar, probar) es un cierto componente espiritual que aquí es equiparado con lo sublime. Lo que enfrentamos no es posible recobrarlo simplemente por el renacimiento de viejas tradiciones o por reformas, renacimiento, o resurrección de ortodoxias o fundamentalismos. Eso va no solo por lo sublime sino también por las convenciones retóricas. La crisis es magnificada y acelerada por el aire y la atmósfera cultural, institucional y tecnológica en la cual vivimos y trabajamos... Pero la crisis que enfrentamos es la pérdida o eclipse de cualquier estado de alerta de lo sublime o de lo espiritual que está en el núcleo de todo lo que es supremamente e inalienablemente humano. No podemos ser solo o meramente humanos, no podemos cortar alguno

o todos los “adornos” de lo sublime o espiritual. Si triunfamos en el ser y hacer eso, seríamos robots, listos, ingeniosos, eficientes, etc., cuerpos sin alma y sin espíritu. (Wuellner, 2004 pág. 28)

Esa crisis no es otra cosa que la idolatría del sentido único en tanto sentido dado en la secularización del mundo contemporáneo que se ha vuelto hacia adentro de sí mismo y olvida las dimensiones del tejido humano y cósmico que es propio del lenguaje de lo sublime. Mi punto, entonces, es que la exégesis-hermenéutica trata con la potencialidad del lenguaje como constructor de conciencia y solidaridad humana en la reflexividad. Solidaridad y conciencia que abarcan la totalidad de la vida en su integralidad. Al leer un texto busco, primero que todo, el encuentro entre alteridades, luego, provocar la reflexión, no la explicación, ampliar la riqueza contextual, no especificar la relación causa-efecto, generar más lenguaje, no explicar el lenguaje.

La preocupación de Wuellner, aquello que le alarma en el actual contexto sociocultural, lo indica en los siguientes puntos (Wuellner, 2004 págs. 32-34):

- a. La pérdida de sentimientos en el hablar. Las palabras llegan a ser meros signos que significan contenidos o significados pero que no en-corporalizan la completud de la vida.
- b. El sobre desarrollo del intelecto o lo racional en el pensamiento analítico. La tendencia a la abstracción y el utilitarismo o las restricciones ideológicas en el uso del lenguaje que agudiza la separación entre el pensamiento y el hablar, así como del pensar y la imaginación.

- c. La decadencia en los padres occidentales de la conversación directa con sus hijos, apenas unos diez minutos al día, dándole mayor tiempo a la participación pasiva en la industria del entretenimiento con las implicaciones que esto conlleva: la creación de una ilusión de intimidad, o la erosión o quizá el eclipse de la amplitud de la conciencia humana.
- d. La orientación de las religiones a la ortodoxia que deja a las personas que disienten como desertoras creando mayor fragmentación y conflicto.

Estas preocupaciones son congruentes con lo que señalé sobre la situación cultural de Costa Rica y la importancia de los CSC como espacios de regeneración del tejido social. Entiendo que lo humano como existencia en el lenguaje se orienta hacia la constitución de espacios de conversación que generen relaciones de confianza. El volver a conversar supone un espacio de encuentros en donde la riqueza del compartir mundos es equivalente a la constitución de una mayor complejidad en el lenguajear y por lo tanto a una enorme ganancia en la calidad de vida humana.

Es en este contexto que **encuentro necesario recuperar la lectura de la Biblia como texto y en este como encuentro y conversación**. Esto no quiere decir que me brinque el conocimiento exegético recibido o logrado de y por la academia, sino que tal conocimiento, como proceso propio del lenguaje humano será enriquecido por la recursividad de las conversaciones de antaño o del presente. Esta recursividad es lo propio de la tarea de aumentar la complejidad en el proceso conversacional de la lectura bíblica y su valor en el presente, nuestro presente latinoamericano que no es el mismo presente que para Europa o Estados Unidos. En otras palabras, el caos, es lo

que se busca generar no eliminar. Para lograr este objetivo la Biblia será tratada como obra de arte, como texto.

La noción de que el texto bíblico sea artístico, es decir, literatura/poesía, es asumida por Yvonne Sherwood de Harold Fisch quien entiende que literatura es algo ingenioso, clásico, coherente, perfectamente formado (Sherwood, 2002 pág. 53). Los evangelios, los Hechos de los apóstoles y el Apocalipsis son ejemplos, en el Segundo Testamento, de esa capacidad artística que logra expresar las amplias dimensiones de la oralidad. Tales narrativas responden a la capacidad literaria de cada uno de sus autores. Pero también hay que recordar los estudios de Luis Alonso Schökel y de Robert Alter sobre la poética hebrea (Alonso-Schökel, 1987)(Alter, 1985).

El texto bíblico es arte no porque haya sido escrito con este fin (comercial actual), eso está claro, sino porque logra articular, en un ejercicio del lenguaje de alto nivel, el mundo interior que es incomunicable (dice lo que no se puede decir), mostrando textura, construcción de tramas y destreza expresiva, creando un campo mimético para ser revivido en la lectura/escucha.

Recordemos que en las culturas orales el ejercicio del habla (narraciones o discursos) no pretende ser objetivo, sino que se da en un proceso de creación en donde la emoción y la integridad del cosmos quedan plasmadas sin controles discursivos estrictos. El texto (escrito o hablado) es un tema para ser conversado y pretende lograr un efecto emocional y, por ende, genera interacciones en y con los auditorios, busca crear encuentros. Si su riqueza expresa su fuerza de movilización de otros seres humanos, tiene así un papel pedagógico y formativo, político y social. **Esta vivo entre seres vivos.**

¿Qué es un texto?

Lo primero que puedo decir como síntesis de lo que he conversado hasta aquí, es que un texto es un tejido. Este tejido está constituido por el lenguaje en una conversación general o particular entre personas que comparten **LAC** y que pueden interactuar dentro del tejido social del cual son miembros o miembras. Pero tal tejido, en un escrito, es solo una parte de la conversación, falta el resto que será necesariamente mayor al tejido textual mismo. Se trata de otro tejido que es el tejido sociocultural.

Al tratar un trozo de papel con garabatos del siglo primero proveniente del Mediterráneo es necesario tener la conciencia de que tratamos con maneras de existencia en la convivencia en el lenguaje. No son garabatos que tienen un significado en sí mismos, sino que forman parte del tejido social. **El texto no es información sino densidad humana.** Será información en tanto lo tratemos como un objeto del cual presuponemos existe una intencionalidad de comunicar algo. El texto es parte de una conversación que bien ha dicho Hester generará redundancia en el proceso mismo del conversar. El texto es conversación en la densidad de su sistema social y esto se aporta no por el texto mismo sino por la capacidad de construir modelos de ese sistema social. No se puede uno acercar a un texto bíblico para que este le diga algo como si se pudiese abstraer del útero cultural que lo parió. Los garabatos en el papel dirán, entonces, lo que uno ya sabe y que forma parte del sistema social al que uno, lector actual, pertenece.

El Padre de Lucas 15.11ss corre a abrazar a su hijo menor que ha regresado ¿por qué lo hace? La pregunta implica suplir el contexto, la densidad de significaciones culturales y

sociales en donde tal acción genera un proceso de convivencia. Para explorar la significación, obsérvese que no digo significado, significación marca una potencialidad que solo es posible recuperar dentro de una densidad contextual requerida de previo. Lo que sucede me parece se puede ilustrar con la siguiente imagen: entramos a un lugar tenue en donde un grupo de personas se estremece, se retuerce, se toca, hace muecas, etc., ¿qué significa eso? Si ponemos música en la escena será una discoteca en donde la gente se reunió a bailar, todos esos movimientos corporales forman parte de un baile. Si ponemos gas en lugar de música será una cámara de torturas y la gente está muriendo.

Para leer un texto del Segundo Testamento identificamos que la manera de conversar en él está constituida por la retórica la cual, como ya he señalado, es una forma de persuasión, de intercambio de energías en la conversación, de emociones que interactúan. La estructura retórica, la forma en que la conversación se transforma en interacciones significativas forma parte de un contexto, un escenario en donde se puede observar la acción descrita en un mundo congruente y denso.

Si me preocupo en construir el escenario más plausible para poner en escena una narración podré identificar aquello que es significativo en el proceso de las acciones, en su ritmo, en su tono, en su mundo. Esto es escuchar la voz del otro, asumirlo como alteridad aun y cuando sea textual. “La significación de hecho está enraizada en la inculturación, la socialización, las interrelaciones y las interacciones de la gente... Ella no construye realidad, ni siquiera socialmente. En cambio, ella interpreta todas sus experiencias por medio de concepciones socialmente compartidas. Estas concepciones compartidas y las conductas consecuentes sobre ellas constituyen lo que llamo ‘sistema social’” (Malina, 2008 pág. 6). “Los textos realmente no dicen nada, ni siquiera tienen la intención

de decir nada. Solo las personas dicen y tienen intención de decir” (Malina, 2008 pág. 6)

Entonces la construcción de modelos para interactuar con las personas que gestaron un texto es un acto de respeto a la alteridad, en este caso, más importante porque en un texto, la persona que dice ya no es accesible a ser repreguntada por lo que dice y es, este ensayo de reconstrucción, lo que permite volverla a la vida. De otro modo lo que diga será mi decir, el decir etnocentrado de quien lee.

Recuerden que yo uso el concepto **LAC** porque he procurado vincular cultura y sistema social desde el punto de vista de las interacciones humanas en el acoplamiento estructural. Este tipo de concentración implica también el medio. Un sistema social surge en interacción con un medio con el que establece relaciones de congruencia. En el ejemplo que di en el apartado anterior, en donde el desarrollo urbano ha rasgado fuertemente el tejido social hasta constituirnos en extraños para nuestros vecinos, los **LAC** tienen que ver con las acciones que son recurrentes en el tiempo en donde se potencia el aislamiento, el individualismo, y la desconfianza.

Esto incluye aspectos de la tradición, es decir, cómo nos hemos adaptado a este medio urbano desde nuestras tradicionales fundamentales como costarricenses ¿será que una persona urbana de San José es igual a una persona urbana de New York? Creo que no. Creo que una persona de San José lidiará con una tradición que le ha formado para vivir en compañía y con una menor necesidad de privacidad que una persona urbana de New York. Probablemente para una persona de New York su tradición le habrá enseñado a valorar más positivamente este tipo de aislamiento y habrá creado, en el tiempo, formas de encuentro adecuadas a este eje individualista. Para nosotros como costarricenses, la cuestión es más difícil ya que hasta hace muy poco habitábamos en espacios

de baja privacidad y poca individualidad, por ende, el aislamiento tendrá repercusiones más fuertes.

A la vez, una persona urbana de San José y una de New York pueden compartir unos **LAC** basados en los medios masivos: tv, música, internet. Eso permitiría crear una cierta cercanía que les acercaría más que a una persona urbana de San José con una persona rural costarricense de Talamanca. Los **LAC** constituyen entramados de significación multinivel que permiten una gran flexibilidad a la hora de vincularse con distintos grupos. En donde lo distinto no se refiere al espacio, sino al acceso.

Esto ha sido posible por el desarrollo de las TIC y a la globalización en su dimensión restrictiva de una comunicación fluida cara-a-cara para facilitar el avance del mercado (Wuellner, 2004). No obstante, ahí siguen las culturas ancestrales y las de última generación compartiendo la vida en la pantalla (García Canclini, 2006). Así que determinar lo que una cultura es hoy queda en un alto grado de lo difuso. Prefiero pensar así: **qué acciones son recurrentes en este momento en que vivo entre las personas con las que convivo, qué hacemos individual o colectivamente que sentimos como algo importante para nosotros y nosotras, luego, qué decimos sobre eso, qué nos gusta y que nos disgusta, cómo lo verbalizamos o lo ritualizamos, cuáles son los momentos más importantes (¿existen prioridades de tiempos?) en donde realizar acciones que son significativas individual o colectivamente, por qué hacemos lo que hacemos.**

La realidad es que muchas horas al día las personas costarricenses pasamos frente a una pantalla, sea de computadora, de televisión o de teléfono y en ninguno de los tres casos, lo que allí sucede, puede denominarse algo nuestro. El trabajo no es nuestro, lo hacemos para alguien, pocas personas costarricenses disfrutan de su trabajo, pocas se realizan en este; pero

también lo que se ofrece en la tv es rarísimamente nuestro, es usualmente mexicano, venezolano, colombiano o estadounidense. Pero estos lugares geográficamente distantes están integrados en el espacio de mercado del entretenimiento. Si nuestra mayor inversión de tiempo en las relaciones se da en estos espacios ¿qué queda de nuestra tradición? Sin embargo, pienso que esta tradición nos hace convivir de manera distinta con estos espacios, es una forma particular de convivencia frente a la pantalla. No creo que la afirmación de que todas las culturas particulares asumirán la cultura globalizada de la misma manera sea una afirmación sostenible. Si se puede sostener que ahora existen **LAC** transnacionales que dan al mundo una suerte de experiencia común, pero eso es diferente a concluir que ese modelo globalizado será comprendido y vivido igual por todas las culturas. Las culturas guardan más sabiduría de la que estamos dispuestos a reconocerles.

En el caso de la experiencia religiosa cristiana dominante en América Latina en donde la Biblia tiene un papel importante todavía, uno se pregunta por el cómo esa sabiduría está articulada a los textos bíblicos ya que gran parte de la experiencia religiosa y de la “lectura” bíblica se da a través de los medios o de las megaiglesias. No solo habitamos un mundo globalizado, sino que hemos dejado de conversar y de leer y esto afecta nuestra capacidad de leer la Biblia. Surge así la pregunta por nuestra identidad religiosa tradicional y el impacto de los medios en ese sentido, por ende, ¿Quiénes somos? El tema de la identidad es un acertijo que tendré que retomar más adelante.

Dos problemas deben ser considerados en este momento. **El primero es que vivimos en un mundo dominado por la escritura en donde la oralidad no es considerada como un medio fehaciente de lo real.** Habría que agregar ya los mass media como una nueva forma cultural globalizada que

restringe a propósito la reflexión en el lenguaje debido al costo del tiempo y la reducción del ruido. Entonces, las investigaciones formales, en teología difícilmente aportarán testimonios de personas concretas como elementos significativos para la comprensión de un problema exegético.

Cuando se quiere valorar un problema académicamente se recurre a textos que están mediados por sistemas de control académico. Es decir, se recurre a un corpus que está marcado por la autoridad en el campo. Lo oral es secundario o inútil. El testimonio, por ejemplo, es un objeto de estudio, no un aporte valioso en primera persona que conforma un espacio de conversación académica sobre un tema. El testimonio es la materia bruta, su significado, el trabajo del especialista. Esto implica que la oralidad que aún convive en nuestro mundo de acá abajo es invisibilizada.

El otro problema, tiene que ver con que la historia de la humanidad hasta este momento ha sido en su mayoría oral. En particular, en el siglo primero en el Mediterráneo, la forma dominante de comunicación era oral (Dewey, 1995). La gente conversaba y en ese conversar la gente existía y actuaba. La palabra dicha es legítima porque no hay otra manera generalizada de entrelazarse.

Schumann ha mostrado que la alfabetización ha modificado en poco más de un siglo la manera en que entendemos las conversaciones y el valor que les damos sin considerar que la mayor parte de la historia de la humanidad ha sido formada en ellas no en formas escritas, o en gramáticas (Schumann, 2007).

Oír un relato es diferente de leerlo. En el oír la sincronía es muy fuerte, lector y escuchas participan de un sentimiento común en un espacio cara-a-cara. Lo que lo que viene después de la escucha es la pregunta, o la inquietud, o simplemente el disfrute posterior a la escucha, es decir, lo que sigue en una

conversación, que no se abre con el relato y no se cierra con este, sino que era conversación y de nuevo es conversación. En las conversaciones las personas participantes asumen el relato como parte de una conversación con la libertad que el contexto en donde leen permite.

Un texto, en rasgos generales en nuestra cultura, es primero que todo un objeto: un papel, un libro. Este, usualmente tiene límites físicos y como tal puede ser tratado “objetivamente”. Si el texto es escuchado en un contexto donde prima la oralidad, este se asume como parte de la conversación y se continúa con ella. Si este es escuchado o leído en una cultura alfabetizada, el texto puede ser vuelto a leer y analizado para encontrar su significado. En ambos casos la dimensión del contexto humano es fundamental. El texto no dice nada, el ser humano dice y dice en procesos de interacción.

En la conversación el significado de un texto se asume de la escucha, se juega con este en los juegos propios de la conversación que se realiza inmersa en un contexto. El texto no es objetivo, no es un objeto, es parte del conversar. Eso implica que, si leemos desde las oralidades actuales en América Latina, como sucede en talleres de lectura popular de la Biblia, las personas que escuchan y participan lo hacen, sobre todo, desde los **LAC** del sistema social en que conviven, dicho de otro modo, desde el autoritarismo de la Biblia. Así que debo separar entre las culturas orales de hace 2000 años y las actuales, cada cual tiene sus propios **LAC**. Pero también comparten algunas características básicas: la escucha y la energía compartida dentro de un proceso de conversación significativa.

En las culturas orales existe una experiencia amplia de escucha y atención distintas a las culturas alfabetizadas. Eso lo dice todo. Los operadores de interacción son diferentes y no necesariamente compatibles. No lo son porque al hablar entran en el juego del conversar la gestualidad, la tonalidad y

el ritmo, el contexto, el momento, la expectativa, entre otras. Cuando escucho, escucho todo esto, así que se entrelazan todos los sentidos dándole al conversar un hábitat. El cual se pierde en la escritura, aun y cuando se digan las mismas palabras. Las dimensiones del texto se circunscriben a los garabatos que allí se dibujan. Sería interesante crear un código que acompañara tales garabatos y que expresara gestos, por ejemplo: “ira” (//: = fruncir el ceño). No tendríamos que escribir “al llenarse de ira, frunciendo el ceño, dijo...”, sino “al llenarse de ira // dijo...” Pero también, además, existe un contexto compartido de concepciones comunes que usualmente no está explícito en el texto.

Por el momento quiero ejemplificar esta experiencia de **revivir** un texto a través del ejemplo de una persona cuentacuentos. Ella **re-vive** el texto expresando en la gestualidad, la tonalidad, el ritmo, y los movimientos corporales, el hábitat que hace de la narración una alteridad. Este es el arte de hacer de la escritura conversación, de recuperar la textualidad.

La oralidad es un espacio de incertidumbre para uno que ha sido formado en una cultura alfabetizada. No obstante, el texto también tiene esta particularidad. Una vez que sale de las manos de quien lo escribe, su peregrinaje genera tantas posibilidades de lectura que, al ser leído después de mucho tiempo, este ha sido transformado por las múltiples mutaciones de significación que asume en su transcurrir (Hester, 1999). Sin embargo, para una cultura alfabetizada, existe el ejercicio del análisis del texto que permitiría volver a darle un cierto valor objetivo a la lectura. De esto la teología sabe demasiado. Puede decir qué efectivamente quería decir Santo Tomás y qué no quería decir. Pero al aclarar un punto este aclara otros y ensombrece unos nuevos. Al llegar a la conclusión unívoca del sentido de un texto, este, deja de decir algo y muere.

Para que un texto siga vivo se juega con él, se corporaliza, se hace vida frente a uno y se abre su pluralidad contextual. Se vuelve, en un sentido general a retraducirlo a su oralidad originaria, al lenguaje como lenguajeo, la significación como conversación y participación. La implicación es doble, por un lado, la urgencia de construir modelos del sistema social del texto que leemos, por otro, construir modelos de nuestro sistema social desde el cual leemos.

Sucede, sin embargo, que hay una carencia de discusión sobre una teoría del texto en el campo exegetico. Considero importante traer esta discusión a la conversación en este ensayo. Lo hago por una necesidad cultural propia. Los textos para nosotros y nosotras latinoamericanos no son cosas, son nuestra vida, el testimonio, la novela, la nueva trova, los cuentos, son las redes de nuestra identidad, como mostraré en el apartado sobre el **barroco latinoamericano**. Todas estas formas son nuestro ensayo de identidad, nuestro mundo interior y socialmente compartido. Así que un texto no será una cosa, excepto allí donde el etnocentrismo nos obliga a explicar su significado como si este existiera como algo objetivo.

De modo que puedo afirmar con Roland Barthes que la lectura es un juego:

En este texto ideal las redes son múltiples y juegan entre ellas sin que ninguna pueda reinar sobre las demás; este texto no es una estructura de significados, es una galaxia de significantes; no tiene comienzo; es reversible; se accede a él a través de múltiples entradas sin que ninguna de ellas pueda ser declarada con toda seguridad la principal; los códigos que moviliza se perfilan hasta perderse de vista, son indecibles (el sentido no está nunca sometido a un principio de decisión sino al azar); los sistemas de sentido pueden apoderarse de ese texto absolutamente plural, pero su número no se cierra nunca, al tener como medida el infinito del lenguaje. La

interpretación que exige un texto inmediatamente encarado en su plural no tiene nada de liberal: no se trata de conceder algunos sentidos de reconocer magnánimamente a cada uno su parte de verdad; se trata de afirmar, frente a toda in-diferencia, el ser de la pluralidad que no es el de lo verdadero, lo probable o incluso lo posible. (Barthes, 1970 pág. 3)

Tengo que decir, con cierta frustración, que al buscar un estudio sobre la definición de texto en el campo de las Ciencias Bíblicas quedé en el vacío (Soulén, 2001) (Freedman, 1992-1997)(Ausejo, 1981). Es curioso que para unas ciencias que tratan con textos su concepción teórica no necesite de una definición del objeto de estudio, pero, así como falta un estudio del texto o la textualidad en obras del volumen de *The Anchor Bible Dictionary*, también falta un estudio profundo sobre el lenguaje. Sí debo aclarar que para Severino Croatto este punto es crucial como mostraré más adelante (Croatto, 1984). También haré una lectura de Luis Alonso Schökel al respecto (Alonso-Schökel, Luis y Bravo, José María, 1994).

Antes de seguir, considero necesario recordar que para Maturana y Varela la comunicación no es un proceso de transmisión de información de un emisor a un receptor. Se trata de entender la comunicación como coordinación conductual aun y cuando esta sea el ejercicio del placer de compartir una historia, un relato, un cuento. El texto se transforma en dato de acuerdo con el sistema descriptivo que utilizamos para la lectura. La interacción humana se sustenta en la “pegajosidad biológica” y eso, por sí solo, expresa que todo cuanto nos acerca es interacción y que la coordinación no supone necesariamente en todos los casos un acto de planificación, no son negocios, de lo que trata la comunicación, es de cercanía, encuentro, entrelazamiento. Dicho esto, un texto expresará esta dimensión fundamental.

Si bien el texto podría considerarse un artefacto, esto lo sería en cuanto es una producción de arte, dentro de lo cual sigo la línea del texto como expresión de una conversación, como interacción y encuentro. No es un medio, como lo sería un instrumento, una máquina de escribir o una computadora que pudiese, por sí misma, escribir un texto. Es un encuentro y eso es una experiencia humana que se da en el arte de cualquier tipo.

La definición de texto sigue siendo un problema para mí como señalé antes. Worjciesch Gorny dice que un texto “es un producto lineal del habla. Como producto del habla pertenece a la esfera de la comunicación humana que se realiza por medio de signos sonoros, u otros que los sustituyan. Es un producto, en cuando se distingue de una acción; es el resultado de una acción. Es lineal porque sus elementos se ordenan en una secuencia.” (Gorny, 1972 pág. 128) La diferencia según este autor, entre texto y habla es que uno puede ser momentáneo y el otro perdurable (Gorny, 1972 pág. 128), siendo que ambos son diferentes al mismo tiempo tienen cosas en común. Así texto y habla son dos formas de lo que en términos se Maturana sería el lenguajeo.

Este concepto de texto, aunque ayuda a establecer una estructura de este queda siempre en el campo de la formalización en donde se pierde de vista que el habla y el texto son dos formas o una sola de interacción humana. Esto es lo central si uno desea seguir la línea compleja del lenguaje en Maturana y Varela. El lenguajeo sería uno solo en tanto su expresión podría darse de muchas formas.

María Amoretti señala que ha fracasado el intento de la lingüística de definir el texto como un acto puro del lenguaje, ante lo cual se prefiere el concepto de textualidad, el cual incluye aspectos del lenguaje y aspectos de la vida social. De modo que la textualidad sólo puede ser descrita en el contexto

de las relaciones sociales de interacción. Luego, Amoretti retomará a Barthes: “Por tal razón el texto tiene un valor integral (red compleja de relación de factores que se influyen mutuamente) que lo aproxima al concepto de sistema, como lo planteó nítidamente Barthes, al proponer el texto como un campo metodológico regido por una lógica metonímica (asociaciones, contigüidades, etc.) y representado por la metáfora de la red, pues si el texto se amplía es por efecto de una combinatoria, de una sistemática; por eso se dice que está autorregulado y si permite varios sentidos, una pluralidad de sentidos, no permite cualquier sentido.” (Amoretti, 1992 pág. 118)

El pensamiento de Barthes aflora en este momento como un espacio rico en posibilidades para esta conversación. La pregunta por lo que es un texto resulta crucial para un exégeta cuyo trabajo es la comprensión y explicación de textos que se consideran sagrados cuando menos y autoritativos por lo general. Eso supone que están marcados por la restricción conductual. Los sistemas religiosos cristianos son fundamentalmente restrictivos apuntan a lo ético como una moral preestablecida por un ser a-corporal y en donde el cuerpo es el espacio del pecado. No está demás decir que Roland Barthes participó en el juego exegético en varias oportunidades inclusive al lado de Paul Ricoeur (Léon-Dufour, 1976) (Barthes, 1973). Al mismo tiempo se puede observar la influencia de Barthes en el pensamiento y ejercicio exegético de Severino Croatto (Croatto, 1984), no así en Luis Alonso-Schökel.

Me interesa resumir los aspectos fundamentales del trabajo de Barthes *From Work to Text* de 1971 (Barthes, 1977). Roland Barthes inicia este breve ensayo proponiendo la diferenciación entre obra y texto. La primera se refiere a los artefactos, un libro en el estante de una biblioteca, un manual, un panfleto con horarios escolares, y demás.

El Texto, por su parte, es un campo metodológico. La oposición podría recordar (pero en ningún caso reproducir palabra por palabra) la distinción propuesta por Lacan: la “realidad” se muestra, lo “real” se demuestra; al igual que la obra se ve (en las librerías, en los ficheros, en los programas de examen), el texto se demuestra, se habla según ciertas reglas (o contra ciertas reglas); la obra se sostiene en la mano, el texto se sostiene en el lenguaje: sólo existe tomado en un discurso (o mejor: es Texto por lo mismo que él lo sabe); el Texto no es la descomposición de la obra; la obra es la cola imaginaria del Texto. O, todavía más: *El Texto sólo se experimenta en un trabajo, una producción*. Se deduce de ello que el Texto no puede pararse (por ejemplo, en un estante de biblioteca); su movimiento constitutivo es la travesía (puede especialmente atravesar la obra, varias obras).” (Barthes, 1977)

Así, el texto queda libre de cualquier objetivación y de los procesos que describen su significado como si este fuere algo contenido, predispuesto para la consecución de su significado a través del análisis. La posición de Barthes me parece más cercana al concepto de conversación que he subrayado hasta el momento.

El texto es aquello que va al límite de la enunciación en cuanto racionalidad y legibilidad, este es subversivo a las clasificaciones que tratan de atraparlo y que se esfuerzan por jerarquizar sus formas, aunque tiene aspectos que permiten determinar ciertos límites, estos no permiten una organización precisa del texto, porque el texto no es una obra sino que la traspasa, por lo que un texto es paradójico y subversivo ya que se ubica más allá de los límites de los sistemas sociales en donde se da la enunciación y se establece su legitimidad.

El texto es infinito en el sentido de un calendario perpetuo y donde solo cabe el juego a través de traslajos, variaciones, desconexiones:

la lógica que regula el Texto no es comprensiva (definir “lo que quiere decir” la obra), sino metonímica; el trabajo de las asociaciones, de las contigüidades, de las acumulaciones, coincide con una liberación de la energía simbólica (si le faltara, el hombre moriría); la obra (en el mejor de los casos) es *mediocrementemente* simbólica (su simbólica se detiene bruscamente; es decir, se para); el Texto es *radicalmente* simbólico: una *obra cuya naturaleza íntegramente simbólica se concibe, percibe y recibe, es un texto*. El Texto, de esta forma, es restituido al lenguaje: como él, está estructurado, pero descentrado, sin clausura (notemos, para responder a la despectiva sospecha de “moda”, bajo la que se pone algunas veces al estructuralismo, que el privilegio epistemológico reconocido actualmente al lenguaje se apega precisamente al hecho de que en él hemos descubierto una idea paradójica de la estructura: un sistema sin fin ni centro). (Barthes, 1977)

La desobjetivación del texto expresa su dinámica dentro de la intertextualidad en donde los seres humanos se encuentran y recrean en el juego como una suerte de metamorfosis de lo real. Para Barthes los códigos que estructuran un texto no devienen a través de jerarquías sino de entretejidos. De modo que el sentido único solo es concebible dentro de la obra no del texto. Lo plural es constitutivo de ese entretejido de los códigos. Así que la interpretación es la tarea que se realiza sobre la obra ya que existe una teología monista que determina como un mal la pluralidad. Por eso el sentido se busca como el bien máspreciado: qué es lo que el texto dice en verdad. Pero al ser parte del entretejido de textos que se abrazan al lenguaje como un todo y no a la obra particular, ese sentido es plural y complejo, se esparce en el entramado de los textos:

la metáfora del Texto es la de la *red*; si el Texto se amplía, es por efecto de una combinatoria, de una sistemática (imagen cercana, por otra parte, a los puntos de vista de la biología

actual sobre el ser vivo); ningún “respeto” vital se debe, pues, al Texto: puede ser *roto* (por otra parte, es lo que hacía la Edad Media con dos textos, sin embargo, autoritarios: la Sagrada Escritura y Aristóteles; el Texto puede leerse sin la garantía de su padre, la restitución del intertexto elimina, paradójicamente, la herencia. No significa que el autor no pueda “regresar” al Texto, a su texto; pero, en este caso, lo hace, por así decirlo, a título de invitado... (Barthes, 1977)

Esto es a lo que Barthes llama la muerte del autor y lo es porque un texto no está encerrado en la obra, sino que la traspasa, se expande a través de la red de la intertextualidad que solo se realiza en el lenguaje no en la interpretación de un objeto. De ahí que lo fundamental es el juego, participar en él, mimetizarlo:

El Texto (aunque fuera solamente por su frecuente “ilegibilidad”) decanta a la obra de su consumo y la recoge como juego, trabajo, producción, práctica. Ello quiere decir que el Texto exige el intento de abolir (o, al menos, disminuir) la distancia entre la escritura y la lectura, no intensificando la proyección del lector hacia el interior de la obra, sino ligando a ambos en una misma práctica significativa... De hecho, *leer*, en lugar de *consumir*, no significa *jugar* con el texto. “Jugar” debe ser tomado aquí en toda la polisemia del vocablo: el texto mismo *juega* como una puerta, como un aparato en el que existe el “juego”); y el lector juega, a su vez, dos veces: *juega al* Texto (sentido lúdico), busca una práctica que lo re-produzca; pero para que esta práctica no se reduzca a una *mimesis* pasiva, interior (precisamente es el Texto quien se resiste a esta reducción), *juega el* texto; no hay que olvidar que “jugar” es también un término musical; la historia de la música (como práctica, no como “arte”) es, por otra parte, bastante paralela a la del Texto... El Texto es, más o menos,

una partitura de esta nueva clase: solicita del lector una colaboración práctica... (Barthes, 1977)

El texto me permitiría participar de él. Lo hago mío en el sentido de producirlo de nuevo en el momento de leerlo. En la lectura se da un momento de placer en la unión de ambos. En consecuencia, una teoría del texto supondría la coincidencia con la capacidad de escribir textos, de reescribir aquellos que ya han sido escritos y a los que se me ha enseñado a valorar como imposibles de reproducir. Esta condición de irreproducibilidad es lo tocante a la obra. El texto sigue su camino y se entrelaza al mío en la conversación.

Así Barthes ofrece una teoría del texto no como metalenguaje que permite el juicio sobre la obra en la lectura, sino que quien desee leer un texto se asume a sí mismo como alteridad del texto en el espacio social del lenguaje. Para este autor lo que constituiría una teoría del texto es la práctica de la escritura. Al re-escribir un texto asumo la responsabilidad de darle densidad humana a ese texto, no es un acto subjetivo sin más, sino un acto intersubjetivo, un acto de respeto y lealtad al lenguaje que me conforma y al lenguaje que conforma el texto. Por eso pienso que Barthes tiene razón al usar el concepto de juego para la lectura, pero también comprendo que ese juego no es posible sin la construcción de la densidad humana, el sistema social en donde se produjo ese texto. Será necesario, para que el encuentro sea posible, reconstruir aquel mundo que le formó y reconstruir también el mío.

En términos de la exégesis bíblica, la tarea requiere de un esfuerzo de reescritura de los textos. Reescritura que necesita adolecer de un metalenguaje. Katherine Hayles, pensando con Barthes, señala que, para la ciencia, el lenguaje es un instrumento mientras que, para la literatura, el lenguaje es lo que ella es. Barthes, según indica Hayles, pretende lograr que

el objetivo del estructuralismo sea la subversión misma del lenguaje científico. De modo que el lenguaje sea liberado, en la obra científica, de su condición de esclavo.

La ciencia misma es lenguaje y, por lo tanto, aquello que diga sobre algo será dicho dentro del lenguaje mismo, aun como metalenguaje. Señala Hayles que el comprender cómo los lenguajes científicos están implicados en los conceptos que transmiten sigue siendo uno de los problemas más importantes de la literatura y de la ciencia. “Es decir, que actualmente la ciencia se enfrenta con su literariedad.” (Hayles, 1998 págs. 56-57):

El teorema de Gödel probaba que siempre es posible idear un sistema de codificación (para sistemas formales lo suficientemente complicados como para permitir que se haga aritmética en ellos) que permita eliminar la distancia entre enunciado y metaenunciado. El resultado de esta fusión de un metalenguaje con un lenguaje objeto constituye una indecidibilidad intrínseca que frustra todo intento de cierre formal. Si tomáramos el teorema mismo de Gödel como una metáfora de las metáforas autorreflexivas, ello indicaría que en este momento surge una indecidibilidad intrínseca que no puede ser resuelta dentro del sistema mismo. Es por eso por lo que las metáforas autorreflexivas funcionan frecuentemente como encrucijadas o coyunturas, porque la indecidibilidad abre vías que conducen a nuevos rumbos. (Hayles, 1998 pág. 57)

Si uno se aferra a la verdad de un sistema descriptivo formalístico tendrá que asumir que este está constituido por axiomas que solo podrán ser superados por la creación de un nuevo metalenguaje, es decir, un nuevo sistema descriptivo que permita incluir lo que no puede ser descrito por el sistema de formalización que empleo. Una vez que tenga ese nuevo

metalenguaje tendré, en algún momento, que volver a crear otro metalenguaje para describir lo que no puedo describir con este y así recursivamente. De un modo u otro abro un ciclo recursivo infinito.

Lo fascinante es que si yo establezco el sentido de un texto bíblico con un alto grado de certidumbre lo mato. Le dejo allí tendido con sus entrañas expuestas y este, al morir, deja de formar parte de una alteridad y se transforma en canon, en las conversaciones fijadas como correctas dentro de un sistema social, llámese este académico o eclesiástico. De lo que se trata es de lo inverso, asumir como a priori la alteridad del texto y jugar con él y dejar que él juegue conmigo. Así entiendo el fondo del planteamiento de Barthes.

Entonces, al considerar el ruido como encuentro con la alteridad, el proceso siguiente es crear las condiciones para seguir la conversación que no se agotará nunca, en tanto la convivencia persista como respeto mutuo y disfrute. Dirá Barthes: “El texto que usted escribe debe probarme que me desea. Esta prueba existe: es la escritura. La escritura es esto, la ciencia de los goces del lenguaje, su kamasutra (de esta ciencia no hay más que un tratado: la escritura misma)”. (Barthes, 1974 pág. 12)

Con estas ideas en mano puedo continuar el trabajo propuesto. Cabe destacar que R. Barthes apunta aspectos convergentes con la perspectiva de Maturana y Varela, especialmente en cuanto al juego como espacio de interrelación humana y al entretejido de textos que solo pueden ser abrazados o acogidos en el lenguaje. Al mismo tiempo evita crear un metalenguaje para describir los textos por las razones que acabo de indicar.

Otro aspecto fundamental es la concepción de **mimesis** desde el punto de vista musical que es abarcante y creativa, no se reproduce una partitura, sino que se recrea, en esto consiste la **mimesis** dentro del campo de la retórica: **el relato vuelve**

a la vida al ser leído, pero vuelve a la vida en un juego que es creativo, no se ocupa de la representación exacta de lo dicho, sino que al leer lo dicho se expresa en un diálogo, en una conversación que está viva y que tiene, por lo tanto, la cualidad de hacer vivir a quienes participan en el entramado de conversaciones en donde el texto es re-vivido (Barthes, 1977). Aunque Barthes no piensa en esos términos, su posición sobre la interacción entre lector y texto supone el proceso de **enactuar los mundos** posibles propios de un encuentro en la interacción humana, esto es lo que entiendo por su concepto de intertextualidad.

Entonces, la idea básica es que el texto es un tejido entramado, entretejido entre otros tejidos que existen en el lenguaje. El texto no es artefacto, objeto, sino continuidad humana de la interacción. Al mismo tiempo ofrece Barthes la metáfora de fondo que también subsiste en este ensayo: **la red**. La red no es una cuestión material sino un espacio interaccional, un espacio de encuentros y cooperación en la acción.

El concepto tejido o red tiene hoy una importante significación dentro de las ciencias de la complejidad, así como la sociología y la economía social y ecológica, al mismo tiempo remite a red o redes que es una metáfora de la forma en que las sociedades se van entrelazando a través de la tecnología (digo esto afirmando también la crítica que hace Wuellner sobre las sociedades tecnificadas actuales).

Debo confesar que mi interés es ambicioso al asumir la metáfora del texto como un sistema lejos del equilibrio en el sentido en que Prigogine describe estos sistemas. Con Roland Barthes se puede poner una piedra bastante sólida ya que el azar y el juego suponen caos y por lo tanto **re-auto-organización**.

Al proponer esa descripción de lo que es un texto, puedo incorporar la tesis de Hayles sobre la complejidad de la poesía y de Wuellner sobre la idolatría del sentido único. Estoy sobre

un mismo suelo con ellos. Este suelo es el que señala que **la formalización no solo no es suficiente para describir el significado de un texto, sino que, además, esta apunta a una suerte de restricción de la legitimidad de las culturas.** El proceso de leer desde el conversar y del conversar como dejar la voz del otro resonando en uno, expresa una posición propicia para el diálogo intercultural.

En otras palabras, la discusión de la textualidad desde la teología latinoamericana de la liberación es la continuidad con la tradición anti idolátrica como función de la teología. Si no hay sentido único, si dejo de buscar el origen último de todo sentido encontraré un mundo que es pluralidad de significaciones: **caos.**

La clave de mi punto de vista está en la concepción de encuentro. En esta la modelación de escenarios entre el presente y el pasado es fundamental. Si bien para Barthes esto de los modelos de escenarios no es una necesidad teórica ya que de algún modo el texto, aunque sustentando en el lenguaje, no levanta sobre sí al autor que lo produce, no quita la importancia de comprender la cualidad humana social de lo textual. En mi caso puedo asumir la idea de juego en Barthes referido a la textualidad junto con la perspectiva de Malina sobre el modelo de los escenarios (esto lo trataré más adelante) ya que la epistemología de la Hermenéutica Bíblica Latinoamericana no requiere de una estricta coincidencia de horizontes para producir conocimiento. Esto es algo nuestro, la simbiosis, es una manera de conocer a través de la incorporación de disyunciones teóricas, es una cualidad epistemológica nuestra.

Texto y retórica: caos y complejidad

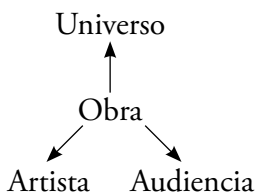
Mi trabajo exegético me urge a recuperar, entonces, la forma de lenguajar de la antigüedad del Mediterráneo del siglo primero. Es decir, mostrar la importancia de la retórica como modo cultural de interacción en el lenguaje. Del estudio de la retórica en la Biblia ha sido el trabajo del criticismo retórico y a este le dedicaré los siguientes párrafos.

Los principios del criticismo retórico son explicados por la especialista estadounidense Phillis Tribble en su libro *Rhetorical Criticism. Context, Method, and the Book of Jonah* (Tribble, 1994). Ella dice “en la antigua Grecia un profesor o una persona que habla en público conocido como “retor” enseñaba un tema llamado “retórica”. Significa el arte del discurso que en un tiempo llegó a ser un complejo sistema de comunicación” (Tribble, 1994 pág. 5). Continúa:

De los griegos la retórica pasó a los romanos. La figura principal, Cicerón (106-43 A.E.C.), registró la historia del tema e hizo su propia contribución sustancial. De hecho, su *De Incentione* se convirtió en la autoridad principal durante más de un milenio. *De Oratote*, su obra magna, mantuvo una visión triunfal de la retórica como “arte de las artes”. Organizó y unificó al mundo, uniendo forma y contenido, teoría y práctica, pensamiento y expresión verbal, ética y estilo. Esta postura recuerda la perspectiva de Isócrates y presagia la obra del orador y maestro Quintiliano (40-95 E.C). Aunque este último se alejó de Cícero al postular una relación en vez de unidad entre palabras y pensamientos, compartió la visión de la retórica como un todo comprensivo. Incluida la ética y la elocuencia. Describiendo la retórica como la disciplina del

buen hablar (*bene dicendi scientia*), Quintiliano enfatizó el poder persuasivo y moral de la palabra pública. Su *Institutio Oratoria* concibió el tema como el centro de un sistema educacional completo (Triple, 1994, pág 7).

Recuperemos varios aspectos significativos. Uno es que en la retórica se da un sistema complejo de conversaciones. Esto es importante porque un texto es fundamentalmente una densidad de significaciones y no un sentido. El texto se construye como parte de un amplio proceso formativo que es propio del lenguaje. Otro aspecto es la concepción de la unidad entre palabra, pensamiento y dicción, que luego fue reelaborado por Cicerón quien en lugar de la unidad establece el acento en las relaciones entre palabras y pensamientos. De este modo se articula el discurso como complejidad pues las palabras estáticas como son, clausuradas en una obra, quedan abiertas por el pensamiento, es decir, por la carga de significación que emerge de la estructura del discurso. El tercer aspecto tiene que ver con la convicción de que el discurso público tiene un poder persuasivo y moral, y si entendemos bien este principio, podemos captar fácilmente que se está hablando de una intencionalidad formativa como núcleo generador del discurso, el discurso es poder, es decir, energía que transforma o controla. Tal es el sentido de comprender la retórica como eje fundamental del proceso formativo. En este sentido es claro el esquema que aporta M. H. Abrams (Trible, 1994 pág. 10) por la visión de totalidad del cosmos que expresa. El texto es el centro de una serie compleja de conexiones:



Según Tribble, existen cuatro teorías acerca de la naturaleza de la literatura: mimética, pragmática, expresiva y objetiva. En el primer caso, **mimética** hace referencia a la capacidad del artista por imitar el universo. Esta, indica Tribble, “se concentra en el universo, un término comprensivo que se refiere a las cosas que existen: gente, ideas, imágenes, materiales o acciones. Evalúa la literatura porque también imita, representa o copia el mundo externo.” (Tribble, 1994 pág. 11)

Las teorías **pragmáticas** ofrecen un cambio de acento y fue Sir Philip Sidney (1554-86) quien puso atención en esta segunda orientación en contra de la propuesta de Aristóteles que indicaba que la poesía es un arte de imitación: él cambió de énfasis de la representación al efecto “con el propósito de enseñar y disfrutar”, sus palabras hacían eco del poeta latino Horacio (65-68 B.C.E.) quien había escrito que ‘la meta del poeta es tanto beneficiar como entretener, o hacer sus palabras a la vez disfrute y lecciones de vida’” (Tribble, 1994 pág. 11)

El tercer grupo son las teorías **expresivas**. Según William Wordsworth (1770-1850) la poesía es “un torrente de poderosos sentimientos que toma su origen de la emoción recogida en tranquilidad. Una obra de arte primariamente expresa la propia mente, corazón y alma del autor más que la representación del universo o la afectación de la audiencia.” (Tribble, 1994 pág. 12)

Por último, con T.S. Eliot, quien se opone al argumento de Wordsworth, la “poesía no es un viraje a la emoción, sino

un escape de la emoción, no es la expresión de la personalidad, sino un escape de la personalidad. Eliot insistió acerca del texto como “algo hecho” (poiesis) en y de sí mismo. Cuando consideramos la poesía, dice Eliot, debemos considerarla primero como **poesía** y no como otra cosa” (Trible, 1994 pág. 12)

Se puede apreciar en las cuatro teorías la importancia del involucramiento de las emociones y la implicación directa en el proceso comunicativo de la persona que habla. La retórica supone una experiencia de interacción con el cosmos como un todo que comprende a los sistemas sociales.

El camino del criticismo retórico se ha construido a partir de la búsqueda de los patrones del texto, estos son las formas en que las palabras se interrelacionan y se afectan unas a otras más allá de la semántica. El texto se considera un tejido y como tal se trata de comprender la interacción tanto morfológica como fonética de las palabras de modo que no desarrolla un significado sino una potencialidad de significaciones. Esta diferencia es crucial para mí. El texto bíblico se ha leído por su valor concreto dentro de los espacios religiosos, sea dogmático o ético. De este modo, el texto ha sido severamente controlado en su calidad retórica, es decir, como arte en la interrelación de la comunicación y la persuasión.

La plasticidad del texto bíblico se evalúa tradicionalmente en términos de su meta de revelarnos a Dios, el cual resulta no de una experiencia profunda del espíritu del cosmos sino de los **LAC** de los sistemas eclesiásticos. **Dios es el dios modelado por las instituciones.** Dios es una palabra cerrada en su contenido por el trabajo de teólogos y pastores. Su gramática está muerta ya que las instituciones lo han formulado como una entidad consciente que está fuera de la dinámica de la naturaleza: este la creó y no forma parte de ella, Dios sería el metalenguaje del mundo creado.

Si considero seriamente la teoría retórica, el texto, como arte, como experiencia de encuentro entre seres humanos que conversan, contiene mundos que pueden ser **revivenciados** más que explicados con metalenguajes. El sentido se da en la interacción humana a través de la constitución de **LAC** persistentes en el tiempo, forma parte del entretejido de humanidades que disfrutan y cooperan, que describen sus mundos y los realizan. **El sentido no está guardado en una obra, la obra puede estar traspasada por el texto, es decir, por las conversaciones que constituyen la existencia en el lenguaje como realización de humanidad, como intertextualidad.**

Así que lo canónico responde a lo que es propio de sistemas sociales jerárquicos y de poder como los definiera Humberto Maturana. Curiosamente esta perspectiva crítica sobre la canonicidad de los textos bíblicos no viene de Maturana y Varela, sino de un profesor de filosofía y religión del *Adrian College* de Michigan, George Aichele quien define canon a través de tres enunciados:

- Lista o catálogo de libros que es creída como indispensable por algún grupo;
- El canon es comprendido por este grupo como algo que no cambia y que está completo como repositorio de verdades y valores;
- Un canon establece una red intertextual que provee un contexto de lectura a través del cual cualquiera de los textos que le componen puede ser comprendido correctamente a los ojos del grupo. (Aichele, 2001 pág. 2)

Me interesa resaltar algunos aspectos que este autor atribuye a culturas orales que son las que conforman el mundo del Segundo Testamento. Señala que para las culturas orales el

canon es innecesario o inconcebible, el mundo oral es demasiado movable y resbaladizo para ser fijado en un canon. Existe en este mundo un conjunto de historias que son conocidas de las cuales algunas pueden ser consideradas como autoritativas y por eso definen la identidad comunitaria.

Tales historias no conforman un todo de autoexplicación. Se pueden fijar algunos aspectos de estas historias en cuanto a la forma en repeticiones verbales, rima, ritmo, e imágenes estereotipadas como las que caracterizan las épicas antiguas y la poesía. No obstante, este tipo de fijación no implica la inamovilidad del texto. La distinción entre texto y encuentro cara-a-cara no es posible en este contexto oral. La verdad y la autoridad de la palabra dicha están determinadas por la situación viva del encuentro inmediato entre el presente lector o retor y la audiencia presente. El discurso, o relato es una cuestión de presencia cara-a-cara. Así la cuestión de autoridad es verdaderamente real en una cultura oral, pero el texto oral es inevitablemente fluido.

Además, señala Aichele que en las culturas orales el **médium** es siempre el cuerpo humano en su integridad: oídos, ojos, boca, gestos, rostro, a los que considera como herramientas naturales que son aprendidas desde la niñez de manera natural (uno diría en las interacciones con los adultos de la comunidad). (Aichele, 2001 págs. 38-40)

El paso, entonces, de las sociedades orales que escribieron ese conjunto que llamamos Biblia, a las actuales en donde las mediaciones tecnológicas distancian el cuerpo de la comunicación interactuante y permiten abstraer tiempo y espacio, es un abismo insalvable en la lectura de la Biblia hoy.

El autor concluye diciendo que la constitución del canon actual es un ejercicio ideológico de control provisto por los sistemas eclesíásticos para establecer la rectitud de la lectura de los textos (Aichele, 2001 pág. 218ss) y de ese modo,

establecer la ortopraxis consecuente. Es un medio de exclusión y segregación que deja a las personas sin el potencial de conversar, en términos de Maturana, se trataría de un sistema de restricción conductual. En consecuencia, refuerza mi punto de vista sobre la importancia de crear las condiciones para que la lectura de la Biblia genere caos dentro del orden de tales sistemas sociales que han objetivado la palabra escrita como autoritaria y canónica.

El ser humano del siglo primero que escribió en griego koiné hace más que escribir, **primero**, expresa su mundo, el cosmos en donde habita y que lo habita. Cada palabra es una vinculación con ese mundo, no desde lo abstracto del pensamiento, sino de la práctica concreta de su vida. **Segundo**, su meta es afectar a un auditorio. Esto es fundamental si consideramos que los grupos cristianos del primer siglo no eran constituidos por filósofos, ni patrones que podían costear textos para sus bibliotecas. No escribieron con el propósito de crear obras de arte sino de enriquecer procesos conversacionales y en esa conversación trenzaron en el texto sus sueños y anhelos, escribieron para recordar y para educar, es decir, para interactuar. Escribieron algo significativo para sí mismos y para las comunidades que leyeron los textos.

En **tercer** lugar, el texto aparece como algo en sí mismo que pervive durante el tiempo, y por tanto, más que un artefacto, es un trozo de vida latente dispuesto a seducir, a alcanzar mi deseo de goce, pero es tal no por causa de su belleza sino a causa de su significación para diversos grupos. Quizá sería mejor decir que la belleza de un texto (entiéndase una oralidad expuesta en forma escrita) está en su significación, en el universo que presenta como espacio de encuentro.

Recurrir a la retórica como mediación crítica de los textos es aceptar la validez de un mundo diferente al nuestro y cuyos valores y prácticas no coinciden con los valores y

prácticas culturales y religiosas nuestras. Pero, tienen vigencia porque existe un entramado de tradiciones que continúa hasta el presente generando interpretaciones y búsquedas humanas fundamentales, en este caso, y según mi parecer, obedecen a una sed primaria de vida.

El criticismo retórico podría formar parte del modelo de escenarios que proponen Bruce Malina y el Grupo Contexto. La retórica es una forma de convivir en una cultura y de sus ejes pivotaes emergen los textos dándoles vida concreta, expresión de las interacciones de un sistema social diverso al nuestro. En este sentido Bruce Malina ve un aporte en el criticismo retórico. No así cuando este asume el concepto de literatura que actualmente subyace en los departamentos de comunicación y lenguas modernas de las universidades. Los patrones que el criticismo retórico busca comprender en una obra antigua están entrelazados con su cultura, no son elementos universales que se puedan confundir con el concepto de literatura actual (Malina, 2008 pág. 12).

El texto bíblico como sistema abierto fuera del equilibrio: El texto como caos

El texto bíblico, por esta carga significativa pasada y presente, es principalmente energía que fluye en forma de persuasión. Los horizontes del pasado y del presente se unen en la sed de vida, en la necesidad de sentido de las personas lectoras del presente. Elsa Tamez dice: “La palabra y praxis de los excluidos con conciencia es uno de los marcos de referencia obligados para calibrar toda lectura de la Biblia que tenga como punto de partida la vida concreta y el contexto de los diversos sujetos oprimidos y discriminados. Este punto de partida constituye las pulsaciones que le dan vida y razón de ser a la lectura latinoamericana y caribeña de la Biblia.” (Tamez, 2006 pág. 3)

La Biblia para nosotros y nosotras en América Latina (india, negra, mestiza, y demás) no es una cuestión de certidumbres o de verdades a ser comprobadas. La Biblia ha sido un campo de lucha por nuestra legitimidad como seres humanos desde la conquista y colonización. La Biblia no es un texto nuestro, ha sido nuestro en el mestizaje y la lectura que hagamos de ella será necesariamente simbiótica que es un modo de comprender lo mestizo en Nuestra América.

En la Hermenéutica Bíblica Latinoamericana con sus diversas fases se ha construido un punto crítico de lectura que nos da un suelo fértil para discutir sobre los lugares sociales desde los que se lee un texto. En un primer momento se leyó la Biblia desde la perspectiva de los oprimidos y se buscó al Dios Liberador que había llamado a los esclavos israelitas de

Egipto para construir otro mundo basado en la justicia. Del mismo modo se leyó a Jesús. La tematización desde la clave profética nos permitió una lectura crítica contra la idolatría en la que se fusionaron el mundo nuestro, el mundo de la Biblia y la lectura marxista.

Pero al profundizarse en la lectura popular y académica latinoamericana de la Biblia desde lo que se llamara luchas específicas, la emergencia de las lecturas de los pueblos originarios, las mujeres, el mundo afrocaribeño se aprendió también que la Biblia era un libro occidental y patriarcal. La realidad experimentada como una deslegitimación de nuestras culturas autóctonas y de las que habían sido esclavizadas supuso una nueva forma de crítica en donde lo interreligioso y lo intercultural abrieron nuevas preguntas y lecturas críticas: “la alteridad, tanto en las relaciones de género como interculturales, trajo preguntas radicales que trascienden el canon y la ortodoxia, tal como es comprendida por la tradición. Estas preguntas siguen presentes hasta hoy. La Biblia se tornó otra vez en un libro para ser releído.” (Tamez, 2006 pág. 4)

Las tensiones hermenéuticas entre diversos grupos de creyentes han creado un espacio para re-ver el texto en su ambigüedades y complejidades. Elsa Tamez cuestiona a Roland Barthes “quien observa que el texto y sus movimientos como un cuerpo vivo en el cual todos los sentidos salen a flote para ser disfrutados a la vez, sin clausurarlos. No, para nosotros los latinoamericanos y caribeños del movimiento bíblico, la clausura momentánea del texto es una exigencia en cada situación desde donde se lee” (Tamez, 2006 pág. 4).

El texto bíblico también tiene sus fisuras, sus luchas de poder, diferentes a las nuestras, pero allí están. Así que “reconocer esto nos ha llevado a ver en las Sagradas Escrituras la vida misma, siempre ambigua y compleja, como la de todos los pueblos de hoy y de antaño” (Tamez, 2006 pág. 5).

Ambigüedades y complejidades son un tejido, el tejido del caos. En consecuencia, surge un cuerpo de concepciones acorde con esta realidad y es necesario tener las condiciones que permitan compartir escenarios para el análisis crítico latinoamericano de la Biblia.

La lectura intercultural supone una antropología compleja en donde el lenguaje juega un papel fundamental y en donde se recupera la particularidad en que ese lenguaje ha tomado forma en la polifonía latinoamericana. Pero al mismo tiempo, supone una comprensión de los textos como formas vivas del conversar, no es una cuestión de teoría exegética o hermenéutica, es una cuestión vital de la constitución de esta Nuestra América la cual compartimos pueblos originarios, afrodescendientes, europeos, mestizos, mujeres, opciones de género alternativas, y demás. **La pluralidad es, para mí, una virtud.**

Para tratar lo complejo se está dispuesto a leer desde la complejidad y por eso, he considerado que gran parte de nuestra capacidad histórica y cultural de sobrevivencia está en el juego, en la fiesta, en la **simbiosis**. Para poder expresar de una manera más amplia el concepto de simbiosis podemos pensar en el barroquismo latinoamericano (Carpentier). Este es el espíritu Caribe y desde este mar, el espíritu latinoamericano. De ahí que asumo que el barroquismo no es un estilo artístico sino un espíritu, una manera de ser y que en la complejidad latinoamericana este ha sido el camino para no autodestruirnos aun bajo las más crueles formas de opresión y represión. Así que recuperó a Barthes: el texto está unido al lenguaje.

El juego ha sido para nosotros y nosotras latinoamericanas un modo de sobrevivencia. El juego es algo serio porque su único propósito es la celebración de la vida en el mutuo respeto. Olvidar eso es olvidar los esfuerzos de tantas personas

asesinadas y de tantas personas torturadas y violadas, olvidar que, en medio de las pesadillas recurrentes durante cinco siglos, nuestros pueblos siguen latiendo, siguen vivos y constituyen el corazón del caos para el mundo occidental. No se puede hablar desde Nuestra América con las mismas categorías de la ciencia occidental no es suficiente levantar preguntas hay que crear nuevos sistemas descriptivos, aun valiéndonos de lo que haya producido Occidente.

Solo que, para nosotros y nosotras, lo que asumimos de otros se transforma, en lo **real maravilloso** de nuestro ser, en otra cosa, ha sido un aprendizaje creativo, algo nuevo. Creo que olvidar el juego y el placer es transformar los sistemas descriptivos en la reflexividad propia del juego en sistemas descriptivos militares. En estos últimos todo juego genera víctimas en pro de la sustentabilidad de unos valores superiores. El juego es subversivo y rebelde, es igualitario y solidario (Mena, 2008).

Vuelvo sobre la idea de que un texto es algo vivo y en el juego con él le reescribo y me reescribo. Si bien cada texto tiene unas dimensiones propias que pueden ser identificadas, también es cierto que, estas dimensiones trascienden el relato mismo para expresar un hábitat. La retórica recupera el lenguaje del sistema social aquel y nos permite ver la dimensión poética del texto. **El texto es un tejido, es un enjambre de posibilidades y no un argumento teológico estrictamente hablando, el texto es arte.** No pretende decirnos la Verdad sino abrir posibilidades de conversación que van más allá de la intención de un autor de carne y hueso ya que este es también un intertexto, está entretejido en el sistema social. El texto es carne y hueso, voz de un mundo, de modo que forma y mundo están entrelazados en el lenguaje. Así, un texto por antiguo que sea apunta a una dimensión antropológica profunda: **la capacidad del ser humano de re-crearse en el lenguaje.**

No es mi intención utilizar la analogía en su sentido superficial: esto se parece a esto otro. Al contrario, la idea de fondo es considerar el texto como energía en forma de interacciones, tanto cuando este fue escrito, como cuando este es leído. ¿Por qué energía? La razón es simple, todo proceso de conversación es constitutivo de un sistema vivo humano, así en palabras de Prigogine:

Resulta evidente que una sociedad es un sistema no-lineal en el que lo que hace cada individuo repercute y se amplifica por efecto del socius. Esta no-linealidad característica ha aumentado espectacularmente como consecuencia de la intensificación de intercambios de todo tipo. Acabo de mencionar el trinomio del flujo, la función y la estructura, que se observa en todos los sistemas, desde los más elementales hasta los más complejos, con la salvedad de que, en sistemas complejos como los sistemas humanos, el flujo no es algo establecido, sino que alterna y lo relanza la sociedad, por lo tanto, está contenido en el proceso de humanización de la naturaleza como ha descrito Serge Moscovici. (Prigogine, 2004 págs. 56-57)

Si entendemos flujo como conversación, es decir, como lenguajear y emocionar, que es el elemento que inicia el proceso metabólico que eventualmente transformará la estructura misma del sistema, lo que indico es que la sociedad humana se realiza en el lenguaje. La existencia en el lenguaje es a la vez constitución de **LAC** que le dan al sistema social estabilidad y de **LAC** que abren nuevas oportunidades de interacción, en consecuencia, caída y liberación del ser humano. El flujo es, por decirlo así, “materia” que se descompone en **energía-emoción** en el proceso social y le da nueva vida o le constriñe a automantenerse, o ambas cosas a la vez.

Pero este “metabolismo” social es excesivamente complejo porque el sistema adaptativo humano requiere que se separe, al contrario de los otros animales, el hecho del valor. El sistema social genera asignaciones de valor a cada cosa en la dinámica de interacciones sociales. El animal muerto en medio del camino, alimento y delicia de los buitres, para los seres humanos es desperdicio. La realidad es que es materia como lo sería un brócoli al vapor, pero para el ser humano esto no es posible de captar ya que el alimento humano es un valor no una cosa. Los procesos de conversación forman parte de este gigantesco proceso de intensificación de los intercambios que se tornan redundancia positiva y generan, poco a poco, transformaciones estructurales.

Aporto una reflexión de la especialista Katherine Hayles que plantea esta dinámica no consciente de los procesos sociales de conversaciones:

Las conexiones que exploro entre literatura, teoría crítica y ciencia contemporáneas no son por lo general explicables por influencia directa. Derivan, más bien, del hecho de que escritores, críticos y científicos –por especializado o esotérico que pueda ser su trabajo- comparten ciertas experiencias cotidianas. Consideremos la siguiente pregunta ¿Por qué se habrá interesado John Cage por la experimentación con las variaciones estocásticas en la música más o menos al mismo tiempo que Roland Barthes ensalzaba las virtudes de las interpretaciones del ruido en la literatura y Edward Lorenz advertía el efecto de las pequeñas incertezas sobre las ecuaciones no lineales que describían las formaciones meteorológicas? Un argumento de peso consistiría en buscar vinculaciones directas que explicaran estas convergencias. A veces esas vinculaciones existen. Es posible que Barthes escuchara a Cage, Cage estudiara a Lorenz y Lorenz leyera a Barthes. Pero también es razonable pensar que, de todos los

paralelismos interdisciplinarios que podríamos señalar, sólo unos pocos habrán estado conectados por líneas de influencia directas, ya que lo general es que estas influencias se transmitan a través de las tradiciones disciplinarias. Sería posible, por ejemplo, trazar una clara línea de descendencia desde John Cage a Brian Eno, los Talking Heads y U2. Los paralelismos interdisciplinarios suelen operar según una dinámica diferente. En los casos que mencionamos, la influencia se propaga a través de una difusa red de experiencias cotidianas, que van desde leer el New York Times hasta utilizar tarjetas magnéticas para operar cajeros automáticos en los bancos, hasta mirar televisión por cable. Cuando un número suficiente de consecuencias de estas actividades apuntan en la misma dirección, se crea un campo cultural dentro del que ciertas cuestiones o conceptos se cargan de un valor especial. Tal vez Brian Eno haya conocido a Roland Barthes leyendo la revista Time. Intrigado, quizá leyera uno de los libros de Barthes. O quizá no. En ese caso, el breve artículo que resumía las ideas de Barthes se habría convertido en uno de los elementos del campo cultural de Eno, susceptible de ser reforzado por otros elementos hasta que se creara una resonancia lo suficientemente fuerte como para llegar a ser un factor constitutivo de su obra. (Hayles, 1998 págs. 22-23)

Entendiendo **red difusa** como una dinámica fundamental de la cotidianidad de nuestro mundo entramado en las TIC no es extraño que el camino seguido por las coincidencias entre las gentes venga de ecos de conversaciones lejanas, no solo de conversaciones directas. Los textos supondrían, al estar vivos e invitar constantemente al encuentro para la conversación, un espacio permanente de interacciones de una especial calidad. Como si viajáramos en un autobús lleno de gente y en lugar de dejar nuestros sentidos cerrados al medio, decidiéramos dejar entrar las voces de las personas desconocidas. Ahora

podría uno, al escuchar, participar en ecos lejanos y cercanos de conversaciones, o, hasta quizá, alguna noticia en el radio, o podría escuchar parte de una conversación telefónica ajena. Tal vez en esa decisión de permearme del entorno una voz lejana dijera el nombre “Tomás” y, a partir de allí, me enfocaría sobre ese retazo de universo. Luego al llegar a casa podría iniciar una conversación diciendo “escuché tu nombre en el bus. ¿Conocés a una persona así y así?”

Al desarrollar este sistema descriptivo me encuentro ante la experiencia de verme como alguien vivo describiendo lo vivo sin desear tenerle en la mesa de necropsias, y observar la vida del lenguaje, o el lenguaje que está vivo en mí y en otros, en los textos que también están vivos y no deseo des-triparlos para saber qué dicen a ciencia cierta. **No hay certezas, pero sí hay juegos, entrelazamientos en el amor por la vida.** El lenguaje vive y yo vivo en él. Lo que describo no es otra cosa que la fenomenología de la vida en la realización de la vida, en el amor a la vida. Así que deseo crear lenguaje vivo.

Ya he considerado qué es un sistema vivo, qué es un sistema social, y qué es un texto. Entonces, veamos la definición que hace Capra sobre un sistema en su libro *El Punto Crucial*:

Cada sistema es un todo cuya estructura específica deriva de la interacción y de la interdependencia de sus partes. La actividad de los sistemas supone un proceso llamado transacción: la interacción simultánea y recíprocamente dependiente entre componentes múltiples. Las propiedades integrales son destruidas cuando un sistema se descompone, física o teóricamente, en elementos aislados. Si bien somos capaces de discernir las partes individuales de un sistema, la naturaleza de un todo siempre es otra cosa que la era suma de sus partes. Otro aspecto importante de los sistemas es su naturaleza intrínsecamente dinámica. Sus formas no son estructuras rígidas, sino manifestaciones flexibles y sin embargo estables

de los procesos subyacentes: En palabras de Paul Weiss: “Las características del orden, tal como se manifiestan en la forma particular de una estructura y en la disposición y distribución regular de sus subestructuras, no son más que una indicación visible de las regularidades de la dinámica oculta que obra en su campo. La forma viviente ha de considerarse esencialmente como un indicador, o un inicio, de la dinámica de los procesos fundamentales subyacentes.” (Capra, 1989 pág. 309)

Siguiendo esa lógica, Capra articula los tres complejos de teorías que me han permitido reconfigurar lo dicho hasta aquí:

En pocas palabras, propongo el entendimiento de: la auto-poesis –tal como es definida por Maturana y Varela- como el patrón de vida (es decir, el patrón de organización de los sistemas vivos); la estructura disipativa –tal como es definida por Prigogine- como estructura de los sistemas vivos; y la cognición como es definida inicialmente por Gregory Bateson y más plenamente por Maturana y Varela- como el proceso vital. (Capra, 1998 pág. 174)

Ya he mostrado en el capítulo anterior que no hay una contradicción entre la Teoría de la Autopoiesis y la Teoría de las estructuras disipativas (Prigogine, 2004 págs. 299-325). La cuestión aquí es cómo entra el lenguaje en estos marcos descriptivos.

Primero pienso que es apropiado decir que todo sistema vivo en tanto unidad física se puede comprender como una estructura disipativa, es decir, que en la mutua perturbación entre unidad y medio se dan las condiciones para realizar procesos de autoorganización que tenderán a constituir formas congruentes de convivencia de modo que se reduzca la

entropía. Al mismo tiempo he señalado que la posición de Luhmann que ve a los sistemas sociales como autopoieticos, que se autoproducen en la comunicación, sienta bien dentro de la descripción de los sistemas jerárquicos y de poder que describe Maturana. En estos sistemas sociales la comunicación es absoluta y reproduce al sistema de forma recurrentemente controlada. Van de la circularidad creativa a la circularidad viciosa.

A esa descripción de los sistemas sociales como autopoieticos, Maturana y Varela han respondido diciendo que no es viable hacer una analogía entre autopoiesis celular y autopoiesis de los sistemas sociales. En realidad, la reflexividad en el lenguaje supone que este no está limitado a reproducir al sistema social humano excepto en aquellos casos en que exista una restricción conductual. Tal restricción conductual resulta lo opuesto a lo que Maturana y Varela entienden sobre la operación del lenguaje en los sistemas sociales humanos.

La conversación y no la comunicación es la piedra fundamental de la teoría de Maturana y Varela sobre los sistemas sociales humanos que se realizan en la biología del amor. Los sistemas sociales sí se autoorganizan pero lo hacen de forma plástica tal y como lo hacen las estructuras de las células. La plasticidad es una cualidad que posibilita las transformaciones necesarias para que se sustente la organización de la unidad viva. Esto se debe no a la comunicación sino al acoplamiento estructural que es una forma de coordinar acciones, de interaccionar.

En cuanto a la unidad viva y el medio también existe un acoplamiento estructural en sincronía lo que permite crear salidas creativas en esas interrelaciones que no suponen instrucciones sino posibilidades y, por lo tanto, sí viabilizan la congruencia co-evolutiva en la creatividad. El cierre operacional no es clausura absoluta de la unidad viva frente al medio sino la sustentabilidad de su organización y de su identidad, el

cierre operacional tiene la cualidad de ser permeable de modo que es perturbable y perturbador en las interacciones con otras unidades vivas, con otros sistemas vivos y con el medio.

Dicho esto, el lenguaje forma parte de la manera de ser humanos que somos, existimos en el lenguaje y este es la forma particular de la especie de acoplarse estructuralmente. También como he señalado en varios lugares es principio de su liberación o de su caída.

El lenguaje posee una enorme cualidad plástica. Este es fundamentalmente flexible, excepto allí donde las restricciones conductuales le limitan, pero estas restricciones también forman parte de la existencia en el lenguaje de los sistemas sociales.

Al proponer la conversación como un espacio de lenguajar y emocionar, el lenguaje se constituye en espacio de juego entre la conservación del sistema social y su adaptación. Permanencia y cambio, mutación y persistencia, creación de espacios alternativos y cierre estructural del sistema social. El lenguaje humano conlleva la doble dimensión de caos y orden. La existencia humana es persistente y cambiante todo dentro de sus interacciones sociales y ecológicas.

Al ser el lenguaje constitutivo de un sistema vivo concreto, el humano, este también tendrá las cualidades de crear caos del orden y orden desde el caos en una recursividad cada vez más rica, no como progreso en el tiempo, sino como experiencia de la vida en el presente que incluye pasado y futuro. De manera análoga a la luz que se puede observar como una línea recta, al mismo tiempo, según ha señalado Einstein, como una curva (Hawking, 2002 pág. 21), entonces, tarde o temprano un rayo de luz se intersectará consigo mismo (Hawking, 2002 pág. 33).

Si efectivamente se puede ver la interrelación en la textualidad entre ciencia y literatura (Hayles), el lenguaje que las constituye a ambas será un proceso de recursión de

metáforas. Así que el lenguaje tendrá estas dos dimensiones: **a. sustenta la estabilidad del sistema social, b. se curvará, tarde o temprano, hasta transformarlo.** Lo cual será una paradoja en la medida en que uno se pregunte por cuál de las proposiciones del enunciado es la verdadera. **La circularidad supone una expresión de nuestra intrincada forma de ser unidades vivas entrelazadas unas con otras y con otras fuera de lo humano.**

La recursividad del lenguaje es la forma de realizar economía y redundancia en las conversaciones, expresará simplificación (reducción de la complejidad) y ruido (amplificación de la complejidad) como corresponde a ese fenómeno que llamamos metáfora. La energía que conlleva el lenguaje no es otra cosa que la emoción sobre la que recurra. Pero también, en este punto, debo indicar que no veo cómo un sistema social tendrá una sola energía o una sola emoción dinamizadora. Amor y odio parecen dos formas de emoción que se entrelazan cotidianamente. Aceptación y rechazo, abrazo y golpe, ternura y violencia son entramados de acciones que se viven desde emociones matrices que se describen como opuestas. Así que un sistema social será humano y no humano en muchos momentos y tendrá uno que decir cuál podría ser dominante en algún momento particular sobre el que reflexione. Reflexión que se hará, también, en el lenguaje. Por lo que descubrirá que se está leyendo a sí misma en tanto también observará enormes diferencias, rupturas, y novedades.

Sin embargo, habrá una tendencia hacia la vida que predomina. Como señalé en su momento con la tendencia humana hacia el altruismo. Pero igual existe también la competencia y la traición, el apego a la producción ilimitada y al consumo, como hacia la sencillez y a la bondad.

¿Podré afirmar con algún grado de sostenibilidad que el lenguaje se comporta como una estructura disipativa o un sistema

“abierto” fuera del equilibrio? Pienso que sí. Por lo menos será una mejor metáfora para describir su raigambre compleja.

El lenguaje tenderá de muchas formas a autoorganizar su complejidad al maximizar la complejidad y tenderá al balanceo entre el orden y el caos, pero, sobre todo, desde el caos al orden para regresar de nuevo al caos. El orden supone una cierta dimensión de seguridad en tanto describe las formas colectivas de crear un hábitat humano, pero eso será siempre y cuando la imaginación y la creatividad estén durmiendo. Apenas estas afloran la estabilidad se traducirá en inestabilidad, imprevisibilidad e incertidumbre. “Cambia, todo cambia” cantará Mercedes Sosa. Pero si todo cambia ¿qué es lo cierto?

El lenguaje como sistema ordenado en las interacciones dentro del sistema social, al ser perturbado necesariamente se autoorganizará creando algo nuevo. Si esto no sucede, el sistema social muere como es el caso narrado por la novela de Orwell *1984*. El equilibrio es un síntoma de la muerte del sistema social. El lenguaje en su recurrir circular creativo tomará el camino opuesto, y cuando se estabilice en un punto, las perturbaciones internas del sistema o de las interacciones con otros sistemas sociales humanos o con el medio, crearán el punto crítico para un nuevo proceso de autoorganización.

Dirá Prigogine en su libro *El fin de las certidumbres*, lo que me parece también ejemplifica la cuestión que levanta Katherine Hayles sobre ciencia y literatura: “El universo es un gigantesco sistema termodinámico. En todos los niveles encontramos inestabilidades y bifurcaciones. En esta perspectiva, podemos preguntarnos por qué, durante tanto tiempo, el ideal de la física estuvo asociado con la certidumbre, es decir, con la negación del tiempo y la creatividad... la búsqueda apasionada de certidumbres, que marcó la historia de la física, debe entenderse en el contexto de la historia europea en que la física clásica fue formulada.” (Prigogine, 1997 pág. 206)

La pregunta sobre la certidumbre es lo fundamental para René Descartes, según dice Prigogine. Una respuesta a la situación dramática del siglo XVII europeo lleno de inestabilidad política y guerras de religión en donde católicos y protestantes se mataban por dogmas y certidumbres religiosas. Leibniz desarrolló el programa cartesiano y formuló una manera de establecer otro tipo de certidumbres que pudieran ser compartidas más allá de las creencias: las leyes de la naturaleza. (Prigogine, 1997 pág. 207)

Según Prigogine, Einstein también buscaba cómo escapar a los tormentos de la existencia cotidiana. “Su visión de la física triunfo último de la razón humana sobre un mundo falaz y violento, reforzó en el siglo XX la oposición entre el conocimiento objetivo y el ámbito de lo incierto y lo subjetivo.” (Prigogine, 1997 pág. 207)

Gödel en una colección de ensayos en honor a Einstein propuso una prueba de la posibilidad de equivalencia entre pasado y futuro imaginando un viaje al pasado. Einstein rechazó la idea aun y cuando es la conclusión lógica de su propia teoría. Lo hizo, según Prigogine, porque esta posibilidad equivalía a negar la realidad del mundo. Einstein no podía abandonar la estricta causalidad. “La física, para pretender algún valor, debía satisfacer su necesidad de escapar a la tragedia de la condición humana” (Prigogine, 1997 págs. 208-209). Así que no podía aceptar la consecuencia de sus investigaciones según la formulación de Gödel.

La cuestión que sigue de aquí, en este último capítulo del libro de Prigogine, es o la dominancia del azar o la dominancia de la ciencia como explicación del mundo. Prigogine busca una tercera vía y dice:

Es curioso que la creatividad científica sea subestimada tan a menudo. Sabemos que si Shakespeare, Beethoven o Van

Gogh hubieran muerto prematuramente nadie habría realizado su obra. ¿Y los científicos? Si Newton no hubiera existido, ¿algún otro habría descubierto las leyes clásicas del movimiento? ¿Se percibe la personalidad de Clausius en la formulación del segundo principio de la termodinámica? Hay algo genuino en este contraste. La ciencia es una empresa colectiva. La solución de un problema científico, para que sea aceptada, debe satisfacer exigencias y criterios rigurosos. Sin embargo, estos apremios no eliminan la creatividad: son sus desafíos. La misma paradoja del tiempo es un ejemplo extraordinario de creatividad e imaginación humanas. Si la ciencia se hubiera limitado al estudio de hechos empíricos, ¿cómo habría podido pensar en negar la existencia de la flecha del tiempo? Y la negación de la flecha del tiempo no fue sólo un sueño. La formulación de leyes simétricas con respecto al tiempo logró combinar las observaciones empíricas con la creación de estructuras teóricas. Por esta razón la paradoja del tiempo no podía resolverse mediante el simple recurso al sentido común ni por modificaciones *ad hoc* de las leyes de la dinámica. Ni siquiera bastaba localizar la debilidad oculta del edificio clásico. Era necesario que esta debilidad, la sensibilidad del caos determinista a las condiciones iniciales, o resonancia de Poincaré, adquiriera un sentido positivo, que se convirtiera en el origen de un nuevo lenguaje, en la fuente de nuevas interrogantes físicas y matemáticas. Esta es la significación del diálogo con la naturaleza, que identificamos con el conocimiento científico. A lo largo de ese diálogo, transformamos lo que a primera vista semeja un obstáculo en estructuras conceptuales que otorgan una nueva significación a la relación entre el que conoce y lo que es conocido. (Prigogine, 1997 pág. 210)

La argumentación de Prigogine es hermosa. **La creatividad que involucra el trabajo científico lo humaniza y le da dimensión social en el lenguaje.** Lo que se implica

es que la existencia en el lenguaje como experiencia social y de interacción con el medio ha generado un nuevo posicionamiento en el mundo que solamente, y eso es más que suficiente, nos permite abrir nuevas preguntas e inquietudes que motivan nuestra creatividad para volver a comprender y, por tanto, volver a decir.

La comprensión del caos en las ciencias ha permitido redimensionar lo humano en el lenguaje y con esto, nuestro papel en el mundo y el valor de ese mundo. No hay ciencia neutral u objetiva, no hay ciencia desde la pura empiria. Lo que existe son seres humanos que, en sus interacciones, aún desde los temores más profundos (el caso de Einstein) se aventuran a imaginar lo nuevo, aun y cuando este temor les lleve a negar las conclusiones lógicas de sus postulados.

Estamos sentados frente a un nuevo mapa del cosmos dibujado con nuestro dedo, en las nubes y el asombro ante esta experiencia de inmensidad infinitamente pequeña supone nuestro mayor logro humano hasta el momento. Es una especie de leer los datos desde el reverso.

En este proceso de construcción de una vía estrecha entre leyes ciegas y acontecimientos arbitrarios, descubrimos que gran parte de nuestro mundo circundante hasta ahora se había “deslizado entre las mallas de la red científica” para retomar la expresión de Whitehead. Discernimos nuevos horizontes, nuevas preguntas, nuevos riesgos. Vivimos un momento privilegiado de la historia de la ciencia. (Prigogine, 1997 pág. 211)

Por eso la reflexión de Hester sobre la relación entre energía y retórica supone una nueva forma de plantearse el problema al cruzar dos campos disciplinares divergentes. El lenguaje no es algo estable que se puede medir en términos de comunicación efectiva y ruido, el lenguaje no es una cosa,

es la vida humana en su manera de acoplarse estructuralmente. En ese mismo sentido expresará las dimensiones complejas de la existencia y articulará potencialidades opuestas que han sido enunciadas como tales dentro de sistemas descriptivos culturales. Así que el lenguaje forma parte de la dinámica de la unidad viva humana, no es ajeno a su biología, aun y cuando no es biología.

En las conversaciones ordenamos el mundo y luego lo desordenamos, nos ponemos de acuerdo y luego pensamos que lo acordado es diferente a lo que hacemos aun y cuando seguimos apegados al guión del acuerdo inicial. Formalizamos el mundo, establecemos sus leyes y elaboramos cosas que funcionan con esas leyes para luego ver que las tales no eran ciertas, sino imprecisas.

En consecuencia, los textos y **las obras** suponen dos modos de existencia en el lenguaje que son lenguaje en sí mismas, aunque al ordenarlas, a través del lenguaje, aprendemos que una cosa es la obra como objeto: libro o análisis de un libro, y **el texto**, que es un entramado intertextual que solo es accesible en el lenguaje y que no puede ser abarcado en la semántica que parece conformarlo. Por eso, no puedo más que asumir la posición de Barthes: **lo esencial es jugar con los textos**. Cuando creo que encontré el sentido de un texto lo habré matado y cuando vuelvo a leerlo descubro con sorpresa que sigue vivo y que yo, quien me creía fuera del texto, estaba allí, porque ese texto lo había escrito yo al leerlo.

Así que esta dimensión compleja de orden-caos-orden-caos, etc., supone una forma adecuada de realizar la analogía con las estructuras disipativas como las resume Fritjof Capra:

Las estructuras disipativas formadas por remolinos o huracanes pueden mantener su estabilidad sólo mientras se dé un flujo constante de materia, desde el medio a través del

sistema. De modo parecido, una estructura disipativa viva, como un organismo, necesita un flujo continuo de aire, agua y alimento desde el medio a través del sistema para permanecer viva y mantener su orden. La vasta red de procesos metabólicos mantiene el sistema en un estado alejado del equilibrio, dando origen a bifurcaciones a través de sus bucles de retroalimentación inherentes y, en consecuencia, al desarrollo y evolución. (Capra, 1998 pág. 187)

Así que la analogía entre textos y estructuras disipativas es válida. En realidad, no es una analogía sino una comparación de funcionamiento de dos sistemas distintos entramados en la vida humana:

La (vieja) Nueva Crítica había dado por sentado que una obra literaria es un objeto verbal, limitado y finito, pese a lo ambigua que esa obra pudiese ser por dentro. Pero la (nueva) Nueva Crítica consideró que los límites del texto son construcciones arbitrarias cuya configuración depende de quién lee, y por qué. Según este enfoque, cuando los libros se convertían en textos dejaban de ser series ordenadas de palabras para transformarse en membranas permeables a través de las cuales fluían las corrientes de la historia, la lengua y la cultura. Al carecer ya de un fundamento para sus sistemas de significación, los textos dejaban de ser deterministas y predecibles. Podían, en cambio, tornarse inestables cada vez que se introducía la más ligera perturbación. Al parecer, aquella urna bellamente trabajada era en realidad un reservorio del caos. (Hayles, 1998 págs. 20-21)

En un inicio pensé que la relación entre retórica y energía debía ser explicada desde la energía. Pero ahora veo que la cuestión fundamental es la vida, la organización de la vida y de la vida humana en el lenguaje. Por esta razón el aporte de Maturana y Varela, como latinoamericanos, trasciende con mucho

la ciencia, es un aporte cultural, una manera de recuperar lo que somos como latinoamericanos. De ahí que la forma de descripción de su teoría es la **circularidad**. En ella se encuentra expuesto el caos mismo, fuerza creativa y transformadora.

El control que impone un sistema social sobre la reflexividad en el lenguaje parece ir contra este principio. Por lo que, como he sentido durante tantos años, la cuestión es cómo potencializar las instancias de reflexión en el lenguaje en un sistema que constantemente hace cohesión a sus miembros para que crean que nada cambia, sino que simplemente se aclara algo que ya había sido explicitado en un canon que le da sentido correcto a nuestra existencia y a la interpretación que hacemos de ella.

Este tipo de sistemas sociales sustentados en un canon vive para sí, no para sus miembros. No da vida a quienes lo conforman, reduce su existencia y reduce la esperanza, con la misma fuerza que aplaca toda libertad. Y esto va también para quienes asumen que el orden del discurso es legítimo en sí mismo como sistema descriptivo. En tanto existencia en el lenguaje todo discurso tarde o temprano será caótico, lo será no porque sea liberador o no, sino porque la vida lleva un paso adelante y el juego con los textos es la relativización de todo texto y su reescritura en la revivencia del mismo. Como lo indiqué en el ejemplo de los *Comités de Seguridad Comunitaria*, estos que no se organizaron por una motivación política han realizado un tipo de democracia comunitaria que trasciende la política en tanto institucionalización de la democracia. Reinventan la democracia. Lo hacen desde su pequeñez y deslegitimación, pero lo hacen, son efectivos y producen sabiduría.

Una cultura expresa en sus conversaciones los patrones de complejidad de sus experiencias en las interacciones. Esto lo puedo mostrar con más facilidad en la retórica que es un

modo de existencia en el lenguaje en el siglo primero en el Mediterráneo. Más difícil me será mostrar que los patrones de nuestro mundo Caribe se dan en el barroquismo.

Entonces, en resumen, puedo decir que lo caótico de la textualidad se encuentra en los patrones que la conforman que son las redes intertextuales que se sustentan en el lenguaje y que anteriormente he llamado **LAC: lugares de acciones comunes que perduran en el tiempo y se constituyen en recursiones de conversaciones que generan la emergencia de identidad y de seguridad al constituir un hábitat acogedor para mí y mi grupo.**

Al dejar libre la recursividad, al evitar coaxionar o restringir la reflexividad en el lenguaje, los LAC fluirán en nuevos espacios creativos de conversaciones. Si el sistema social opera para sus miembros, aquellos aspectos más propensos a la creatividad se pluralizarán: el arte, la espiritualidad, el jugar, y demás. Esta experiencia de interacción en la libertad permitirá también que aquellos espacios menos propensos a permitir la inestabilidad como las leyes, las instituciones, la educación, se perturben con mayor fuerza y generen la cooperación necesaria para transformar la estructura del sistema social. Es un juego no una causalidad, una interacción creativa, no una receta, o una predicción.

El texto será leído desde ese juego, ¿qué pasa sí...? ¿Cómo sería si la familia estuviese constituida por dos varones y niños y niñas? Imaginar y crear dentro de los límites de lo posible de la urgencia de conservación de un sistema social, esto es lo que podría ser la lectura de la Biblia hoy. ¿Cómo sería si diéramos a las ballenas un estatus de Alteridad, o a los delfines o a los primates superiores? ¿Qué aprenderíamos de ellos? ¿Cómo su universo podría ayudarnos a sincronizar su mundo con el nuestro? ¿Podríamos llamar al elefante hermano elefante, y a la danta, hermana danta? ¿Cómo sería si durante

el culto, en la santa cena, abrazara yo, varón heterosexual, a una persona gay y le dijera mientras le abrazo: “¡Hola! Hermano mío, ¿cómo estás? Partamos este pan que nos une como parte de una comunidad de personas libres”. Estas cuestiones que presento suponen caos porque expresan aquellos espacios límite dentro de un sistema social conservador que lee los mismos textos con disciplina militar.

La complejidad del juego que admite en un pequeño grupo de reglas básicas un infinito número de recurrencias y salidas potenciales afirma, en la lectura, dos instancias de complejidad: la de la textualidad del texto y la de mi mundo que conscientemente he concebido como permeable y acepta la perturbación como estímulo a la creatividad. El encuentro es lo complejo, el entrelazamiento de mundos en el respeto a la alteridad. El mundo del **Otro** es legítimo por eso la textualidad es una con el sistema social que la pare.

El texto es un retazo de conversaciones que perduraron por las razones más dispares: por un canon o por casualidad. La carta de Santiago solo fue asumida como canónica formalmente en Trento en el siglo XVI como espacio de combate entre católicos y protestantes: ¿obras o fe? Dos modelos de sistema social con salidas opuestas, pero con una extraordinaria sincronía para la violencia.

La vida vivida es lo que genera el caos en tanto esta se asume como existencia en el lenguaje en el aprecio por la reflexividad y por la legitimidad del **Otro**. Esta energía es llevada a la lectura, es la fuerza que realiza el vínculo con el texto como un juego. El texto aporta su propio juego complejo como intertextualidad. Este también asumió, por lo menos una parte de nuestra Biblia lo hizo, el caos de crear mundos imposibles dentro de un sistema social dado que definía lo correcto y lo incorrecto. El texto fue caos y es caos y se potencia como significación sincrónica con nuestro propio caos.

Vida cara-a-cara con la vida, no hay sentido, solo interacción y experiencia en la creatividad frente a las restricciones de un sistema social. No es mi papel juzgar al texto, lo juzgo porque solo lo asumo como autoridad. **Al asumirlo como encuentro con su alteridad elimino lo que ha sido el problema de fondo: su autoridad como revelación de Dios.**

En este punto debemos incluir el estudio del patrón. Patrón es forma, es iteración, es sonido y ritmo. Es la forma sobre la cual los relatos o los discursos pueden ser coherentes y legibles. El criticismo retórico es el estudio de los patrones de los textos y de cómo estos textos persuaden. En el patrón emerge el sistema social su ser y su quehacer. No es una carga semántica, es decir, no nos lleva al significado de las palabras o a esclarecer su contenido conceptualmente. Al contrario, las palabras o frases que le dan forma al patrón funcionan como un sistema de iteración, crean ruido y transforman la coherencia del texto en una red de posibilidades. El patrón marca unos referentes que orientan sobre cuáles posibilidades son más viables que otras. El patrón permite que un texto tenga unas cualidades plásticas. Pero el texto no se puede leer de cualquier modo. No se puede re-escribir a partir de mi solo parecer. El texto se transforma en el conversar y para eso se requiere que uno sea capaz de escuchar al texto y su mundo, su universo de significaciones.

El texto como estructura discipativa: generadora de complejidad y desequilibrio, al mismo tiempo que generadora de orden más complejo y creativo, me permite levantar la cuestión de fondo ¿cómo debemos proceder para realizar una lectura bíblica pertinente? Al hacer esta pregunta se abre una situación de crisis para los lenguajes cristianos.

Si consideramos que el lenguaje religioso está estrictamente codificado y por ende controlado por grupos de especialistas o por sacerdotes o pastores, entonces, la capacidad de

conversación de los textos bíblicos es mínima. Sin importar que tan liberadores sean, tarde o temprano volverán a oprimir, pues no se cuestiona la legitimidad de su violencia al ser enunciados por un sistema social autoreferencial.

Usualmente, las personas saben cómo interpretar la Biblia no porque la hayan estudiado antes sino porque han sido formadas con los mecanismos más primarios de interpretación de la condición humana según la entienden las estructuras eclesíásticas. Este saber es un sistema cerrado y controlado, no hay nada nuevo bajo el sol, el ser humano solo lee porque ya sabe lo que lee, no necesita ningún esfuerzo interpretativo y la interacción conversacional es igual a 0 o al mínimo.

Sin embargo, si el proceso de lectura aporta condiciones para enriquecer al máximo posible, la conversación ejercitando una lectura intertextual (el texto como intertextualidad y yo como intertextualidad), con metáforas ricas, venidas de la experiencia cotidiana y significativa, la persona o el grupo crea condiciones para reconstruir o reorganizar sus conocimientos e inicia un proceso de autoorganización. Lo que juega como factor decisivo es la capacidad de las personas facilitadoras para realizar un proceso de complejización de los significados de los textos desde la conversación en el respeto a la alteridad del grupo y del texto. Lo fundamental no es comprender el significado de un texto, lo cual solo aporta una medida de comunicación cercana a 0, sino la reestructuración del sistema primario de interpretación que consiste en la estructura misma del proceso de lectura, desde mi perspectiva, este es el ejercicio libre y placentero de la conversación en el mutuo respeto. Esta experiencia está sistematizada en las memorias de los Talleres Bíblicos que promovió SEFCA, en particular

las que corresponden al Taller: *Pablo, testimonio de la novedad de vida* (SEFCA, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008).

Deseo seguir con esta reflexión luego, después de mostrar tres maneras de hacer exégesis que permiten ubicar la significación de estas ideas para la disciplina de las ciencias bíblicas.

**CAPÍTULO 5:
MODOS DE LEER EL TEXTO
BÍBLICO: EN EL PRINCIPIO
FUE EL ORDEN**

Los conceptos de exégesis y hermenéutica en el noratlántico occidental

He considerado importante crear un medio de contraste que permita observar el contexto desde el cual reflexiono, y por qué ha sido importante plantear una teoría del texto, así que ¿En qué consiste, entonces, la tarea exegética-hermenéutica?

Primero veamos algunas definiciones de exégesis en libros de amplia divulgación en español o en inglés: “Explicación o interpretación de un texto bíblico.” (Flor, 2000 pág. 49); “En sentido amplio, exégesis es el cuidadoso estudio metodológicamente autoconsciente de un texto acometido con el propósito de producir una precisa y útil interpretación.” (Soulén, 2001 pág. 57) “Hay que distinguir entre exégesis y hermenéutica. La hermenéutica es la teoría de los principios según los cuales debe interpretarse la Biblia, y la exégesis es la aplicación práctica de aquellos principios. Los principios de la hermenéutica son de dos clases: los generales, que deben aplicarse a la interpretación de cualquier escrito y los dogmáticos que se deducen del carácter inspirado de la Sagrada Escritura que se va a explicar.” (Ausejo, 1981 pág. 670) Estas definiciones ya dibujan el camino seguido como tendencia predominante

hasta ahora por la disciplina. Es obvio que se contrapone a la posición que he descrito en el apartado anterior.

Me gustaría, sin embargo, recuperar para esta conversación los conceptos de exégesis y de hermenéutica que propone el *Anchor Bible Dictionary*, obra en 6 volúmenes cuyo valor para la formación de personas en el área de la exégesis es invaluable. El artículo “exegesis” la define como:

El proceso cuidadoso, estudio analítico de pasajes bíblicos acometido con el propósito de producir interpretaciones útiles de esos pasajes. Idealmente, la exégesis envuelve el análisis del texto bíblico en el lenguaje de su forma original o más temprana posible, ya que toda traducción presenta al menos una delgada barrera para la precisa definición del intento (de comprender) las palabras del pasaje. El pasaje involucrado puede ser de, virtualmente, cualquier dimensión, sujeto al interés del exégeta. La meta de la exégesis es saber, no menos, no más, que la información realmente contenida en el pasaje. La exégesis, en otras palabras, no valora la especulación o la creatividad; la innovación en la interpretación no es apreciada. En la mayoría de los círculos, la exégesis es también parte de la empresa teológica, funcionando como un medio básico de adquirir precisión al interpretar la palabra de Dios. (Stuart, 1992-1997)

La tarea exegética y sus procedimientos tienen el único sentido de interpretar con precisión la palabra de Dios y esto es necesario para evitar o superar la barrera que se produce tanto por las traducciones como, debemos agregar, por las interpretaciones de los textos.

En este sentido se explica que la capacidad creativa de la persona que lee críticamente los textos bíblicos debe verse como fuera de lugar, si se quiere inadecuada y no científica. Así, el propósito del erudito en las Ciencias Bíblicas es

fundamentalmente determinar el sentido de un pasaje. Claro está que en algunos casos esta tarea básica de la exégesis se mezcla con la de traer algún sentido para la audiencia presente interesada en dichos textos. Así lo indica el *The Anchor Bible Dictionary*, en el mismo artículo:

No hay desacuerdo entre los eruditos sobre el propósito de la exégesis: determinar el significado de un pasaje. Sin embargo, algunos exégetas sostienen que la meta de la exégesis es meramente la determinación del significado del pasaje para su audiencia original (lo que el pasaje una vez significó), antes que la determinación inclusive de lo que el pasaje dice al lector moderno quien desea comprender su importancia para su vida en el presente (lo que el pasaje significa ahora). En consecuencia, la vasta mayoría de la gente que estudia la Biblia lo hace no como un ejercicio intelectual, sino como un ejercicio espiritual: buscan la guía relacionada con su fe y práctica. Pretender que la exégesis puede ser mantenida más “neutral” u “objetiva” evitando la cuestión de la actual relevancia del pasaje bíblico es por lo tanto reducir la actividad justo antes de desear llevarla (desde el punto de vista de la mayoría de los lectores) a su logro. (Stuart, 1992-1997)

Pero se superpone el objetivo de definir, con la mayor claridad posible, el significado de un pasaje para su audiencia. Esto parece aceptable como un principio. Se indica, sin embargo, que la mayoría de las personas que hacen exégesis, lo hacen no por motivos intelectuales sino espirituales. Esto significa que su tarea supone una necesidad que trasciende la comprensión original de un pasaje. Por esto se requiere de otro cuerpo de herramientas teóricas y metodológicas para hacer ese puente entre el pasado y el presente, esta es la tarea de la hermenéutica:

La hermenéutica es la ciencia de la interpretación, intenta hacer un puente entre las barreras que impedirían una comprensión actual de un texto bíblico. Los estándares de esta ciencia son definidos diversamente, pero importante para lograr una precisa interpretación del pasaje es una regla hermenéutica básica: un pasaje no puede significar ahora aquello que no podría significar originalmente. Esto es, no existe una aplicación moderna válida del pasaje que no era una aplicación potencialmente válida del pasaje para su audiencia original. Algunas aplicaciones apropiadas para su audiencia original pueden ahora no ser válidas –por ejemplo, si la aplicación fuera en parte dirigida estrictamente hacia alguna persona o grupo o situación que ya no existe (como en 2 Tim 2.21). Debe notarse que el exégeta, la persona quien ha desarrollado una experticia en el pasaje, está en la mejor posición para recomendar su adecuada aplicación, en oposición a alguien que no ha estado envuelto en el proceso anterior para intentar determinar cómo el pasaje debe ser aplicado. (Lategan, 1992-1997)

La persona que ha investigado mejor un pasaje es, según la cita anterior, aquella que tiene la mejor posición para aplicarlo. Es necesario subrayar el uso del término **aplicar**. Este parece indicar que la Biblia es un depósito de significados que se traen al presente desde el estudio de un pasaje. La hermenéutica sería la capacidad de crear este puente entre el texto antiguo y el mundo contemporáneo. Lo cual en principio es adecuado, pero no cierto del todo, como veremos más adelante.

Un aspecto importante para considerar es que existe un amplio campo de actividad académica en torno a la Biblia y que los productos académicos como libros y artículos especializados son abundantes. Es un campo en constante actividad de producción. Por esta razón, el nivel de control sobre los discursos es alto. Este control deviene de los contextos

académicos que se han validado como normativos y de los espacios eclesiósticos que sostienen tales contextos. Lo anterior supone una necesaria renuncia a la creatividad y al diálogo interdisciplinario, e incluso al diálogo con los problemas cotidianos. La tradición pesa sobre la investigación.

El texto es un objeto que desentraña su significado a partir de una serie de procedimientos metodológicos especializados. No estoy seguro de que esto incluya una reflexión teórica, es decir, un ejercicio de crítica del sistema descriptivo en donde lo subsiguiente pueda tomar su camino. De aquí que he intuido y mostrado la ausencia de crítica de la crítica en la lectura de Armando Levoratti sobre la Carta de Santiago. Esos presupuestos funcionan como axiomas en un sistema autorreferencial de proposiciones, así que se estudia el texto desde allí, sin comprender que ese sistema requiere de otros metasistemas para dar cuenta de su tarea. Es de especial importancia la confianza en la autoridad de las fuentes, pero sobre todo estas son fuentes académicas que han tratado el tema antes y han creado una serie de presupuestos (axiomas) que no son discutidos a profundidad en todos los casos. Por lo menos no en el caso de Levoratti.

La cuestión que surge como sospecha es si la exégesis ha logrado, como disciplina científica, crear los espacios de crítica de su propia racionalidad, o si, de algún modo, la manera de proceder, el método exegético utilizado, se legitima desde los **LAC** que conforman el mundo académico noratlántico, que de por sí, es plural. Entonces, las coordinaciones conductuales consensuales de las personas exégetas participan del conservadurismo del sistema social al que pertenecen. Sus discusiones, podría cuestionar uno, son formas de sostener tal sistema. Si tal es el caso, se comprende por qué lo que hacemos aquí, al Sur del mundo, sea usualmente **des-considerado**. Si la certidumbre ha sido tan importante

para la estructura científica cartesiana, las personas que vivimos en la incertidumbre y que pensamos desde la incertidumbre y que asumimos lenguajes plurales e inciertos, a priori, no somos personas con cualidades “científicas”.

Cuando el autor del artículo Exegesis en el *Anchor Bible Dictionary* elimina la creatividad como un elemento constitutivo de la actividad intelectual de la persona exégeta, elimina en esa simple frase la tendencia más fuerte y dinámica de las ciencias actuales que ven en la creatividad un requisito indispensable para la misma actividad científica como lo señalara Ylia Prigogine. Al mismo tiempo elimina nuestro esfuerzo aquí, en el Sur.

El abismo entre los mundos es una interacción cultural basada en la exclusión y la deslegitimación de la alteridad de quienes entendemos que la incertidumbre es lo que constituye nuestro mundo. Estas cuestiones suponen que eso que los exégetas denominan ciencia no es otra cosa que la elevación a la ultimidad de sus propios sistemas sociales. Estructura axiomática y axiológica que desnaturaliza su propia labor científica.

Cuando tuve conciencia de esta suerte de menoscabo de mi propia experiencia vital como ser humano del sur del mundo (que perfectamente podría parafrasear como “el culo del mundo” dando un rasgo más popular que poético al pensamiento de Mario Benedetti), encontré en la sabiduría de estos pueblos una veta de energía vital que no puedo ver en los textos exegéticos del norte. Para Benedetti, y me disculpo por usar como argumento a un poeta, ese abajo, es el estar cerca de las raíces, el sur no es otra cosa que las raíces del norte. Lo que resulta curioso es que el estudio de la Eva mitocondrial muestra que las raíces de la humanidad están ubicadas en las negras tierras de ese continente tan cristianamente oprimido como es África. Algo tendrá el sur que decirle a la ciencia más allá de haber sido constituido en su objeto.

También es curioso que sean los poetas los que entiendan esta suerte de inversión de lo profundo que se muestra en la incapacidad del norte de pensar el sur y que, quienes tienen los laboratorios y forman las academias, olvidan que gran parte de su riqueza más que en su tesón, estas moles de “conocimiento”, se han sustentado en la rapiña con que han tomado nuestros recursos.

Así que la cuestión de la certidumbre frente a la creatividad es una cosa que no puedo pasar por alto y que los mismos teóricos del Norte han tenido que asumir como constitutiva de su pensamiento, así Gödel, Heisenberg, Einstein, Prigogine. Quienes han logrado alcanzar el escalón más alto del mérito científico, se han dado cuenta, que otros que tanto lo pretenden, no han visto: **el caos es el nuevo lenguaje del lenguaje de la ciencia porque esta parece querer volver sobre la vida viva como es y en tanto sea así, la incertidumbre, la imprevisibilidad, las paradojas, la circularidad, la complejidad, serán los LAC de este nuevo universo.**

Si la exégesis tiene como tarea la descripción o explicación del sentido del texto, en donde la creatividad no es legítima, ya que dicha tarea se concentra no en quien lee (sujeto) sino en lo leído (objeto) entonces, se entenderá bien el por qué de lo que afirma Antonio Rodríguez Carmona en su artículo “Diálogo exégesis-teología, perspectiva exegética” (Rodríguez Carmona, 2007).

En primer lugar, para Rodríguez, la exégesis debe tener claro que esta se enmarca en una precomprensión cristiana católica en donde se sitúa en la tradición de la Iglesia cuya primera preocupación es la fidelidad a la revelación testimoniada por la Biblia (Rodríguez Carmona, 2007 pág. 235).

Seguidamente establece un primer camino que consta de tres puntos: a. la intención del autor al escribir el texto; b. lo que dice realmente el texto en su contexto inmediato y

mediato y añade “una vez escrito el texto tiene vida propia y afirma lo que objetivamente se deduce de una correcta lectura gramatical, aunque el autor no lo tuviera en cuenta.”; y c. la historia de la interpretación, es decir, cómo históricamente se ha leído de hecho el texto (Rodríguez Carmona, 2007 pág. 237). No está demás indicar que esto se enmarca dentro de la Biblia como unidad entre Antiguo Testamento y Nuevo Testamento, y como unidad con la interpretación patrística y el magisterio de la Iglesia.

Los párrafos siguientes apuntan a una comprensión de la importancia de la relectura dentro de la Biblia que da elementos para realizar nuevas relecturas desde los problemas actuales, y la tarea de la exégesis de ofrecer ayuda para discernir los elementos de la Biblia que son contingentes de los que son permanentes.

El procedimiento para seguir busca integrar aspectos gnoseológicos volitivos y afectivos, “toda la verdad-realidad que quiere ofrecer el texto” (Rodríguez Carmona, 2007 pág. 238), así como un proceso que va del estudio del texto a la teología del libro donde se encuentra, al estudio del tema en toda la Biblia de manera que se observen los elementos convergentes y divergentes de los enfoques bíblicos de la misma realidad. Finaliza diciendo: “En ambos casos (teología bíblica por autores y por temas), el exégeta debe dejar claro cuáles son los elementos permanentes y entre los no permanentes, cuáles son válidos y susceptibles de desarrollo teológico posterior y cuáles son puramente ocasionales y sin valor para la reflexión teológica” (Rodríguez Carmona, 2007 pág. 238).

Lo anterior establece la tarea exegética, a continuación, Rodríguez tratará lo teológico. Así que además de estudiar el texto como lenguaje humano, el exégeta debe estudiarlo como palabra de Dios, integrante del canon, la exégesis debe ser también teológica (Rodríguez Carmona, 2007 pág. 238).

El exégeta desde lo teológico trabaja con la ampliación del sentido del texto a la luz de todo el canon bíblico y de la analogía de la fe que es el sentido espiritual/pleno a la luz de todo el canon, así como del misterio de Cristo y de la Iglesia y junto a esto el sentido escatológico del texto cuya plenitud tendrá su culmen en la parusía del Señor. Advierte “Pero es importante que toda profundización ulterior a la luz de la fe tenga apoyo de alguna manera en el sentido histórico literal para evitar subjetivismos.” (Rodríguez Carmona, 2007 pág. 239)

El canon que es fruto de la comunidad creyente le sirve a la misma exégesis como norma que la justifica, le da identidad, la alimenta y la defiende, así que el canon aporta un sentido nuevo a los textos ya que prescinde de todas las circunstancias históricas propias del sentido literal e histórico, el canon en parte deshistoriza el texto lo que permite colocarlo, con sentido, debo agregar, dentro de un nuevo contexto. Esto, afirma Rodríguez, no excluye los aportes de los métodos histórico-críticos ya que estos ayudan a ver las relecturas de la comunidad lo que permite determinar cuál es el elemento primario y real y cuál es el secundario. La comunidad creyente actual, concluye, ha de leer los textos en comunión con la comunidad que ha creado el canon. (Rodríguez Carmona, 2007 pág. 240)

Busca articular la relación entre teólogo y exégeta, para Rodríguez el punto de llegada del segundo es el punto de partida del primero. La base de esta interacción es la búsqueda de la comprensión pasada, presente y futura de la revelación y el papel de esta para la vida de la Iglesia. Al ser la Iglesia la custodia del canon y de la historia de las interpretaciones de este, la teología, como también la exégesis, gira en torno a Ella. Así que cualquier sentido histórico de los textos canónicos bíblicos encierra la voluntad de Dios y se constituye, en el proceso de estudio exegético y teológico, en Palabra de

Dios, esta expresa la unidad total de la revelación. (Rodríguez Carmona, 2007 págs. 241, 242-243)

Por la dimensión fundamental de la Sagrada Escritura, el teólogo debe confrontar sus conclusiones con esta teniendo en cuenta a la vez las definiciones dogmáticas de la Iglesia, pero, advierte Rodríguez, sin olvidar que éstas no pueden encerrar la riqueza de Dios y su revelación en un sistema cerrado por lo que de nuevo hay que confrontar todo con la Sagrada Escritura.

El autor también plantea el problema del doble pluralismo que encontrará en la Biblia y en sus intérpretes: “La Biblia es una obra heterogénea, que reúne diversas interpretaciones de la realidad y, por otra parte, existe un gran pluralismo en su interpretación, con opiniones a veces contradictorias.” (Rodríguez Carmona, 2007 pág. 245)

Ante el primer pluralismo se debe considerar que la Biblia “se autoconcibe como una obra unitaria, querida y concebida como una unidad por los redactores definitivos y por los creadores del canon vetero y neotestamentario. Este hecho, por una parte, autoriza la existencia de diversas escuelas teológicas, pero, por otra, prohíbe llevar la diversidad hasta el punto de la contradicción, puesto que el canon unitario exige escuchar una misma revelación divina. Ante el hecho de la diversidad de interpretaciones exegéticas y del carácter hipotético de muchas de ellas, el teólogo debe buscar críticamente las líneas generales de consenso que, para fundar su reflexión teológica, evitando escoger a la carta entre las múltiples interpretaciones lo que le conviene para su caso.” (Rodríguez Carmona, 2007 pág. 245)

Es por demás curioso que este autor acude a la estructura metodológica de la Teología de la Liberación para armar su artículo: Ver, Juzgar, Actuar. Dentro de su racionalidad este método es parte del canon, supongo, que no lo son sus

productos, los de la Teología de la Liberación. La tercera parte del artículo trata de contestar una a una las denuncias a la exégesis y a la teología que describe en la primera sección, yo me he concentrado en la segunda sección dado el carácter de este ensayo.

Al llegar aquí no puedo más que subrayar la estructura autorreferencial del pensamiento de Rodríguez que, a la vez, ilustra la crítica de Aichele. Desde esta autoreferencialidad, toda creatividad queda sujeta al escrutinio del canon, o de quienes lo conservan, al conservarlo, conservan el sistema social del cual son miembros: la Iglesia (con mayúscula). El lenguaje humano pasa a ser vehículo del lenguaje divino, Dios sería el metalenguaje en el cual se circunscriben todos los lenguajes posibles sobre la revelación, de modo que la Biblia en su diversidad es tan valiosa como expresión de la unidad de Dios, la Iglesia, el teólogo y el exégeta.

Es el sentido de los textos que se orientan al sentido último de su autor, Dios, lo que supone el mayor logro para las personas pensadoras de la Iglesia. La búsqueda de sentido no es la exploración de los posibles imposibles de la creatividad humana en su existencia en el lenguaje, estos serían su demonio que requiere exorcismo. Todo se reduce a la búsqueda de la Verdad que ya está depositada en la misma Iglesia custodia del canon, custodia de la Verdad, custodia de Dios. Quizá la exhortación de Rodríguez a no crear un sistema cerrado apunta a la sed de libertad que aún se le atribuye a Dios, pero esto sería un traspié. Si Dios no puede ser contenido en ningún sistema cerrado, la Iglesia no podría existir, como tampoco el canon que sería un esfuerzo comunitario para constituir identidad y que, si es fiel a su capacidad creativa, buscará ampliar constantemente en nuevas conversaciones en el mutuo respeto entre tradición e innovación.

La paradoja es propia del teorema de la incompletud de Gödel, un sistema que se considera completo será incoherente, estará plagado de paradojas. La paradoja que pienso emerge de este sistema descriptivo es la construcción que establece la infinitud de Dios y la concreción de un canon. Si Dios es infinito e inaprensible todos los canones serían posibles, luego, ninguno sería canon (en sentido estricto) porque no se podría establecer de un modo eficaz su autoridad. Del mismo modo si la revelación de Dios puede ser confinada a un canon, luego Dios no es infinito, por lo que la autoridad del canon no podría sostenerse.

La diversidad de los lenguajeos humanos, de los emotionares recursivos, del goce de la interacción aun en el conflicto, suponen el punto de partida para la comprensión de un texto. Dimensión que omiten totalmente los autores presentados en este apartado. El texto se confunde con la obra y la obra es autoridad, el texto es fluidez y transcurrir en los tejidos y entretejidos del lenguaje. La obra es un objeto que puede ser analizado, juzgado, canonizado. La obra es la piedra fundamental de las Ciencias Bíblicas, los seres humanos, las textualidades, las conversaciones, no lo son. El sentido no es más que la deshumanización de los textos bíblicos y en consecuencia de quienes se consideran competentes para leerlos.

Así que la sola idea de afirmar el texto como alteridad no podrá ser aceptada dentro de tales sistemas descriptivos, mucho menos, expresar la relación entre lector y texto como una relación de mutua perturbación y llegar a la conclusión de que la experiencia intercultural fundamental se da en dejar que la voz del otro resuene en uno.

Helmut Utzshneider sostiene que existe una crisis de la orientación de los estudios exegéticos del Antiguo Testamento. Señala tres tendencias en donde tal crisis se puede apreciar en la academia alemana. Una es la pérdida de consenso y el

vacío de una teoría, según este autor, cada especialista se verá en la situación de crear una teoría propia:

“También en los estudios del Antiguo Testamento”, escribió O. Kaiser, “existen dificultades por resolver, no reprimir”. Consecuentemente modelos antiguos son renovados y producidos nuevamente, mediante una labor enorme y meticulosa, pero también con un grado de escolasticismo auto referencial; sin embargo, el puerto abrigado de un consenso general, o algo que se le acerque, sigue fuera de alcance. ¿Pero entonces qué, si la pérdida de consenso respecto a los textos hay que atribuirlo a su inescapable poli-interpretabilidad, y es una pérdida lamentable solo desde la perspectiva de algunos de sus receptores académicos? No se expone la exégesis al reproche de haber ignorado la pregunta fundamental acerca de sus condiciones y limitaciones, y al hacerlo no ha caído víctima del olvido de la teoría, incluso de “evitar la teoría”. (Utzscheneider, 1996)

El otro aspecto de la crisis es lo que el autor llama alternativas inadecuadas o un exceso de teoría. Se refiere al escepticismo o rechazo con que las escuelas alemanas valoran teorías y métodos de otros contextos sobre todo por su exagerada reflexión teórica. El tercer aspecto que presenta es la pérdida de aceptación de otras perspectivas como la feminista o la psicoanalítica que no calan dentro de esfera central de la exégesis alemana en su marco académico y especializado.

Concluye diciendo “En los tres enfoques de la crisis, lo que está en juego es la capacidad o incapacidad de la exégesis del Antiguo Testamento de llegar a una autoconsciencia crítica. La incertidumbre que esto involucra afecta tanto la confianza en las posibilidades (aún) latentes en las preguntas y los métodos tradicionales, como la capacidad de abrirse a nuevos acercamientos académicos y no académicos, de hacerlos

fructíferos, de integrarlos o de ofrecer interfaces con ellos. La tarea de la “teoría de la exégesis” entonces, sería construir un sistema de coordenadas que ofrezcan una base para la transformación de las preguntas tradicionales acorde con los tiempos, y harían posible la integración de tendencias científicas recientes como también el diálogo con acercamientos contextuales.” (Utzschneider, 1996)

La propuesta de Utzschneider se orienta hacia la estética del texto. Aun y cuanto se trate de integrar los aspectos propios del estudio “del texto en sí” con la labor “historiográfica”, como él procura, más bien lo que sucede es una suerte de esquizofrenia. La mejor alternativa es considerar el texto como alteridad, mucho mejor si se entendiera el texto como existencia en el lenguaje y por lo tanto el acento se pondría en la construcción de los modelos culturales, o de las redes de conversaciones que le dan al texto su cualidad de densidad humana. De nuevo parece que el sentido es la búsqueda y no la conversación. En el sentido hay cierre, en la conversación encuentro. En el encuentro existe la posibilidad de alteridad y en ella del descubrimiento de otros mundos posibles. En el sentido solo queda la semántica, la muerte del enunciado.

Entiendo que este concepto es difícil de asumir, el problema está en el etnocentrismo de los sistemas descriptivos, su falta de crítica de la crítica. Una cosa es leer desde la crítica literaria, sea moderna o postmoderna una obra actual, y otra ejercitar tales procedimientos de lectura sobre un texto antiguo y en particular sobre un texto que ha determinado la vida o muerte de personas de otras culturas. La ceguera crítica supone que una mejor teoría de lectura producirá mejores resultados académicos e incluso teológicos o pastorales. La cuestión no es una mejor teoría sino el asumir que la teoría científica es un producto cultural y no un sistema universalmente válido para referirse a cualquier texto.

La objetivación, que en nuestro mundo académico se traduce en el uso de los enunciados impersonales o de tercera persona, asume la pretensión de verdad. La asume desde su misma construcción sintáctica. La exploración de escribir en primera persona supone un ejercicio de la alteridad, ante la primera persona se levanta un “Tu” que escucha y que genera preguntas, inquietudes, que complejiza mi elocución. Si la crítica de la crítica insistiera en abolir el uso de la primera persona crearía la misma paradoja que he venido mostrando: **todo metalenguaje necesariamente requerirá un nuevo metalenguaje para dar cuenta de lo que el primero asume como axiomas y de las paradojas que este trae a la mano.**

El juego presenta la otra cara, es un estar cara-a-cara con el **Otro**, es la con-referencialidad que permite salir de la autoreferencialidad de todo sistema descriptivo formalizador. La forma de acometer las paradojas es la circularidad, en ella las proposiciones de un enunciado están en interrelación creativa y productiva con el otro enunciado. La circularidad es el proceso propio del conversar. En la conversación existen dos o más participantes que se entrelazan en las posibilidades de juego en un encuentro voluntario o fortuito.

Muy diferente de nuestras actuales concepciones de exégesis y de su vínculo con la teología. Desde el punto de vista de este ensayo, exégesis y teología se vinculan en el juego. La relación entre exégesis y teología dentro de este contexto noratlántico es de distancia, como decía Rodríguez Carmona “el punto de llegada del exégeta debe ser el punto de partida del teólogo dogmático.” (Rodríguez Carmona, 2007 pág. 242) Tal diferenciación disciplinar tiene implicaciones. La primera, es que entonces, la labor exegética se transforma en un reducto de especialistas que tratan solo un objeto de estudio: la Biblia, mientras le corresponde a la persona que hace teología obtener de los productos de aquel, elementos para crear los

suyos propios. La segunda, es que mientras la persona que hace teología tendría que vérselas con el contexto de su laborar, la persona exégeta puede vivir sin este.

Esa perspectiva es convergente con La posición del exégeta inglés R. H. Fuller quien expresa la distancia entre exégesis y teología en un libro que nace en los años sesenta: *Fundamentos de la Cristología Neotestamentaria* (Fuller, 1979)

La tarea del investigador del NT no consiste en elaborar una cristología ontológica para hoy. Esto corresponde al teólogo sistemático. Actualmente, dada la falta total de acuerdo por lo que a la metafísica se refiere..., la tarea del teólogo resulta notoriamente difícil y lo único que nos cabe hacer es desearle éxito en la misma. Sin embargo, la tarea del investigador del NT consiste en interpretar los documentos que tiene ante sí y poner en claro la intención de los autores neotestamentarios y la intención de la tradición que subyace tras ellos en sus distintos niveles. En esta tarea, al exégeta le corresponde, evidentemente, desbrozar el terreno y ofrecer materiales al teólogo sistemático. Con frecuencia... las dos funciones del investigador del NT y del teólogo sistemático están mezcladas. No obstante, ambas tareas deben diferenciarse... En lo que resta del capítulo intentaremos penetrar en la intención que subyace en el NT. Los títulos cristológicos de carácter mitológico y los módulos del NT habrá que traducirlos en forma de proposiciones. Estas proposiciones podrán ser luego utilizadas por el teólogo sistemático. La tarea de éste consistirá en desarrollar las implicaciones ontológicas de estas afirmaciones en una teología sistemática que expresará el evangelio de un modo apropiado al pensamiento contemporáneo. (Fuller, 1979 págs. 161-162)

Exégesis y hermenéutica en perspectiva latinoamericana

En contraste con la perspectiva anterior quisiera recuperar algunos aspectos centrales de nuestra manera de hacer teología y de leer la Biblia. Ya desde este acercamiento a lo propio de nuestro modo de hacer las cosas se puede vislumbrar un patrón, una manera, una convivencia particular con ritmo propio. Por eso tanto en la Introducción como en el Capítulo Primero de este ensayo el tema de la vida se torna en núcleo fundamental de la reflexión.

Para poner en perspectiva esta manera particular de leer la Biblia quisiera referirme a tres cosas: **una**, que esta lectura surge de una actividad de las Comunidades Eclesiales de Base o de diversas comunidades que en sus luchas por sobrevivir asumieron compromisos políticos mientras y más, alimentadas por su fe cristiana; **dos**, que desde esta génesis se realizó una necesaria crítica a las teologías europeas, y; **tres**, que existe una teoría de la hermenéutica bíblica latinoamericana como parte integral del pensamiento teológico.

Lectura popular, lectura comunitaria, lectura de los pobres y desde los pobres

La Lectura Popular de la Biblia es un modo de leer un texto sagrado en comunidad. Asumimos, como exégetas latinoamericanos/as que esta es la forma de leer un texto sagrado

porque lo sagrado de un texto es su carácter comunitario (Mesters, 1980)(De Barros Souza) (Mesters, 1987) (Velez, 1988). Producto de experiencias compartidas, ecos donde los tiempos convergen, así como las culturas se entrelazan. Un texto sagrado tiene como núcleo la vida que se narra luego de ser reflexionada, hecha sabiduría o por lo menos hecha pregunta. La Biblia es un texto que se constituye por su significación dentro de comunidades particulares, culturalmente afines en sus generalidades como parte de una zona cultural (Mediterráneo del Siglo Primero), pero con sus particularidades unas de otras, en tiempos también distintos.

Al proponerse la Biblia como unidad, un solo libro, se omite esta riqueza intercultural y eventualmente es separada de sus raíces plurales y pasa a ser espacio para otro tipo de comunidad, una artificial que hoy llamamos Iglesia, o iglesias cristianas. Esta es la crítica de Aichele sobre el canon como mecanismo de control.

Esta separación o rapto supone la deslegitimación de esa pluralidad vital, o de esa vida que pareció suficientemente significativa para ser narrada o conversada en textos. Y la “comunidad” competente que es su guarda se transforma en un grupo cada vez más selecto y separado de las demás personas. La vida narrada deja de ser sagrada y es ahora el grupo de raptos el que se torna sagrado. Su competencia hermenéutica le permite distinguir y definir lo que es bueno de lo que es malo, del buen hablar sobre lo sagrado y aquello que es blasfemia. Llegará el momento en que la Biblia (“los libros” en su etimología griega) se lea en un idioma muerto, el latín, confirmando así el principio de valor a personas cada vez más especializadas y más separadas socialmente de quienes por una u otra razón conformarán ahora, la comunidad creyente. La implicación de esta realización del proyecto de Babel (Gén 11), la creación de un “Nosotros” que determina desde afuera la identidad de

las polifonías culturales, significó una forma de sustentar las relaciones asimétricas de poder de quienes participaban como miembros y miembros activas de la Iglesia (Richard, 1993). Pero el Vaticano II primero y la Conferencia Episcopal de Medellín en 1968 abrieron una puerta para devolver la Biblia a quienes eran sus legítimos interlocutores (John, 1988).

El grupo sagrado señalado arriba, competente para leer con propiedad el Texto Santo, irá construyendo un discurso paralelo al que llamaron teología. A la Biblia se la llamará revelación y la teología parte de la inmovilidad y certeza de esa revelación: **esta dice la verdad**. Dios como producto teológico será la construcción de ese grupo. Por desgracia un Dios que ama el sacrificio y que muestra su amor merced a la muerte injusta de un ser humano: Jesús. Cada vez que la teología habla, parece fortalecer esa separación, memoria sagrada de un secuestro, justificación de la violencia y sacralización del poder en sí mismo.

La **Lectura Popular de la Biblia** surge cuando este proceso de separación entre la comunidad de fe y la institución empieza a parecer ilegítimo y la Biblia empieza a verse como vida, no en sí misma, sino como narración de vidas significativas con algo que decir a comunidades diversas. Comunidades en donde las relaciones verticales por momentos se diluyen. La férrea mano del poder no las alcanza porque estas comunidades empezaron a separarse de sus raptos. Correctamente se le denomina a este fenómeno **Iglesia Popular o Iglesia de los Pobres**.

Así que tenemos, en estas líneas los elementos que configuran la hermenéutica popular de la Biblia. **El primero** de ellos es que las comunidades empiezan reflexionar sobre sí mismas para poder hacer las cosas de un modo diferente, alimentadas por el significado de la justicia, la solidaridad, y el amor. **El segundo**, estas aprenden a hablar de sí mismas y a

conversar, desde otro horizonte, sobre un tema que es metáfora de la centralidad del poder político y social: **el Dios de los pobres, o el Dios liberador. El tercero**, que esas conversaciones son significativas porque se realizan en libertad, fuera de los juicios académicos o religiosos, se trata de unos aprendizajes vitales. **El cuarto**, que se lee para vivir o para aprender a saber vivir en un espacio alternativo donde la fe cultiva relaciones de amor y respeto. Entonces, recuperan el núcleo metafórico del poder, el habla, el encuentro cara-a-cara, y la libertad para realizar su experiencia de Dios de otro modo.

Los pobres leen la Biblia en una situación de sufrimiento y de dominación económica y política. No es una lectura teórica ni una búsqueda de ideas. Es una cuestión de vida o muerte, de libertad o dominación. Buscan en la Biblia la verdad que los libere, luz para analizar la sociedad y sus estructuras de violencia, fuerza que sustente su resistencia y su lucha por un mundo nuevo de vida, de libertad y de solidaridad. Los pobres creen y confían en la palabra de la Biblia como luz y fuerza de su lucha de liberación. (da Silva Gorgulho, 1990)

La experiencia de lo sagrado transita de nuevo a la comunidad, a su vida, a su hacer, pensar y decir. Del mismo modo, transita la capacidad de organizarse para comprender lo que sucede y para actuar. Efectivamente en este camino se da una subversión, no como horizonte, sino como proceso en el presente. Es comprensible la reacción del Vaticano en los años ochenta de desmovilizar este tipo de comunidades de fe. *La Iglesia de los Pobres* fue condenada y crucificada por las mismas razones que llevaron a Jesús a la cruz: **el amor infinito al poder.**

Con esto no quiero decir que todo cuanto allí sucedió, en la Iglesia Popular, en las Comunidades Eclesiales de Base, era bueno (Maduro, 2005). Lo que quiero decir es que, por

primera vez, hubo las condiciones para gestar lo nuevo, para iniciar la aventura de un nuevo Éxodo que expresara la sed de vida y libertad de nuestros pueblos latinoamericanos. Recuperar la voz es recuperar la capacidad de entrelazarse en la solidaridad y la búsqueda de la justicia. Los teólogos que se denominan hoy de la liberación aprendieron de este proceso, su método no es académico sino copia de una manera de existir de las comunidades en sus luchas por la liberación. Y Pablo Richard lo comprendió de un modo particular, al considerar que la lectura popular como una fuerza espiritual “que ha tenido que desplegar todo su potencial liberador para rescatar la exégesis y a los exégetas profesionales. El trabajo exegético normalmente se ha dado en academias cerradas, distantes del pueblo pobre de Dios, y muchas veces henchidas de un orgullo intelectual insoportable. Por eso el trabajo exegético ha fracasado en gran medida en su capacidad de descubrir y anunciar hoy la Palabra de Dios. Es un trabajo intelectual a-histórico y sin espíritu, cortado de la experiencia y revelación de Dios en el mundo de los pobres.” (Richard, 1988 pág. 47)

Para mí existe aquí un desgarramiento institucional de fondo: si los pobres aportan el Espíritu ¿qué aporta la Iglesia, o las academias? La consecuencia lógica, me parece, debía ir por el fortalecimiento de esta experiencia. La emergencia de las **CEB's** supuso la comprensión de un nuevo orden institucional que rompía el fundamento del poder institucional y eso queda muy claro en el libro de Leonardo Boff *Iglesia, Carisma y Poder* (Boff, 1981).

Pero, quienes en su momento eran líderes o por lo menos figuras prominentes del movimiento defendieron el derecho a ser iglesia y olvidaron el derecho primario a ser comunidades **¿me pregunto si esta búsqueda de legitimidad institucional no iría en contra de la espiritualidad que fluía como un nuevo momento en la revelación de Dios?** Sería mi hipótesis

de trabajo que la cuasi reforma de la iglesia era asumir el riesgo de la libertad y no buscar la legitimidad en el seno de las instituciones. Esa legitimidad era imposible de alcanzar, no hay interlocutores en las instituciones eclesíásticas para conversar sobre el problema. La situación se resuelve desde arriba, desde el magisterio, desde el poder. Y fue el mismo Papa Benedicto XVI en aquel entonces como Cardenal quien asume la tarea de desmantelar el movimiento (Ratzinger, 1987). En el documento escrito por Ratzinger se plantea desde el inicio “La liberación es ante todo y principalmente liberación de la esclavitud radical del pecado”. Pero olvida que para nosotros y nosotras el pecado no son los regímenes totalitarios ateos de la Europa Oriental sino los estados de seguridad nacional que confían en Cristo como su Señor y que actuaron en su nombre.

En este punto, en 1987 debía darse la total ruptura, ya que la articulación teológica confesional suponía nuestra deslegitimación como cristianos y cristianas y, sobre todo, como seres humanos con el derecho de vivir en justicia.

En mi experiencia con la lectura de la Biblia en las comunidades, al poner como centro de la conversación la vida y encontrar puntos críticos en la vivencia de lo cotidiano, en el entramado de las conversaciones, se gatillan transformaciones. Uno no tiene poder sobre estas transformaciones, uno las comparte y también aprende y se transforma. Uno es parte de un caminar de gentes, uno a fin de cuentas es también gente.

La cuestión que sigue de esto es clave para la educación superior en el campo de la teología **¿Es posible asumir este conocimiento para la formación teológica universitaria?** Sí, es posible. ¿Cuál es el costo? Muy alto. Las universidades son también espacios en donde el poder es un asunto que no se discute. **El conocimiento es poder y quien tiene el conocimiento tiene el poder, para que tal poder sea efectivo,**

uno secuestra el conocimiento. Promueve contenidos más que suscitar conversaciones. Reduce reflexión para manejar más información.

El **primer paso** para una transformación de profundidad podría ser eliminar sistemas represivos de evaluación con formas creativas de reflexión. La evaluación es el mecanismo que regula la legitimidad del conocimiento de las personas estudiantes. Un **segundo paso**, propiciar procesos de discusión y conversación. Hacer del conocimiento algo significativo, en teología, debería ser fácil conversar sobre cosas significativas. Un **tercer paso**, entrelazar cursos, temas, problematizaciones. Las personas docentes podrían preparar en conjunto los cursos, involucrar creativamente a las personas estudiantes, pero sobre todo constituirse en comunidad aprendiente. Un **cuarto paso**, aprender que, en un curso, se dan gran cantidad de variables experienciales, cognitivas, existenciales, legitimarlas todas como un a priori, e iniciar en la conversación una convivencia en el respeto desde la urgencia de enriquecer el significado de nuestras prácticas sociales.

¿A qué viene esta reflexión sobre la educación superior en teología? En 1999 fui invitado a participar en el desarrollo curricular del *Seminario Presbiteriano* en Retaluleo en Guatemala. Obviamente este seminario es indígena, compuesto por gentes de distintas etnias mayas. Me topé con el problema de interactuar con un señor holandés y un señor estadounidense que eran las personas con los títulos y la formación académica que le daban sostenibilidad al proyecto. Ambos querían hacer que las personas estudiantes cumplieran un currículo equivalente a la formación que ellos mismos habían tenido en Europa y Estados Unidos. Con dolor vi cómo se presentaban 60 cursos, todos de dos créditos, para que los “indígenas” aprendieran algo de teología y de Biblia para obtener un Bachillerato Universitario. En ningún caso se consideró aquello que

ellos sabían ni aquello que era significativo para estas etnias. En toda una semana de trabajo los representantes mayas no dijeron una palabra.

Este es un ejemplo del problema, de la ceguera intercultural del **Otro**. El indígena que no necesitaba hacer teología occidental para ser parte de la comunidad de fe debía ser sometido a un adoctrinamiento formal en el campo teológico para que su palabra fuese legítima.

Cuando surge la posibilidad de tomar en serio un proceso de transformación que implicaba la escucha de las Alteridades, de nuevo el poder, la divinización de este, optó por automantenerse. En este punto es indiferente que se trate de las tendencias de católicas o protestantes (usaré este término como conjunto de formas eclesiales: históricas, pentecostales, misiones de fe y neo-pentecostales).

El valor del aporte de Maturana-Varela en este punto es crucial. Se da en **Nuestra América** una revolución en el lenguaje, emerge una nueva forma de conversar y, en consecuencia, una nueva forma de organizar los sistemas sociales. Es el amor la emoción que aflora contenida en conceptos como justicia y solidaridad. No puedo hacer una crítica de esta experiencia porque hacerlo sería asumir que todo esfuerzo humano por alcanzar la justicia y la solidaridad puede ser deslegitimado por la razón. Sí puedo observar los lugares en donde esas conversaciones emancipadoras se cortaron, donde el amor fue transformado en poder y se realizó como distintas formas de violencia. No obstante, eso no pasó de ese modo, las comunidades no tuvieron la oportunidad de equivocarse y reflexionar, sino que, en aras de la ortodoxia y la búsqueda de legitimidad eclesiásticas se las silenció. No se asumió la legitimidad del **Otro como una virtud teologal**.

Elementos de una ruptura epistemológica

El amor no es un concepto o un deber. Entre nosotros y nosotras ha significado la autoconciencia de la existencia de personas en peligro de muerte, de víctimas de procesos sociales, de eliminación de nuestras historias y biografías. El amor, por tanto, es una forma de emoción que busca realizar la vida en una situación concreta de opresión y muerte. Es el encuentro del **Otro** tendido en el camino social, moribundo, al que se le tiende la mano sin preguntas solo porque su vida es suficientemente valiosa en sí misma como para ser protegida.

Lo que genera esa experiencia humana del amor es el afán de libertad y justicia. Y cuando este proceso inicia lo hace sin abandonar aquello que había sido fuente de opresión e injusticia: la relación constitutiva del colonialismo y el cristianismo. Pero en ese contexto colonialista, la referencia a Dios y a Jesucristo se transformó en búsqueda de vida y en consuelo y fortaleza para asumir los costos del proceso de liberación. Así que Dios empezó a significar otra cosa y Jesucristo mutó de Señor y Rey a metáfora de la experiencia de opresión de nuestros pueblos. La frase acuñada por Fray Bartolomé de las Casas continúa resonando: **los cristos crucificados de las Indias**. Desde el punto de vista teológico esto supuso una ruptura en la forma de conocer y, por ende, una transformación epistemológica. El pobre, o los pobres de la tierra se constituyeron en el lugar teológico. Allí, en sus múltiples opresiones se buscó el rostro de Dios.

La afirmación “Dios de la vida” dejó de ser un horizonte metafísico y se constituyó en una experiencia de cooperación comunitaria en la solidaridad. Claro, es más fácil decirlo así

que diseñar un modelo teológico en el entretejido de movimientos sociales, políticos y contramovimientos de represión e inteligencia militar. La vida humana no es simple y la complejidad de cómo experimentar el amor en medio del odio es tarea ardua que implica la totalidad del ser humano, porque en este espacio se está formando una nueva manera de ser humano.

El primer golpe tuvo que haberse dado a la antropología, a la manera de concebir lo humano y a deslindar entre aquello humano definido a priori por la cultura occidental cristiana y este nuevo fermento no tenía contornos delimitados, sino que suponía una exploración, un ensayo. El problema surge porque se cambia el lugar teológico y su objeto. De pronto, para hablar de Dios y del ser humano, la teología confesional tenía un aparato conceptual impropio, incapaz de incorporar semejante derroche de creatividad.

Lo cierto es que la crisis antropológica tiene que ver con cuestiones vitales en un proceso social que entrelaza justicia y solidaridad en la práctica política socialista o marxista y la fe cristiana. Esta es una mezcla que no pudo hacerse en Europa, tampoco en Estados Unidos, pero se logró aquí, y se logró no en las academias teológicas sino en las comunidades. En los esfuerzos por sobrevivir, es la dimensión del amor que surge de una situación de violencia.

Inmerso en la violencia estructural, el hombre, sujeto de la praxis, es el hombre de carne y hueso, sentimientos y pasiones. Lo que lo lleva a asumir los riesgos de la praxis histórica, a entrar en el conflicto que le acarrea, es la situación del grupo social al que pertenece por nacimiento o por opción. Aquí se localiza la dimensión existencial de la “praxis histórica”. Ella brota de una experiencia personal y social (de clase) que es el móvil que impele a asumirla. La dimensión existencial canaliza el trabajo y la teoría hacia la construcción de la historia en el sentido de la liberación del hombre. La

dimensión existencial convierte a la actuación transformadora de la realidad en praxis histórica, da a la actividad del hombre su expresión de lucha por la dignidad propia. (Taborda, 1982 pág. 25)

Es la praxis el lugar en donde esa novedad antropológica se constituye y, por ende, se torna en un campo complejo para la tarea de pensar la teología. La interacción entre las personas deja de lado los problemas teóricos y conceptuales para abocarse a resolver aquellos que la experiencia común pone ante sí. Estos problemas son concretos y cotidianos y conllevan preguntas de una índole diferente a lo que podría formalizarse en un sistema teológico tradicional.

Rubem Alves asume la tarea de comprender la diferencia entre esta nueva situación teológica y las tendencias en Europa. Alves incorpora la reflexión sobre Kierkegaard y Bultmann. Samuel Silva Gotay presenta sus conclusiones:

Alves examina primero la teología existencialista de Soren Kierkegaard y Bultmann. Encuentra afinidad entre la teología existencialista y el humanismo político (socialismo) en sus aspiraciones a que el hombre trasciende el mundo enajenante hacia una existencia auténtica. Pero se dividen en la política a seguir. A partir de su antropología de un hombre dividido entre la necesidad y la libertad, el existencialismo insiste que el hombre tiene que decidir entre la trascendencia subjetiva y la prisión objetiva del mundo. Lo verdadero para el existencialismo es lo subjetivo, no lo objetivo. Esto no lleva a la “transformación” del mundo objetivo sino a su rechazo para poder lograr su liberación. La liberación se da en el mundo privado de la interioridad sin tomar en serio la estructura sociopolítica que forma al hombre. Bultmann siguiendo a Kierkegaard, lleva este acto de “deshistorización” a su máxima expresión cuando propone que la liberación del hombre ocurre en el mundo subjetivo del aquí y ahora en

el momento que se desprende de su mundo objetivo, para que allí, en el mundo subjetivo, se realice escatológicamente la vida auténtica. El futuro se hace presente de una vez por todas en el mundo subjetivo: en la decisión por Cristo. Bultmann resuelve de esta manera los problemas que el ropaje mitológico del evangelio le plantea al hombre moderno, pero echa por la borda el tiempo histórico objetivo y el futuro. En ese sentido, dice Alves, “no ofrece recursos necesarios para un proyecto de naturaleza política”. (Silva Gotay, 1983 pág. 89)

También busca en Barth y en este observa la ruptura con las posibilidades de la historia como mediadora de humanización. Hay en Barth una diferencia cualitativa infinita entre el Ser humano y Dios que no es posible salvar fuera de Cristo: “el juicio de Dios es el fin de la historia; no el comienzo de una nueva y segunda época” (Silva Gotay, 1983 pág. 90).

Según Silva Gotay, Barth y esto es una perspectiva clásica luterana, la acción humana no cambia nada, todo se refiere a Cristo que es el punto de convergencia de la historia, la acción humana no puede hacer nada. Y no es que Barth sea indiferente ante las opresiones de su tiempo como se pudo ver en el contexto de la *Iglesia Confesante* en la Alemania Nazi. Pero, la experiencia latinoamericana era una distinta y la teología alemana necesitaría otra manera de proceder frente a esa situación nueva: **la emergencia de la comunidad de los pobres**. Tanto Rubem Alves como Hugo Assmann y Gustavo Gutiérrez irán cuestionando los fundamentos de las diversas teologías europeas con el fin de deslindar lo propio de la Teología de la Liberación.

Para Assmann “los teólogos europeos tienen una enorme dificultad de asumir positivamente una ideología, como arma indispensable para la lucha de liberación y aún para optar por uno, y no por otro instrumental analítico, los aleja

constantemente de la capacidad de entroncar datos de análisis con referencias ligadas a la fe. Se pierden en un eterno resituarse las condiciones de posibilidad de una reflexión comprometida en vez de ensayarla concretamente.” (Silva Gotay, 1983 pág. 91)

Para poder incorporar la praxis como experiencia política dentro de la Teología de la Liberación será necesario un cambio radical. No se planteará el problema como un adjetivo: teología política, sino como un sustantivo: teología de lo político. Esto es la Teología de la Liberación, una forma de pensar teológicamente la praxis de la liberación. Es decir que la teología no trata como “objeto” de reflexión ni a la revelación ni a Dios, sino la experiencia del espíritu en un nuevo contexto, luego, entonces, tratará de dar cuenta de la revelación y de Dios.

La praxis es un camino legítimo y si bien se habla de que la teología legitima ese camino, yo diría que existe un error en esta última afirmación. Como conclusión señala Silva Gotay: “La afirmación de la historia real como “única historia” y la historia como única esfera de la realidad reconocida por la Biblia lanzará a la teología por caminos no previstos por nadie y creará la posibilidad de un movimiento ideológico capaz de acompañar y de justificar ideológicamente el modo de producción socialista de la misma manera que la teología medieval acompañó al feudalismo y de la misma manera que la teología protestante acompañó al capitalismo liberal” (Silva Gotay, 1983 pág. 96)

Es un error la condición legitimadora de la Teología de la Liberación porque el ejercicio de una constante crítica de la crítica supone la posibilidad de una transformación teórica permanente. Principio que se deriva del pensamiento sobre la ideología que realizara Juan Luis Segundo. Si la historia cambia, el pensamiento sobre ella tendrá que ser lo

suficientemente flexible para cambiar también. La mediación socio-analítica marxista es una situación coyuntural, lo que no es coyuntural es el principio de la praxis que, si bien proviene del marxismo, no se concluye en el marco conceptual de este. Se reinventa en la experiencia de liberación de los y las latinoamericanas.

Lo que hace que una ideología, como pensamiento creativo y transformativo de la realidad, sea una ideología como legitimación de una situación social particular es la constitución de un cuerpo axiomático que se constituye en referencia obligada de su pensamiento. Tal cuerpo axiomático sería, si seguimos los principios del círculo hermenéutico de Juan Luis Segundo, el punto de partida del ejercicio de la crítica. La teoría no puede ser nunca un acto de fe. Lo que tanto ocupa a las personas teólogas de la liberación es la praxis de liberación no la consolidación de un cuerpo axiomático que legitime una teoría, mucho menos que tal cuerpo legitime un conjunto de prácticas sociales. Pero también se buscó ese cuerpo axiomático, sin embargo, había en los diversos trabajos sobre la idolatría un acervo de recursos contra ese tipo de ejercicio.

La antropología que seguiría a una afirmación de la interacción humana como ensayo creativo de liberaciones implicaría una constante reflexión libre sobre sus referentes. Para que tal cosa no suceda se tendría que concluir, en algún momento, que la liberación es un hecho dado, así llegaríamos sin duda a un nuevo sistema idolátrico. No podría decir hasta qué punto esto se logró en las teologías actuales de la liberación en su pluralidad. Pero si puedo observar que la libertad de la imaginación para descubrir los espacios de opresión, represión, coerción y violencia constituye una tarea permanente que es propia de una crítica perseverante de la teoría teológica. La Teología de la Liberación juega el papel del constante pensar críticamente la praxis de liberación. Aun y cuando se refiera a

la revelación como algo dado a priori, esta revelación pasaría a un segundo plano como un corpus, llámese Biblia, Tradición o Magisterio, en función de la revelación que surge de la praxis de liberación como experiencia del Espíritu.

El ser humano, de ahí la importancia de la antropología, no sería algo dado, lo humano es un encuentro, una exploración permanente en el conversar, una incógnita que es recurrente no por su valor metafísico, sino por su valor interrelacionar en la congruencia en el interaccionar de las personas, de los sistemas sociales, y con el medio. De nuevo, hay que confiar más en la libertad implícita en la reflexividad en el lenguaje.

Las mujeres, al asumir la tarea de crear maneras propias de conversar teológicamente, afectaron estructuralmente la teoría teológica. El género no es un tema, es el problema estructural del discurso teológico, afecta su objeto y la teoría para pensarlo. Del mismo modo, la interculturalidad supone la misma situación. Se podría agregar otros aspectos como la ecología, las relaciones intergeneracionales y demás. Cada vez que emerge en la praxis la diversidad, la estructura operativa del pensar teológico tendrá que afectarse estructuralmente.

Al crecer en complejidad, la teología, podría seguir dos caminos, uno promover la libertad de la reflexión en el lenguaje o coartarla. La constitución de axiomas será operativamente necesaria en varios momentos, pero la disciplina reflexiva anti-idolátrica se volverá sobre tales axiomas para desarmarlos. De modo que la circularidad hermenéutica es la emergencia del caos dentro del sistema descriptivo de la Teología de la Liberación. La Teología de la Liberación necesariamente estará en crisis permanente porque no podrá asirse con facilidad a un sistema social y reducirse a ser su interlocutora oficial.

Así que cada reto que se presente en nuestro contexto levantará nuevas preguntas que requerirán nuevos instrumentos

teóricos para su estudio, pero sobre todo, habrá que ver si el núcleo de la Teología de la Liberación es sustentable, es decir, si la praxis seguirá siendo el “objeto” de reflexión, el foco de atención, de escucha en su pluralidad de versiones, formas y voces. En tanto sea así me parece que iremos, quienes así consideramos adecuado, ejercitando el oficio de reflexionar en el lenguaje con libertad en el encuentro cara-a-cara con las múltiples voces de **Nuestra América**.

El método para continuar tal proceso infinito de constituirnos en seres humanos en la convivencia es lo que se trata en el siguiente apartado.

Aspectos teóricos de la Hermenéutica Bíblica Latinoamericana

En contraste con la perspectiva exegética de lo que he llamado noratlántico-occidental, en la teología latinoamericana se ha dado una relación muy rica entre la lectura bíblica y la producción teológica. Ambos procesos se vivencian, no desde la academia, o desde un deseo particular por conocer la verdad, sino desde “la praxis de liberación”, y se trata, en gran parte, de la reflexión sobre una manera de vivir el evangelio como un acontecimiento del Espíritu en la única historia. Entonces, no se ven las líneas divisorias que señalaba Fuller, al contrario, se integraron en un proceso reflexivo que busca luz para iluminar la vida comprometida con Jesús de Nazareth en el propio seno de la historia. Tanto “vida” como “historia” no se entienden conceptualmente sino vivencialmente como se verá después.

Cabe explicar que la Teología de la Liberación asume la Biblia como parte de un infinito proceso de relecturas que vuelven constantemente a los textos fundantes para aportar luz a la praxis. Se busca encontrar en los textos bíblicos los procesos de liberación y en ellos identificar el espíritu de Dios como experiencia en permanente actualización a través de las luchas de los creyentes por la justicia. No cabe aquí la distancia entre exégesis y hermenéutica, al contrario, el conjunto de procesos de lectura actualiza el espíritu de los textos en un presente que se vive en fidelidad al Dios de la Vida.

En el fondo, en su raíz, la teología latinoamericana de la liberación trata de la vida. De cómo esta ha sido negada sistemáticamente en Latinoamérica. No hay tiempo para especializaciones académicas, la urgencia de luz para asumir con valentía el espíritu liberador de Dios que actúa en nosotros, es el reto, un reto intelectual, pero no academicista, no metodológicamente puro, sino comprometido, desde el basurero (como dijera una vez Elsa Tamez hablando de Job). Allí, donde el rostro de Dios (los cristos crucificados de las indias) es blasfemado por la opresión y la represión, por la dominación y el anonadamiento, el sacrificio de injusto de Jesús y con este el de todos los empobrecidos emerge como un grito profético de liberación. Emerge tanto desde la Palabra originaria, como del compromiso que actualizaba esa Palabra.

Para captar ese espíritu es necesario presentar la concepción de teología que subyace a la Teología de la Liberación. Para Hugo Assmann, la Teología de la Liberación “es reflexión crítica a partir de la interioridad de la praxis liberadora, no sólo se entiende como acto segundo en relación con el acto primero de la praxis, sino también como palabra segunda en relación con la palabra primera de las ciencias humanas” (1976) (Prieto, 1993 pág. 7). Pablo Richard la define de la siguiente manera “La Teología de la Liberación es una Teología

de la vida y de la esperanza, que busca restablecer el sentido de Dios y del Evangelio en la sociedad y en la Iglesia. No lo hace en forma abstracta y para siempre, sino en los procesos de liberación al interior de las nuevas situaciones y coyunturas históricas” (Richard, 1993 pág. 37)

Desde el punto de vista de la hermenéutica bíblica en la teología de la liberación, Georges Casalis llamó a este proceso dinámico de regreso y actualización “**circulación hermenéutica**” señalando que “la participación en las luchas contra los poderes de explotación y de opresión es el marco mismo donde la práctica cristiana va a encontrar su pleno desarrollo y a reanudarse con la dinámica original del evangelio -no olvidando que éste no se expresa plenamente sino en los dos Testamentos, al recordar con insistencia el Antiguo que todo es política y al subrayar el Nuevo, sin negar la evidencia anterior, que la política no lo es todo.” (Casalis, 1979 pág. 72).

Casalis desarrolla de manera más compleja y dinámica la perspectiva de Juan Luis Segundo consignada en el concepto “**circulo hermenéutico**” que Segundo definió de la siguiente manera: “El continuo cambio de nuestra interpretación de la Biblia en función de los continuos cambios de nuestra realidad presente, tanto individual como social.” (Segundo, 1985 pág. 56). La condición problemática de este “regreso” constante a la Biblia impulsado por los compromisos políticos de los pobres organizados así como con los pobres, vividos en el presente, dieron como sistematización y propuesta teórica el trabajo de Clodovis Boff *Teología de lo político* (Boff, 1980 págs. 249-285).

Clodovis Boff dice que, en un sentido amplio en el contexto de una teología de lo político, entiéndase teología de la liberación, la hermenéutica designa “una teoría del sentido ‘cristiano’ de lo político, esto es, de buscar la comprensión de la praxis (política) a la luz de la fe. ‘Mediación hermenéutica’

quiere decir para nosotros la relación necesaria de una de la TdP (Teología de lo Político) con las fuentes cristianas, que confieren a esta TdP su identidad propia. De este modo, las escrituras cristianas son un recurso teórico obligatorio y constitutivo de todo proceso teológico” (Boff, 1980 pág. 251).

En su análisis Boff aboga por una flexibilidad del proceso hermenéutico que procura renunciar a la ideologización y manipulación de los textos. Esto lo hace en polémica contra dos tendencias, por un lado, la tendencia que lee las Escrituras como si fuera posible el acceso directo al sentido original por encima de la tradición y los condicionamientos socio-históricos del presente, y por el otro lado, una tendencia opuesta a la anterior en donde el sentido de los textos deriva únicamente de las urgencias del presente.

En consecuencia, afirma, contra la primera tendencia que el texto no es una esencia en donde se encuentra un sentido original e histórico. Más bien el texto es una fuente de sentido en donde convergen todos los sentidos virtuales propios de sus lecturas contextualmente situadas (Boff, 1980 pág. 267). Pero también cuestiona la segunda tendencia hermenéutica al considerarla “una relación mecánica, automática y antidualéctica” (Boff, 1980 pág. 269).

Siempre dentro del contexto de esta segunda tendencia, pero enriquecida por la experiencia de buscar nuevos sentidos para la orientación de la praxis, surge otra perspectiva que Boff denomina “modelo de correspondencia de los términos”. En esta tendencia se trata de resolver la ecuación Escritura = TdP/Su contexto político = Nuestro contexto político. Expresada temáticamente sería: Éxodo = Teología de la liberación/ Esclavitud de los hebreos = Opresión del pueblo. Es como calcar el pasado en el presente gracias a su parecido histórico salvífico. Esto hace que, al acercar los horizontes, se pierdan

los claroscuros que conforman la interacción humana. (Boff, 1980 pág. 270).

Un ejemplo de este modelo, aportado por Boff, es el problema de la relación entre Jesús y la política de su tiempo y en este aspecto la relación de Jesús con el movimiento zelota. Por un lado, con una posición pacifista aparecen Culmann y Hengel, y por el otro lado con la posición del zelotismo Eisler y Brandon. Concluye Boff diciendo: “nuestra hipótesis es que el nudo de las discusiones exegéticas y teológicas provocadas por estos estudios no estaba realmente en el orden del conocimiento histórico, sino más bien en el orden de los resultados políticos que podrían tener en términos de conducta social respecto a los cristianos. Esta hipótesis nos parece tanto más verdadera cuanto mayor era el apoyo que encontraba, implícita o explícitamente, esta situación polémica en la correspondencia ‘evidente’ entre la situación del tiempo de Jesús y la del período crítico que se estaba viviendo, especialmente en determinados momentos (segunda guerra europea, sacudidas de los años 60) y en unos países concretos (Alemania, tercer mundo)” (Boff, 1980 pág. 272).

Para superar estas hermenéuticas Clodovis Boff propone un **“modelo de correspondencia de las relaciones”** y eso significa establecer dos procesos diferentes entre el pasado y el presente. Texto y contexto en cada par requieren de una síntesis, de sistematizar una relación y es esa relación la que puede “corresponder” a la otra relación entre texto y contexto: “Es la relación homológica la que contiene el sentido. Ella es la que produce la ‘homosemia’, por el hecho de llevar el mismo sentido ‘espiritual’. Por eso, el nombre que mejor conviene a nuestro modelo es el ‘modelo de correspondencia de las relaciones’” (Boff, 1980 pág. 278).

Pero es difícil lograr este tipo de homología porque existe demasiado tejido humano entre ambas partes. El texto de

referencia es una construcción eclesíastica y los métodos para leerlo están mediados por diversos sistemas de control. Cada vez que leo traigo conmigo esa carga institucional sobre mis ojos. Es necesario el mecanismo de la sospecha como piensa Juan Luis Segundo. Todo lo que puedo decir o no sobre un texto está dictado a priori por las mediaciones institucionales sean eclesíásticas, culturales o académicas. Estos elementos determinan mi libertad de lectura y requieren una crítica previa (sospecha) que les libere. Un texto es liberador porque leo en el marco de un sistema descriptivo que establece los cánones para que tenga esa cualidad.

En la perspectiva de José Severino Croatto un texto bíblico es una selección de experiencias sociohistóricas significativas que por una razón u otra fueron recogidas por la palabra, esta es una palabra significativa. Se selecciona un suceso y no otro, y se selecciona una manera de narrarlo, así que existe una dimensión de selección/clausura en el texto que nos deja a tuestas desde el punto de vista historiográfico. Nos dice lo que es significativo no todo lo que pasó.

¡Nunca es una simple 'crónica', aunque así lo pretenda! Toda lectura de los sucesos se hace desde un lugar y, por lo tanto, con perspectiva. Lo sabemos, pero conviene destacar lo que implica aquel fenómeno de selección/clausura y de interpretación: un acontecimiento se vuelve significativo por alguna razón, por el contexto en el que tiene lugar, o por lo que podríamos por ahora denominar su 'efecto histórico', a saber, su influencia en las prácticas de un grupo humano determinado. No se trata, hay que remarcar, de una relación de causa-efecto donde la primera desaparece una vez producido el segundo, sino de una relación de sentido. En este nivel, un suceso es comprendido como expresión del sentido de otro el que, a su vez se va configurando como fundante. El paso del Jordán es interpretado por la tradición israelita (cf. el libro

de Josué 3-5) a la luz del paso del mar a la salida de Egipto, pero nadie puede afirmar que es efecto de éste. Es importante por eso diferenciar entre causalidad y sentido. (Croatto, 1984 págs. 43-44)

Croatto continúa su planteamiento señalando que, en la lucha de interpretaciones que pueden partir de un texto y que pueden ser excluyentes entre sí, hay un elemento que posibilita esas lecturas diferentes. Esas diferencias provienen de las prácticas sociales y es desde ellas que un acontecimiento textual resulta fundante, originante, significativo. Por otro lado, el texto ha traído, en su proceso de selección y clausura, un **algo** germinal que puede ser desencadenante de nuevos significados desde prácticas sociales excluyentes entre sí (Croatto, 1984 pág. 47).

En mi manera de valorar esta perspectiva de Croatto, lo que resulta desencadenante en un texto es su cualidad mítica. En ella se recoge aquello que es antropológicamente fundamental, por ejemplo, la lucha por la liberación frente a la opresión y la muerte, o el deseo de una tierra que sea fecunda y sustente la vida, la comprensión de la muerte y de la vida como espacio de interacciones comunitarias, etc.

El concepto de polisemia que cruza esta obra de Croatto es clave para entender la base antropológica de su modelo hermenéutico. Polisemia no es el agregado conceptual que un texto va 'guardando' como producto del devenir histórico. En este sentido polisemia no es una carga signíca. Polisemia es reserva simbólica, pluralidad de sentidos, que un signifiicante dado (texto-acontecimiento narrado) potencia por su fuerza evocativa y vincula el pasado, por medio de ese '**algo**' que señalaba Croatto, con las vivencias de una comunidad en el presente. No se trata, por ende, de un proceso puramente racional sino más bien de un proceso vivencial complejo. Por

eso Dios no puede ser conceptualizado sino simbolizado, se construyen imágenes de Dios, no una definición:

En una palabra, el lenguaje sobre Dios no puede hacer abstracción de la imagen. A Dios no se lo conceptualiza (el dogma es una forma de gnosis que rebaja la experiencia de la fe al plano racional de interpretación); se lo representa en imágenes. La Biblia es, de punta a punta una representación de Dios sea en el lenguaje remitido del símbolo y del mito (aún los relatos más ‘históricos’ están interpretados y ‘quebrados’ para decir una dimensión de fe), sea en el de tantos códigos lingüísticos o géneros literarios que son otra expresión de la ‘imagen’ (en el sentido en que cada género comunica un mensaje por su estructura lingüística y no sólo por el contenido; por la ‘forma’ y no solo por conceptos). (Croatto, 1984 págs. 85-86)

El libro de Croatto, *Hermenéutica bíblica*, va mostrando con múltiples ejemplos la riqueza antropológica de esta permanente búsqueda de sentido. Búsqueda que no requiere una justificación ideológica, sino que forma parte del proceso mismo de ser humanos. Al optar por el símbolo como vía apropiada para el lenguaje sobre Dios, Croatto, revaloriza las experiencias de las comunidades tanto originarias de los textos como de las nuestras: **el sentido no se da por la mediación de especialistas que lo elaboran en sus investigaciones, es una urgencia humana comunitaria y por ende polivalente, ambigua y conflictiva.** Por eso, se entiende que el vínculo entre ambas partes de la relación hermenéutica no deviene de la pura comprensión del sentido como si este fuese único, sino de ese ‘algo’ que como significante abre acceso a las diferentes lecturas por medio de lo que yo llamaría un **eco experiencial.**

La propuesta de Croatto desdobra el lenguaje racional de Clodovis Boff cuyo libro nace de una tesis doctoral y, sin

abandonar o desvalorizar el trabajo intelectual, deja un espacio para ubicarlo en el contexto más amplio del conocimiento humano: **la urgencia de sentido para la vida, la peregrinación persistente hacia el encuentro con los orígenes, aún más, en la necesidad humana de simbolizar.**

La teología de la liberación surge como una experiencia del Espíritu en un contexto en donde la religión cristiana ha sido parte de los procesos de colonización y de opresión. De modo que, la hermenéutica, requiere de un proceso de desideologización de los textos. De ver cómo han sido leídos y de buscar en ellos aquello que corresponde a su núcleo liberador. Es la experiencia actual del Espíritu, en este contexto particular, el útero de las preguntas significativas que se hacen, desde la realidad vivida en la praxis de liberación, a los textos bíblicos. Desde esas preguntas, nos cosemos al proceso de relecturas que conforma la tradición cristiana. Por la fuerza del Espíritu estas preguntas obtienen visiones nuevas y frescas en cada nueva lectura.

Por eso Croatto construye una categoría que permite observar esta dinámica hermenéutica. A la exégesis contraponen la eiségesis:

Llegados hasta acá, deber quedar firmemente establecido que la exploración del sentido de un texto no se reduce a un trabajo crítico puramente literario y académico. Existe también una praxis, del crítico o de su contexto sociohistórico, que da el parámetro de la lectura. No se “sale” del texto (*ex-égesis*, del griego *ago* conducir/guiar) trayendo un sentido puro, recogido de dentro como el buzo trae a la superficie del mar un coral, o como se saca un objeto de un cofre. Antes, se “entra” en el texto (*eis-égesis*) con preguntas que no son siempre las de su autor, desde un horizonte vivencial nuevo que repercute significativamente en la producción del sentido que la lectura. (Croatto, 1984 pág. 73)

El purismo de la exégesis estadounidense y europea no cabe dentro de la perspectiva latinoamericana. No cabe porque, tal hermenéutica, se entiende como parte de la acción creadora del Espíritu. Se trata de reproducir lo que sucedió en torno al acontecimiento Jesús de Nazareth: la narración de sus acciones y palabras por el alto grado de significatividad se transmitieron, no puras, sino procesadas desde la vida de las comunidades que trataban de celebrar esa significatividad. Eiségesis es la forma como conscientemente entramos a un texto para leerlo. Lo leemos porque es significativo para nosotros y nosotras. Al ser significativo levantamos preguntas que provienen de nuestra dinámica social, de los procesos que nos hacen amar y temer, construir y huir. Se lee porque la vida requiere de un mayor sentido en un momento particular.

En resumen, la hermenéutica bíblica latinoamericana integra las tareas de la exégesis y la hermenéutica, entiende que todo proceso de lectura deriva de las búsquedas que provienen de la práctica social actual, entiende que esa práctica está contextualmente situada, y la incorpora a la lectura como eiségesis y esto lo hace porque la práctica comprometida de las personas creyentes es una acción válida de seguimiento a Jesús de Nazareth. En ese sentido todo proceso hermenéutico es también teológico y produce reflexión y conocimiento teológico.

Con esto **no** se afirma que toda lectura académica realizada desde América Latina es utilitaria, es decir, se lee porque necesitamos **usar** un determinado significado. Sino que leemos conscientes que nuestra lectura está situada en un contexto y busca comprender mejor, ver mejor, aportar alguna luz a la vida en su devenir. Así que el papel de las instituciones teológicas situadas dentro de esta perspectiva es cultivar ese conocimiento que brota de una conversación fructífera,

honesto con los textos desde la conciencia de nuestra situación en transformación.

Cabe también resaltar que el concepto de círculo o circularidad expresa una dimensión de entrelazamiento complejo en términos que, en otros sistemas descriptivos, resultarían paradójicos. La Vida y la Biblia son dos espacios en interacción recursiva, circular, crítica que se comportan como correlatos en la búsqueda de comprensión de la praxis desde la praxis de fe (lo que ya de por sí es otra estructura circular). Desde el punto de vista epistemológico, esta manera de leer el texto bíblico es no-occidental en principio.

La vida desde la que leo está entretrejida en el **Caribe** y eso pone las cosas en cierto umbral. ¿Cómo leer la Vida y la Biblia desde este umbral? Es situarse entre dos mares: el Mediterráneo y el Caribe, es asumirme como una pluralidad cultural frente a una pluralidad textual. Dos mundos de conversaciones, dos mundos que se entrelazan en el presente significativo de este “yo” que pregunta.

Ahora me toca escuchar la pluralidad de **yoes** que me constituyen y ver cómo puedo dialogar desde esa pluralidad con la pluralidad que se expresa en el Segundo Testamento. La escucha de mi mundo y la escucha del mundo del texto, la mutua resonancia del uno en el otro. Esto no es solo una cuestión relativa a la Biblia sino a los textos fundamentales de nuestras culturas que son complejas y diversas. En mi opinión la lectura de la Biblia es un espacio de ruido que nos permite generar conversaciones más complejas y, por lo mismo, formativas.

Pues bien, este es el mundo en que fui formado para ser teólogo y biblista. Lo que acabo de compartir en realidad no es otra cosa que las cuestiones que atesoro desde mis años de estudio en la década de los ochenta. Allí aprendí que la vida va primero y desde ella, desde amor por ella, pienso, y en la

pasión por ella actúo. No sé cuál va primero y cuál después, pero sé que en su conjunto forman una sola experiencia en lo que soy.

Dejar que la voz del otro resuene en mí: un giro por la antropología cultural

Como había señalado en las primeras páginas de este ensayo, en 1999 conocí vía internet a Bruce J. Malina y enablamos una amistad que permitió su visita a Costa Rica en el año 2003 a la *Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión* de la *Universidad Nacional*. Debo subrayar con admiración y gratitud que Bruce Malina costeó el viaje y no cobró ningún honorario, nosotros, costeamos su estadía y convivió con mi familia durante las cenas todas las noches. Hombre de 72 años en aquel momento con la cicatriz de una operación a corazón abierto y con la gentileza e inteligencia de una persona sabia.

Los temas tratados en el seminario que impartió a profesores/as y estudiantes trató sobre la lectura socio-científica del Segundo Testamento y lo hizo en español, aunque nunca había hablado antes este idioma. Preparó varias presentaciones en Power Point con la ayuda de profesor alemán que enseñaba español en Creighton, la Universidad en donde era profesor (Bruce Malina murió el 17 de agosto del 2017). Este es un buen ejemplo de lo que decía antes: dejar que la voz del otro resuene en uno. Malina logró esto, se abrió para escuchar, dejó nuestra voz resonar en él y nosotros hicimos lo mismo.

La misma experiencia he tenido con Raúl Fonet-Betancourt que, como he dicho antes, es un teórico de la Filosofía Intercultural y de quien he asumido la frase que constituye uno de los hilos del tejido de este ensayo.

Ambas experiencias han sido formativas por la posibilidad de constituir conversaciones que han perdurado en el tiempo. Conversaciones dinamizadas por el amor y el consecuente respeto y mutua legitimidad.

Sé bien que este capítulo puede parecer pantanoso y que no lleva un orden lógico como correspondería a quien sistematiza y organiza el conocimiento de forma académica. Pero es así porque he tomado como hilo del ensayo la experiencia personal que va y viene, que dialoga por aquí con alguien y le olvida momentáneamente al calor de otras conversaciones para luego darse cuenta de que estaba, aun sin saberlo, existiendo en la conversación anterior.

Bruce Malina además de ser el pionero en los estudios culturales del Segundo Testamento (Guijarro, 1996 pág. 87) participa con muchas otras personas académicas del área de los estudios bíblicos en tres continentes en un espacio que se llama **Grupo Contexto** (contextgroup.com) (Guijarro, 1996 pág. 88). Este grupo trabaja tanto en forma individual como colectiva produciendo obras que son escritas a cuatro manos (véase la bibliografía). Trabajan sobre todo creando una crítica de la crítica que permite comprender la vida humana no como un objeto sino como un escenario en donde se juegan acciones culturalmente congruentes. Esto me ha permitido intuir y luego, espero demostrar, que el pensamiento de Bruce Malina es convergente, al menos con Maturana y Varela aun sin haber conversado entre ellos o conocer la obra de los otros.

Dicho esto, me dispongo a comentar el enfoque de Bruce Malina aliñado con otros autores del **Grupo Contexto**. No seré exhaustivo porque el volumen de trabajos es demasiado

amplio, pero sí trataré de mostrar no solo en qué consiste este esfuerzo sino sus implicaciones para una lectura intercultural del Segundo Testamento y cómo esto muestra la incapacidad de los exégetas tradicionales de considerar la alteridad de los textos, como he mostrado en el apartado anterior.

Bruce Malina ha puesto sobre el tapete, junto con otros especialistas, el problema del significado de un pasaje bíblico tal y como se ha entendido dentro de la disciplina exegética:

...para descubrir el significado literal de cualquier documento es preciso conocer los modelos de vida social implícitos en el sistema social de la persona o personas que elaboraron tal documento. Además del sistema social que sirve de base a los autores de los documentos y que se halla implícito en tales obras, están también los sistemas sociales desde donde inevitablemente realizan su lectura las diversas categorías de lectores. Éstos siempre introducen modelos compartidos de significar y sentir, de percibir y comportarse, que constituyen otras tantas dimensiones de su sistema social común. Lo cual hace que toda afirmación humana con sentido, ya sea escrita o hablada, evoque en quienes la toman en consideración algo que nunca puede ser puesto en un texto por escritor u orador alguno: la común percepción y visión del mundo (y su funcionamiento) socialmente compartida por la audiencia. Es precisamente esta visión común implícita, que ningún autor puede expresar en un texto, la que requiere del intérprete foráneo, pertenezca o no al mundo académico, habilidad y disciplina. Interpretar consiste, de hecho, en aportar estas dimensiones sociales que se hallan ausentes del texto, de modo que éste pueda significar lo que significó para su público original. Así pues, los textos han de significar necesariamente algo más de lo que puede ser puesto por escrito o expresado oralmente, y este algo más es el conjunto de significados y sentimientos que comparten el autor y la audiencia que tienen en común un mismo sistema social.

La interpretación se convierte en problema cuando, por la razón que sea, el público y el autor u orador no comparten ya el conjunto de supuestos que permiten una percepción común de la experiencia. Y se hace aún más problemática cuando tampoco comparten el mismo marco histórico. Así, ¿el cambio de marco social o histórico, o el de ambos a la vez, hace que el sentido literal expresado en tal o cual documento resulte irrecuperable! (Malina, 2002 págs. 295-296)

Al hablar de sistema social, Malina, indica que ningún texto es simplemente una articulación gramatical sino un resultado del proceso humano de interacción que siempre está referido a estructuras sociales concretas que posibilitan su capacidad comunicativa, la cual se puede entender como gestora de interacciones colectivas viables y pertinentes en un contexto.

Vale subrayar que el aporte de Malina tiene la gran ventaja de hacer ver que un texto es un “nodo” (aunque él no lo diga) de la red social. Visto así, el texto es parte de la trama de la vida y no puede salirse de ella ni puede comunicar fácilmente a lectores de otros sistemas sociales distintos (Guijarro, 1996 pág. 89). El texto es un mundo y los mundos cambian sin dejar sendas claras que faciliten el proceso de lectura comprensiva y cualitativa. Por esto es por lo que, el sentido literal, se ha transformado en una ilusión caprichosa y peligrosa para los exégetas que buscan llegar a este a partir del texto como dato semántico o histórico. El texto está entramado en la vida de los miembros de un sistema social y en tanto está entramado en ella es también un intertexto, especialmente en culturas orales.

Jerome Neyrey indica la incomodidad que surge en los especialistas cuando se utilizan modelos antropológicos formales para comprender los textos del Segundo Testamento:

La investigación bíblica moderna tiende a sentirse incómoda con el uso de modelos antropológicos formales. Esta incomodidad a menudo es el resultado de la formación en la metodología “histórica”, la cual muchos piensan que lleva a los estudiosos a la objetividad y a la reunión inductiva de los datos de los materiales datados con precisión. Incluso aunque gran parte de la investigación bíblica actual ha aprendido a hacer “preguntas sociales” sobre las Escrituras además de las históricas, los estudiosos siguen incómodos con los materiales y los métodos empleados en las ciencias sociales. Permanece la sospecha sobre los procedimientos y las cuestiones que no son una parte típica de la tarea de reconstrucción histórica o no están relacionados con la historia o la descripción social. Así pues, existe actualmente una tendencia a despreciar los modelos antropológicos como una imposición de estructuras extrañas y sin garantías sobre el documento antiguo. (Neyrey, 2005 pág. 19)

Hasta el momento, la perspectiva de B. Malina ha sido relativamente aceptada, pues prevalece la tendencia a valorar lo gramatical o literario, e incluso los aportes de la arqueología o la historia, por encima de los sistemas sociales originarios de los textos. De algún modo, la exégesis ha prevalecido sin una teoría adecuada de estos sistemas sociales en cuanto a sistemas dinámicos y estructurados. Más bien se ha entendido que ciencias auxiliares a la exégesis como la arqueología o la historia ayudan a entender este sentido que se encuentra dentro del texto.

Dicha situación genera un grave problema. La persona exégeta impone de uno u otro modo su mundo, su sistema social, sobre el mundo del texto. Esta dicotomía puede ser explicada de varias maneras. **Una** de ellas es la arraigada conciencia de que los textos bíblicos son revelación de Dios: al ser Dios trascendente su contenido no está estrictamente vinculado a la

realidad histórica. Otra es que lo religioso, como experiencia institucional, rige para determinar hoy lo que fue experiencia de ayer, experiencia que no fue religiosa sino espiritual. En un tercer caso, el hecho de que la concepción histórica occidental, racionalista y positivista se aplica sobre una realidad social no occidental, no racionalista y no positivista como es la de los textos bíblicos. En este punto me remito a la concepción de Logos según la afirma Benedicto XVI en su discurso en la Universidad de Ratisbona. Un cuarto aspecto es de carácter puramente ideológico de las lecturas: el uso de un texto para apoyar un determinado proyecto político. Por ejemplo, en las discusiones sobre el Cuarto Evangelio encontraremos una acentuada preocupación por el antijudaísmo que parece emanar de ese escrito. Uno se pregunta ¿se puede hablar de antijudaísmo en el siglo primero considerando que el judaísmo no existía en esa época como lo conocemos ahora? ¿Este sería un tema o una preocupación básica en una lectura del CE desde América Latina? ¿Por qué ha sido tan importante el asunto en Estados Unidos? ¿Por qué yo, como Latinoamericano, debo asumir este problema al leer el CE?

En todo caso, la exégesis dista de poder ser, muy a pesar de sus postulados, una disciplina que busque el significado original de un texto. Este significado no existe ya y no puede ser captado por el ruido de milenios de sobreinterpretación. Queda así, la tarea de reconstruir diversos modelos descriptivos de sistemas sociales que permitan facilitar procesos de conversación entre los textos y quienes leen hoy esos textos.

El profesor Malina y el Grupo Contexto han aportado una reconstrucción del sistema social del siglo primero en la zona del Mediterráneo y esto ha llevado a una conmoción en el ambiente académico teológico. Su tarea ha sido recuperar el pasado como sistema social dinámico y confrontarlo con el presente como un sistema dinámico diferente: el de los

Estados Unidos. Así, cuestiones básicas como el modo de producción, el tiempo, los espacios, la concepción de la riqueza y los valores fundamentales de cada sociedad, y sobre todo la diferenciación de las formas de existir en el mundo sean estas individuales o colectivas, suponen aportes que hacen de la exégesis tradicional un trabajo por demás inútil por su ceguera cultural e ideológica.

Richard Rohrbaugh plantea el problema de por qué a los estadounidenses les cuesta tanto reconocer la alteridad en los encuentros cara-a-cara con otras culturas. (Rohrbaugh, 2007 págs. 2-5)

El primer ejemplo que transcribe es la traducción de Mateo 6.22-24 que hace el *Jesus Seminar*, del cual solo presentaré la primera línea ya que de esta se deriva el problema: “El ojo es la lámpara del cuerpo”. Los dos traductores y comentaristas son Robert Funk y Roy Hoover quienes explican el significado del pasaje: “Es una perspectiva común en el mundo antiguo que el ojo admite luz dentro del cuerpo (una noción de sentido común). Un ojo claro permite que la luz entre al cuerpo y penetra la oscuridad. Luz simboliza lo bueno, la oscuridad el mal.” Aporta Rohrbaugh dos textos de Plutarco los cuales apuntan en la dirección inversa a las de Funk y Hoover y señala que para el punto de vista antiguo la luz emana del ojo no entra en él por lo que, las afirmaciones de ambos expertos desconocen la concepción que subyace a las palabras de Jesús.

Lo interesante de este ejemplo es que John H. Elliott publicó un artículo sobre el mal de ojo con una amplia documentación tanto de la antigüedad como en la actualidad que apareció antes del comentario citado y cuyo editor fue el mismo Robert Funk. Cierra Rohrbaugh diciendo que es cercano a lo imposible que los estadounidenses modernos crean

que la luz entrando en el ojo no sea parte del sentido común asumido por todos los pueblos sean de donde sean:

La alerta cultural del otro es solo la mitad de la ecuación cuando se da una comunicación intercultural. La auto alerta cultural es igualmente esencial si vamos a entender por qué los estadounidenses tan persistentemente se proyectan a sí mismos dentro del lenguaje y pensamiento de otros. (Rohrbaugh, 2007 pág. 4)

La razón de esto es que en una situación de interculturalidad (así prefiero traducir el término Cross-Cultural), los estadounidenses, y con ellos aun nosotros, asumimos como natural nuestra manera de ver las cosas. Al ser nuestra manera de ver algo natural y por lo tanto correcta, la proyectamos sobre otras culturas con una doble producción: anulamos a la otra cultura y verificamos que nuestra visión es universal. (Rohrbaugh, 2007 pág. 5)

Así que literalmente la alteridad física o textual queda al margen e imposibilita una relación cara-a-cara. La situación misma resulta tan caótica que es imposible ubicarse en el nuevo mundo generado en la interacción intercultural a través de relaciones de respeto. La afirmación de lo propio es salvadora a la vez que excluyente de lo otro.

Rohrbaugh señala seis puntos que resultan obstáculos para la conversación entre estadounidenses y textos bíblicos:

- a. **El idioma.** El uso de la segunda persona singular en japonés y en alemán tienen distintos morfemas que distinguen los grados de relación de cercanía o estatus de uno frente al otro. Esto no sucede en el inglés que prefiere la informalidad para referirse al otro. También es importante decir que en el caso del griego el pronombre de segunda persona singular es diferente del plural

mientras que en el inglés se usa la misma palabra. Esto implica que al traducir del griego al inglés un pronombre de segunda persona plural este fácilmente se podrá leer como un singular acentuando la perspectiva individualista de la cultura estadounidense.

- b. **Mantenimiento de la identidad y amenaza a la identidad.** En este caso la cultura cristiana estadounidense ha transformado la lectura de la Biblia en un eco de sus propios valores, por lo que se hace necesario psicológica y teológicamente ver a los cristianos primitivos como protoestadounidenses. Se proyectan a sí mismos dentro de los personajes del Segundo Testamento, incluyendo a Jesús con el propósito de encontrarles compatibles.
- c. **Alto y Bajo contexto comunicacional Campo-independiente y Campo-dependiente.** Este es un punto crucial para este ensayo por lo que tomaré más espacio. Bruce Malina ha demostrado que los documentos del Segundo Testamento participan de espacios de Alto contexto comunicacional. Esto significa que en un enunciado no se necesita decir todo ya que, en espacios de relaciones de cercanía, de convivencia cara-a-cara, el conocimiento común del contexto es muy amplio y el enunciado se entreteje en ese contexto conocido. Por el contrario, en los documentos de la cultura estadounidense aparece un bajo contexto comunicacional por lo que es necesario aportar el contexto ya que este no es convivencializado. Rohrbaugh aporta la lista de diferencias entre ambos tipos de sociedades descritos por Richard Porter y Larry Samovar: a. sociedades de bajo contexto toman los mensajes verbales como el corazón de la cuestión y no aprenden cómo discernir información del

ambiente; b. gente de alto contexto sospecha de la credibilidad de los hablantes de bajo contexto; c. pistas no verbales son críticamente importantes para las culturas de alto contexto; d. en culturas de alto contexto el discurso es minimizado. Entonces dice Rohrbaugh “el problema principal para los lectores de la Biblia, entonces, es que no sabemos que no sabemos. El prescindir de las descripciones del contexto en la Biblia con frecuencia nos deja sin el ingrediente esencial para comprender el mensaje.” (Rohrbaugh, 2007 pág. 9) Así, las sociedades de alto contexto esperan que quienes escuchan sepan el contexto y las sociedades de bajo contexto esperan tener que aportarlo, en consecuencia en ninguna de estas sociedades se da un mismo valor al contexto. Ahora, desde el punto de vista de Devorah Lieberman quien complementa los conceptos de alto y bajo contexto comunicacional con los conceptos de Campo-dependientes y Campo-independientes, para las sociedades campo-dependientes la cuestión es que quien habla asume que palabras, mensajes, contexto, factores emocionales, y las relaciones entre hablantes están todo inextricablemente entretejidos. Por lo que la abstracción no es significativa. Pero para las culturas individualistas que corresponden a las campo-independientes la tendencia a la abstracción de ideas desde los mensajes contextuales y organizarlas en secuencias lineales de causa-efecto. “Donde nos metemos en problemas es cuando personas campo-independientes tratan de abstraer el significado de comunicaciones campo-dependientes. Abstraer información desde comunicaciones campo-dependientes inevitablemente cambia el significado de esa comunicación, aun y cuando los escuchas formados dentro de la dinámica campo-independiente no tengan la intención

de mal comprender lo que se ha dicho. Desde que la abstracción es un hábito común en las culturas individualistas de Occidente, y especialmente en la teología cristiana, estamos con frecuencia desapercibidos de cómo estamos cambiando el significado de los textos bíblicos en cada proceso de derivar teología de ellos.” (Rohrbaugh, 2007 pág. 10)

- d. **Individualismo y colectivismo.** Este punto me parece el más simple de comprender ya que está implícito en lo antes dicho. Para las culturas colectivistas la persona deriva su identidad de los fuertes lazos de su grupo de pertenencia, de modo que se concentrarán en la comunidad, la colaboración, la tradición, los valores del grupo y la lealtad grupal y el honor de este. En el caso de las culturas individualistas, el individuo es su propio gestor, y se enfocará en sus derechos individuales, privacidad personal, opinión, responsabilidad y autonomía, libertad, auto valor, y auto expresión.
- e. **Injustificadas nociones de similaridad humana.** Lo que Rohrbaugh señala bajo este ítem es que no existen universales en cuanto a las culturas y que la noción de naturaleza humana resulta en un equívoco provocado por la tendencia de Occidente de asumir que existe una universalidad que facilita la comunicación intercultural. Como ya se ha visto las culturas son universos y para crear condiciones de conversación se requiere de un tipo de paciente apertura que lleva dos vías, el reconocimiento del otro como legítimo y a la vez el descubrimiento de uno también como legítimo.
- f. **Estilos cognitivos.** La implicación de este concepto es que cada cultura ira formando en sus interacciones en el

tiempo maneras de conocer que marcarán los procesos de diferenciación, así la relación de esta con su entorno, sus propósitos generales y el sentido de la vida, son formas en que ese conocimiento pertinente fortalece la coordinación de las acciones.

Concluye Rohrbaugh

en suma, lo que se ha visto hasta aquí es una explicación para la casi total inhabilidad de los lectores estadounidenses de la Biblia para distinguir entre canon y cultura. Frecuentemente decimos que el canon es la regla de fe y practica en la comunidad cristiana, y aun demostramos por la manera que leemos la Biblia que nuestro compromiso con la cultura ha sido más profundo que lo que estamos dispuestos a admitir. La cultura, no el canon, ha formado frecuentemente la vida de la iglesia. Finalmente, el punto es simple: sin claridad acerca de las peculiaridades de mundo cognitivo, nosotros habitantes de Occidente, la comunicación con los escritos bíblicos no es posible. Como frecuentemente se ha dicho, la exegesis ha llegado a ser un soliloquio. En breve, sin esta clase de claridad cultural tendríamos que levantar serios cuestionamientos sobre sí estamos en realidad oyendo a los escritores bíblicos hablar en lugar de imaginando mensajes congeniales de nuestra propia creación. (Rohrbaugh, 2007 pág. 17)

La lectura desde la antropología cultural ofrece un espacio de escucha de la alteridad de los textos. Estos, ya he dicho repetidamente, están vivos, no son obras que se guardan en estantes como bien lo ha mostrado Barthes, conforman espacios de intertextualidad en el lenguaje humano y por lo tanto forman parte de nuestra historia del linaje humano. La posibilidad de poner a conversar a Malina con Maturana es posible. Para lograr este objetivo debo contrastar el pensamiento de

estas dos personas sobre el concepto de cultura y desde allí volver a pensar un poco sobre la teoría del texto.

La cultura dice Maturana “es una red de conversaciones que definen un modo de vivir, un modo de estar orientado en el existir tanto en el ámbito humano como no humano, e involucra un modo de actuar, un modo de emocionar, y un modo de crecer en el actuar y emocionar. Se crece en una cultura viviendo en ella como un tipo particular de ser humano en la red de conversaciones que la define. Por esto, los miembros de una cultura viven la red de conversaciones que la constituyen, sin esfuerzo, como un trasfondo natural y espontáneo, como lo dado en que uno se encuentra por el solo hecho de ser, independiente de los sistemas sociales y no sociales a que pueda pertenecer ella.” (Maturana, 2004 págs. 96-97)

Malina expone su perspectiva del siguiente modo:

Toda sociedad humana tiene en su base un conjunto de significados compartidos que contrastan con los de otras sociedades. Son las personas reunidas en grupos cohesionados por significados compartidos las que, en mayor o menor medida, constituyen las fronteras entre intragrupos y extragrupos. No se trata de fronteras políticas, ni de parentesco, ni económicas, ni religiosas; son más bien fronteras entre áreas culturales. Un área cultural es una zona cuyos habitantes comparten significados comunes. Y muchos antropólogos culturales modernos opinan que el mundo mediterráneo constituye un área cultural de ese tipo. De ahí que la antropología cultural del mundo mediterráneo trate esencialmente acerca de significados compartidos, acerca de los significados que la gente inculturada en el mundo mediterráneo tiene en común. Como ha observado John Davis: «Durante aproximadamente cinco milenios, los habitantes del mundo mediterráneo se han afanado en la conquista, el comercio, el colonialismo, el matrimonio y la conversación, y resulta imposible pensar que en ese periodo no hayan creado instituciones comunes»

(Davis 1987, pp. 22-23; para otros rasgos significativos y específicos del mundo Mediterráneo, véase Gilmore 1987). (Malina, 2002 pág. 300)

Al buscar un punto de encuentro entre el pensamiento de Maturana y el de Malina, me permito sugerir la siguiente cita: “Hay tantos tipos de conversaciones como modos recurrentes de fluir en el entrelazamiento del emocionar y el lenguajear se dan en los distintos aspectos de la vida cotidiana. Por esto, nuestros distintos modos de ser seres humanos en la soledad individual y en la compañía de la convivencia, se configuran como distintos tipos de conversaciones según las emociones involucradas, las acciones coordinadas y los dominios operacionales de la praxis del vivir en que ellas tienen lugar. Al mismo tiempo, debido a la multidimensionalidad del mundo relacional humano en el lenguaje, los distintos espacios operacionales que se configuran en la recursión de las coordinaciones conductuales consensuales dan origen a dominios emocionales que no existen de otra manera. Así, emociones como vergüenza, asco, ambición, y otras, son propias del operar en espacios relacionales surgidos en el lenguaje porque se dan como rechazo o deseo en ámbitos constituidos en la reflexión sobre el propio quehacer o sobre el quehacer de los otros.” (Maturana, 2004 pág. 96)

Tanto en Malina como en Maturana y Varela se puede observar la interacción entre significación y sistema social. Para ellos, lo significativo proviene de la convivencia social y esta convivencia establece tanto aquello que es significativo y que se observa en las conversaciones que allí se dan, como los límites y los procesos identitarios de los sistemas sociales que establecen diversos niveles de diferenciación.

En ellos, también se puede observar que las prácticas sociales (interacciones) se constituyen en procesos de relaciones

en el tiempo y que estos se comparten, de algún modo, no necesariamente racional y consciente. Los significados compartidos son esa experiencia social que se fermenta en el tiempo y que establece las estructuras sociales fundamentales de donde cada miembro del sistema social aprende a interactuar de cierto modo que reproduce la dinámica de su sociedad.

Lo que estos autores resaltan es la relación entre lenguaje y sistema social, Maturana y Varela desde el acento en el lenguaje y Malina desde el acento en el sistema social. Sin embargo, guardando las distancias, creo que es posible un diálogo fructífero entre ellos a partir de esta relación que resulta en una perspectiva integral de lo humano.

El problema del lenguaje es grave en el campo exegético. He mostrado ya el problema que representa el concepto de lenguaje para la exégesis, así como el problema de vincular textos con lenguaje. El marco teórico de la exégesis parece asumir que el lenguaje es un objeto y que este puede ser comprendido analíticamente a través de diversas operaciones de clarificación semántica o histórica. De hecho, el término lenguaje no se estudia en ninguna de las obras generales sobre exégesis que he utilizado en las páginas anteriores. Si aparece el término lingüística en el *Anchor Bible Dictionary*, el cual indica:

La lingüística es el estudio del lenguaje como lenguaje, en contraste con el estudio de un lenguaje específico. El término “lingüística general” incluye todas las variadas posturas de los lingüistas. No hay duda de que la lingüística tiene mucho que ofrecerle a estudiantes y profesores de los idiomas bíblicos (hebreo, arameo y griego). Un número considerable de estudiosos de idiomas bíblicos y antiguos han escrito sobre la contribución potencial de la lingüística a su investigación. Un número menor ha escrito sobre la mejoría que implicaría para la enseñanza de los idiomas bíblicos la interacción sería con la lingüística. Sin embargo, estas contribuciones a

la investigación están aún en su etapa inicial a la hora de este escrito, y la enseñanza de los idiomas antiguos no ha sido afectada significativamente por los insumos de la lingüística moderna. El principio de la lingüística como campo de estudio por derecho propio data desde el estudio histórico/comparativo del siglo 19 hasta principios del siglo actual con la obra de Saussure, o (para algunos) el acercamiento pionero de Chomsky en 1957. Para efectos de este artículo, sin embargo, es necesario examinar los estudios de lenguaje más tempranos, en particular del período greco-romano y de la época medieval (especialmente la gramática judía medieval) dada la influencia de estos períodos sobre los idiomas bíblicos hasta el presente. (Freedman, 1992-1997)

El autor del artículo pasa enseguida a explicar diversas teorías lingüísticas. Quizá la más significativa, por su impacto político actual, es la de Noam Chomsky. Pero este autor merece, por la riqueza de su aporte, un estudio aparte, en especial el libro *La arquitectura del lenguaje* (2003) y su participación en el libro *El lenguaje y la mente humana* editado en el 2002. Estudio que no puedo realizar aquí.

Otro aspecto problemático en torno al uso del lenguaje para efectos de la exégesis es la concepción de literatura. Maturana no habla de textos, sino de conversaciones. Yo he tratado de mostrar a través de Barthes que es plausible entender textualidad como una forma de vivir en el lenguaje. Luego he tratado de mostrar que, por lo mismo, un texto es un retazo de conversaciones. Para la exégesis el punto central no es el conversar sino el saber leer y su objeto: la escritura articulada. Wilhelm Egger (Egger, 1990) señala lo siguiente:

El texto debe considerarse como sistema cuyos elementos (palabras, frases, partes del texto, y también contenidos de significado, etc.) están relacionados entre sí; las relaciones

entre los elementos se ordenan según determinadas reglas (comenzando por las reglas de la gramática y pasando por las reglas de la rectitud lógica, etc.) y pueden ser diversamente densas; no cualquier elemento tiene que estar asociado con cualquier otro. Entre los elementos de un texto existen numerosas relaciones, ordenadas por reglas, ... La suma de las relaciones entre los elementos del texto (a, b, c, ...) se designa como estructura del texto, según la definición que se da de estructura como conjunto de relaciones entre los elementos de un sistema que vinculan entre sí los elementos de dicho sistema. (Egger, 1990 pág. 34)

Para Egger el proceso de leer un texto antiguo requiere de competencia. “Por “competencia” del lector entiende, en el presente contexto, la capacidad del lector para captar el sentido de un texto. Es verdad que todo lector lee primeramente de una manera subjetiva, pero es también competente para leer de manera recta. En efecto, a pesar de la influencia de factores subjetivos sobre la comprensión de un texto, la lectura no es puramente subjetiva ni caprichosa. La persona, al leer, se comporta como en diálogo: el lector deja que el texto, cual interlocutor de un diálogo, le conduzca al mundo del texto; percibe la característica del texto; adquiere intuiciones que para él son evidentes. Además, 56el lector puede acudir a algunas instancias para verificar la rectitud de la lectura. Tal competencia significa, por un lado, la capacidad de dejarse conducir por el texto mismo hasta el sentido del texto y, por otro lado, la capacidad también de “reconocer” los peligros del texto, es decir, aquellas circunstancias que pudieran dar ocasión a la impresión o a una comprensión errónea. La competencia significa, por tanto, entender las posibilidades y los límites de la propia lectura.” (Egger, 1990 pág. 17)

Esta perspectiva de la tarea exegética y de una teoría del texto supone una contradicción con lo que señalé antes con la ayuda de Roland Barthes. La posición de Egger asume la posibilidad de alcanzar un sentido propio para un texto específico. Se busca el contenido destacado en el texto. Así, dada la competencia de la persona que lee es posible comprender a través del texto mismo, de su estructura, su significado.

Pero el significado no se logra a partir de la lectura crítica sino más bien del juego como señalara Barthes, implicando así una actitud de participación activa y creativa y el subyacente respeto por la experiencia humana que le da vida al texto en el lenguaje.

Para Bruce Malina la lectura de los textos bíblicos está marcada por los prejuicios de los literati a quienes se les ha enseñado desde la escuela las reglas de la gramática y de las lenguas modernas. La cuestión fundamental es si se puede leer desde los marcos de los exégetas modernos los textos bíblicos o si lo más pertinente es utilizar modelos que eventualmente puedan ser probados o eliminados de acuerdo con los resultados obtenidos. (Malina, 2002 pág. 304) En este sentido se acercan Malina y Maturana en lo que se refiere al trabajo científico. Pero ambos parecen alejarse de Barthes en la teoría del texto que expuse antes. No obstante, Barthes también ha desarrollado una metodología de lectura en su libro *Introducción al análisis estructural de los relatos* (Barthes, 1974). No es mi intención lograr una armonía entre estos autores. Cada cual tiene su manera de trabajar en su propia disciplina, pero, con todo, percibo un acercamiento, una sincronía y sobre este aspecto es donde quiero profundizar.

Lo que primero he tratado de hacer es comprender lo que es un texto ya que este es un tema ausente en la discusión disciplinar de la exégesis, en segundo lugar, entender que es el lenguaje y cómo este se asume desde un texto, cosa que

también ha estado ausente en la teoría exegética y, en tercer lugar, comprender el inextricable enredo del entretejido entre los tres: lenguaje-cultura-texto. Este enjambre de temas en realidad es uno solo que muestra la complejidad de la interacción humana en el campo de la religión sustentada en textos que considera sagrados.

Bruce Malina propone la creación de escenarios en donde uno pueda poner algunas hipótesis a jugar y desechar las que, ante el acervo documental, no tengan cabida y verificar aquellas que sean validadas por ese mismo acervo:

...(el) modelo de comprensión escrita podría ser denominado «modelo de escenarios». Este modelo ve el texto como una sucesión de escenas o esquemas, bien implícitos, bien explícitos; las representaciones mentales que el lector evoca consisten en una serie de marcos, episodios o modelos que derivan directamente de la mente del lector, así como en las necesarias modificaciones de estos marcos, episodios y modelos, llevadas a cabo según las directrices del autor o autores del texto. También aquí son dos las tareas que debe llevar a cabo el lector considerado: primero, debe usar el texto para identificar un «dominio de referencia» apropiado, es decir, para traer a la mente una escena, esquema o modelo que se ajuste a lo sugerido por el texto; y, a continuación, debe usar el «dominio de referencia» así identificado como marco amplio en el que ubicar, en la medida de lo posible, los significados propuestos por el texto. Este modelo de comprensión escrita sí se ha visto confirmado en parte por la psicología experimental contemporánea. Y si estos estudios son correctos, entonces la tarea principal del exegeta ha de ser la de elaborar, con el fin de facilitar al lector moderno la comprensión de los documentos cristianos primitivos, escenarios adecuados de la sociedad mediterránea del siglo primero. (Malina, 2002 pág. 304)

La idea de fondo en el pensamiento de Malina es que al crear escenarios el texto cobra una dimensión humana, no queda al arbitrio de la gramática o la semántica y mucho menos del historicismo. El texto tiene una densidad de posibilidades dentro de un marco general que es el contexto conversacional en donde surgió como algo significativo. Al mismo tiempo, el concepto de sentido queda abierto a las interrelaciones colectivas que lo conforman como intertextualidad en la concepción de Barthes. Es decir, en una frase se vivencia un mundo y ese mundo no está aislado, sino que está entretelado entre otros mundos.

Santiago Guijarro señala que un texto no es más que un residuo de comunicación entre el autor y sus destinatarios, para darle cuerpo, densidad humana, a tal residuo es necesario crear escenarios. Palabra que es tomada del teatro para marcar todo aquello que guarda silencio en los diálogos entre los autores pero que, aunque guarde silencio, da el contexto en que tal conversación se lleva a cabo (Guijarro, 1996 págs. 90, 92).

En términos de una conversación en el respeto entre nosotros y los textos del Segundo Testamento es necesario buscar los escenarios más adecuados y esto ha sido ampliamente estudiado en lo que toca al Mediterráneo con diversos estudios de campo. Dos características son fundamentales, **una** es que se trataba de sociedades agrarias avanzadas y **otra** el contexto geográfico que comparte un clima, una serie de cultivos adecuados y, acorde con eso, una manera de organización social general, aunque con particularidades. Esto hace que se pueda hablar del circunmediterráneo como una zona cultural (Guijarro, 1996 págs. 94-96). Al mismo tiempo se han podido identificar valores centrales en esta zona cultural que son el honor y la vergüenza (Guijarro, 1996 pág. 98).

Por ejemplo, cuando el padre de la historia de los dos hijos en Lucas 15.11ss corre al ver a su hijo perdido a lo lejos,

el conocimiento de las implicaciones comunitarias que tiene la conducta de este hijo hace que tal movimiento radical del padre no sea un gesto de bienvenida. Al contrario, el padre muestra que ama, más allá de lo socialmente debido, porque la comunidad ve en el hijo menor que regresa, una amenaza a su estabilidad. El padre corre para salvar la vida de su hijo. Esto no define un sentido del texto, sino que nos posiciona, como lectores, a correr hacia el hijo porque sentimos el peligro latente en que se encuentra. No es la abstracción del acto del padre lo que surge del texto es nuestro involucramiento, a partir de nuestra experiencia humana, lo que nos mueve a correr con el padre. Así la estrategia de los escenarios es también juego con el texto, participación dentro de este.

Pero aún más, saber que el correr del padre implica acarrear hacia sí mismo vergüenza ya que un adulto-anciano, al correr asume una posición que va contra las convenciones sociales que definen su dignidad, como la institucionalidad de su autoridad, y a la vez, en el correr se requiere levantar la túnica dejando al descubierto las piernas que es causa de deshonor. Entonces ¿qué tenemos aquí? Definitivamente no el sentido del texto, sino un espacio denso de interacciones en un mundo que el texto trae a la mano y que es para nosotros hoy ilegible.

Si pensamos que este padre es una figura análoga a Dios ¿cómo es posible que este asuma sin remilgos que el sistema social en donde habita no debe ser respetado? Dicho de otro modo, el padre, figura de Dios mismo, es quien rompe el orden social. Por lo que uno podría decir que esta no es una narración parabólica de fácil asimilación para un auditorio que entiende la inamovilidad del sistema social del cual es miembro (Mena, 2005).

Pero, claro, este pasaje ha sido reducido a su gramaticalidad y a las expectativas de una cultura que entiende que

el amor de Dios es más grande que cualquier otra cosa y que Dios puede mover a voluntad el mundo sin respetar la cultura particular. Aunque tales afirmaciones no son ciertas ya que en nuestra experiencia latinoamericana hemos visto cómo ese Dios, cobijó a los regímenes de Seguridad Nacional que asesinaron a sus hijos menores para mantener el orden social bajo el eslogan: Dios, patria y familia.

Lo que se entiende por sistema social es lo fundamental aquí. El modelo de los escenarios procura ofrecer el espacio de interacciones en el que un texto está entretejido con el sistema social. Malina ofrece la siguiente definición de sistema social, dice: “¿De qué está formado un sistema social? *El sistema social está formado concretamente por individuos que, como todo ser humano en su respectiva sociedad, dan sentido a sus vidas siguiendo formas establecidas de interacción social denominadas «instituciones sociales» y actúan según estilos de conducta conocidos como «valores».* En otras palabras, los sistemas sociales están constituidos por las instituciones sociales, los valores (lo que se denomina «cultura») y la personalidad modal. El comportamiento que se ajusta al sistema social en el que una persona ha sido socializada e inculcada tiene sentido tanto para el individuo como para las personas que pertenecen a su grupo.” (Malina, 2002 pág. 306)

No veo una contradicción entre la perspectiva antes citada de Bruce Malina y la que he desarrollado en el Capítulo 2 sobre la concepción de sistema social en Maturana-Varela. El sistema descriptivo es distinto y toma los elementos que a cada posición corresponden de acuerdo con su disciplina. Pero debo subrayar el acento en la interacción social y en cómo esa interacción produce formas persistentes en el tiempo que conforman lo que he llamado **lugares de acciones comunes**: instituciones, estilos de conducta, valores y la personalidad modal.

Lo que Malina aporta a la posición de Maturana es lo específico de entender las formas culturales desde los textos con modelos antropológicos elaborados desde la antropología cultural que trabaja sobre la base de comparación entre diversas culturas. Lo que aporta Maturana-Varela a Malina es el concepto de lenguaje y el concepto de conversación. Lo que Barthes aporta a ambos es la perspectiva de texto vinculado directamente con el lenguaje separándolo así de la obra. Entonces, la parábola de Lucas 15.11ss es textualidad porque refiere a una conversación que está fuera del texto y que es accesible sólo en el sistema social que la produce.

Santiago Guijarro comprende que desde el punto de vista intercultural este acercamiento motiva a la sospecha de que el sistema social desde el que lee puede ser diferente al del texto. Al hacer esta observación se alerta a dos procesos de lectura que irrespetan las condiciones culturales de los textos: el etnocentrismo y el anacronismo. En el primer caso que he discutido en otras partes del ensayo se trata de asumir la cultura de uno como unos lentes universales y válidos para comprender cualquier otra cultura. En el segundo caso se trata de imponer al texto bíblico las concepciones teológicas e históricas de una época distinta a la suya (Guijarro, 1996 pág. 93).

Resumiendo, el punto central del trabajo exegético se orienta hacia una comprensión de la dinámica de las conversaciones en un momento concreto del tiempo y el espacio. A la vez, aunque desde distinta perspectiva, la propuesta de Bruce Malina sobre el modelo de escenarios se torna un camino muy interesante para entender los textos bíblicos. Se pasa de la visión estática del estudio de la gramática y la semántica a la visión compleja de un texto como parte de una conversación en el contexto de un sistema social particular.

Al llegar a este momento del ensayo resumo una estrategia para el trabajo exegético:

- a. Cuando ese texto antiguo es la Biblia se trata de un texto significativo hoy que se hace conversación dentro de sistemas sociales distintos. Es un encuentro entre mundos diversos. De ahí la importancia de lo intercultural como práctica de la escucha capaz de **dejar que la voz del otro resuene en uno.**
- b. En el conversar presente, la Biblia es percibida como alteridad en donde la textualidad juega el papel de espacio de juego a través del descubrimiento del mundo del **Otro**. Esto es posible por considerar el texto como textualidad en el entramado de interacciones sociales vivenciadas en el lenguaje y que considera como parte de ese descubrimiento la construcción de escenarios y no como análisis objetivo del significado de un texto. Más bien como experiencia de alteridades, como conversación en la convivencia.
- c. Al leer la Biblia hoy, la construcción de escenarios no solo trata del mundo del texto, sino de nuestro mundo que tiene su propio ritmo y que no ha logrado encontrarse con el ritmo de los textos bíblicos sino con el ritmo de la lectura Occidental de esos textos. Por lo que el tiempo es pluralidad de tiempos no pasado, presente o futuro. **El tiempo lineal característico del mundo Occidental no nos incumbe, este no es nuestro tiempo.**
- d. De modo que los sistemas de creencias que conforman los sistemas sociales religiosos cristianos requieren de una actualización cultural para que recobren, si es posible, su vitalidad. Así que la creatividad en la lectura, y la

capacidad de leer desde nuestro mundo, desde nuestro ritmo y tiempo constituye un punto de partida teológico fundamental. Sin esa conciencia, la lectura de la Biblia solo tenderá a reproducir la violencia de la que hemos sido testigos por quinientos años.

Cuando tomamos, desde esta perspectiva, los aportes de Bruce Malina, en particular su *modelo de escenarios* lo que hacemos es buscar los núcleos de conversaciones que hacían conversar y desde donde nació el texto que leemos. Leemos porque el texto es significativo en el presente, no por tener una autoridad trascendente tras de sí. Su lenguajear en un momento histórico es considerado rico en experiencias vitales para nosotros porque ya están dentro de nosotros.

El trabajo exegético buscaría la reconstrucción de aquellas conversaciones por sentirlas cercanas a nosotros mismos. Son historia significativa. Corporalidades con las que compartimos puntos comunes y que, merced al devenir histórico, sentimos como historia de nuestra propia corporalidad. Mal haríamos en leer la Biblia como una realidad que de algún modo está fuera del devenir humano. La antropología cultural nos ayudaría a identificar los núcleos de esas conversaciones y nos permitiría entender el emocionar de aquellas personas que experimentaron la vida desde otro mundo. Ahora, esos tiempos son nuestros, por eso leemos, porque forman parte de nuestro linaje.

El tema de la diferenciación entre la exégesis noratlántica y la latinoamericana es un primer paso de construcción de una identidad en el campo disciplinar de las ciencias bíblicas, pero también es un esfuerzo por mostrar que tenemos una palabra propia y original. Completo este capítulo con el aporte de la antropología cultural ya que será una manera pertinente de crear condiciones de lectura liberadora de los textos y de

nosotros con la carga colonial que ambos llevamos encima.
Carga innecesaria de por sí.

Pero aún falta algo. ¿Quiénes somos nosotros? ¿Qué hay de este lado del mundo? ¿Cómo leer el Mediterráneo desde el Caribe?

**CAPÍTULO 6:
EL ESCENARIO CULTURAL
LATINOAMERICANO: EL
BARROQUISMO COMO MODO
DE SER Y CONOCER**

La filosofía intercultural: una manera de asumirse como culturas legítimas

El encuentro con Raúl Fornet-Betancourt, Bruce Malina, Humberto Maturana y Francisco Varela ha tenido un impacto muy significativo para mí como exégeta. Es como encontrarme con mis raíces y volver a pensarme yo como persona costarricense y latinoamericana, así como profesional en mi campo.

He podido valorar desde estos autores la importancia de sentirme como persona legítima y buscar en las raíces de mi cultura elementos clave que constituyen mi manera de trabajar y conocer. Reconozco, ahora, que cuando hablo de mi cultura no hago referencia a una conformación sólida sino a una experiencia flexible consituida por muchas voces. Soy parte de una cultura simbiótica que ha recogido conversaciones de muchos lugares y muchas gentes. Soy un yo plural. De hecho, parece que cada persona de estas tierras no es alguien claramente definido o terminado, sino más bien fluctuaciones con tendencias específicas en donde convergen distintas maneras de comprender el mundo y su dinámica.

Del pensamiento de Raúl Fornet-Betancourt tomo la idea, que ha sido medular en este trabajo, es una de las intertextualidades que lo conforman, una conversación significativa

hacia la que vuelvo siempre: **dejar que la voz del otro resuene en uno**. Esto es radicalmente importante por la característica colonialista de las culturas noratlánticas occidentales.

Nuestra manera de ser hoy no corresponde con un proceso de intercambio pacífico entre culturas sino que expresa la dominación económica, política y cultural de potencias de turno (España-Portugal, Inglaterra, Francia y Estados Unidos). El proceso de globalización implica un último golpe mortal a la posibilidad de entender como legítimas a culturas que, por razones históricas, resultan subdesarrolladas económicamente. El punto no es si legitimamos la cultura estadounidense, por ejemplo, sino si esa cultura, actúa política y económicamente, asumiendo la legitimidad de las culturas autóctonas de lo que hoy es **Nuestra América**.

En la última línea del párrafo anterior se abre una discusión que necesita darse sin temores. La mayor parte de nuestra percepción de lo “indígena” o lo “afro” es el producto de la cultura criolla que ha pretendido implantar en nuestros pueblos la gramática de ese noratlántico, justificando y validando sus acciones y sacando un provecho ilícito en beneficio propio.

Todos y todas tenemos experiencias con personas blancas de otros países cuya bondad es significativa. No se trata de valorar personas particulares como si estas fueran modelos generalizables de la bondad cultural de los países de los que provienen. Más bien, analizamos procesos sociales en donde culturas económica y militarmente más fuertes impusieron e imponen aun hoy, su manera de construir el mundo sin considerar legítimas las particularidades de cada cultura. A esto ha contribuido la demarcación de fronteras que delimitan países rompiendo espacios culturales más amplios (caso de Ecuador-Perú-Bolivia y el Imperio Inca, o el Sur de México-Guatemala y las culturas Mayas, o Sur de Costa Rica-Norte de Panamá y la cultura Guaymí, entre otras). La estructura

fronteriza de nuestros países es un buen ejemplo de cómo las potencias mundiales no asumen la legitimidad de nuestras culturas autóctonas, y esto lo han hecho con el apoyo ciego de las culturas dominantes nacionales.

La filosofía de la interculturalidad es un imperativo ético en medio de un proceso de homogenización y caricaturización de las culturas autóctonas en detrimento de la sustentabilidad de la vida toda del planeta. El acto de hacer ilegítimo al **Otro** ha supuesto, también, la ilegitimidad de la misma naturaleza y su transformación de sistema vivo en recurso económico. La ilegitimidad del conocimiento cultural de cada pueblo ha llevado a presentar paquetes tecnológicos de bajo costo de operación, pero de alto costo ecológico. Al no considerar válida la forma como distintas culturas interactúan con su entorno de manera sustentable solo queda la alternativa globalizada que se impone a partir de la idea de una alta productividad al menor costo posible. Cuando se reflexiona desde la legitimidad de las culturas y su conocimiento y sabiduría, necesariamente, surge un imperativo ético: **la preservación de la diversidad y de la biodiversidad depende del respeto de ese conocimiento milenario, ancestral, que mostró ser efectivo y solidario con el medio ambiente** (Fornet-Betancourt, 1999) (Grenier, 1999).

Para efectos de un enriquecimiento de la Teología de la Liberación como movimiento cultural autóctono latinoamericano, el aporte del diálogo intercultural como interacción en la legitimidad de la diversidad cultural del subcontinente supone, también, una redefinición de la manera de producir conocimiento. La Teología no podrá ser una copia de lo que en Europa o Estados Unidos entienden como eso. Se afirma una libertad fundamental para crear las condiciones de revisión del discurso académico que no son las mismas que para otras culturas. Dado que afirmamos nuestra capacidad y libertad de

producir nuestro conocimiento particular podemos dialogar con otras formas de producir conocimiento, sabiendo que el diálogo respetuoso es el camino más bondadoso para generar consenso y reconocimiento de la diversidad.

Con Helio Gallardo afirmo la particularidad de Teología Latinoamericana de la Liberación:

Bueno, cuando decimos Teología latinoamericana de la Liberación no nos referimos a estas teologías, cualesquiera sean sus méritos, sino a un conjunto de prácticas y reflexiones de comunidades creyentes gestadas durante la década del sesenta en América Latina y prolongadas hasta hoy y que, en su diversidad, tienen en común el sentirse interpeladas en su fe por la ausencia de Dios presente en la existencia del latinoamericano y del ser humano empobrecido. Desde luego, en los niveles del análisis conceptual e histórico, la expresión ‘Teología latinoamericana de la Liberación’ es un nombre cómodo para designar una tendencia original del pensamiento y de la práctica de los creyentes en el subcontinente, nombre que no persigue aquí anular ni homogeneizar sus diferencias teórico-prácticas propias del abanico de sus autores y de los diversos momentos y frentes de su despliegue. (Gallardo, 1994)

Entonces, ¿cómo incluir la interculturalidad en la lectura de los textos bíblicos? ¿Cómo con respeto intercultural leer los textos bíblicos y a nosotros y nosotras como texto? Ese modo de ser ha sido cultivado en el amor “a pesar del odio y de la guerra” (Debravo). Recuperar esa experiencia es recuperar algo que le da una nueva luz a lo particular de nuestro modo de ser y de hacer teología. Para hacer este vínculo quiero darle al texto un lugar en la teoría de Maturana-Varela.

Entonces, en la recursividad del lenguaje, el ser humano, una vez constituida su mente como sistema emergente del

lenguaje, este ser humano se posiciona en el mundo y deja huellas que no son otra cosa que formas de lenguaje latente, vivo aún. Vivo en la memoria, en el legado que marca el linaje humano latinoamericano. Estas memorias nos habitan en la medida que los sistemas sociales han interactuado en el tiempo unos con otros y han creado cultura. Así que considero que los textos conforman un nivel nuevo de orden en la recursividad del lenguaje humano.

Estos constituyen la forma como la conciencia humana deja descripciones de su peregrinar histórico, sus sueños, frustraciones, reflexiones, y demás. Lo escrito es un esfuerzo por hacer de la memoria genética algo más amplio y rico, complejo y plástico que nos permite la capacidad de un constante reflexionar sobre lo que somos. Los textos son un acto de liberación a través de la provocación de nuevas conversaciones intergeneracionales en la reflexividad del lenguaje.

Los textos son conversaciones suspendidas en el tiempo dispuestas a seguir conversando cuando se las asume en el presente significativo (Gujarro, 1996 pág. 90). Es también parte de la cultura occidental la preocupación por esclarecer lo histórico y su significado, el origen de las cosas. Es a la vez un acto retórico. Así lo ve George Kennedy:

Aunque las mitologías del mundo hablan de un dador de nombres (en referencia a la labor dada por Dios a Adán) u ofrecen alguna explicación de los orígenes del lenguaje, los pensadores no occidentales de los tiempos históricos parecen no tener mucha preocupación con este tema. Es característico del pensamiento logocéntrico occidental querer encontrar orígenes, y preferiblemente un único principio originante, desde el cual todo puede ser trazado. Todo origen del habla es un acto retórico que inscribe la hipótesis entre alguna totalidad de significación con la cual el autor está comprometido. En mi caso, supongo que esto incluye la creencia

en la base material de la vida, en la evolución humana desde los ancestros primates, y en la importancia de la retórica para la sociedad humana. (Kennedy, 1998 pág. 30)

Kennedy también entiende que la retórica es un proceso constituido por energía: “Las analogías entre aspectos de la conducta animal no humana y los conceptos tradicionales de retórica entre seres humanos sugieren que la retórica tiene sus bases en instintos naturales y sostienen la hipótesis que es una forma de energía. La retórica es biológicamente previa al lenguaje y a la intencionalidad consciente. El más fundamental de los instintos que crearon la retórica es el instinto de auto preservación y para preservación de la línea genética. Entre los animales sociales esto ha sido ampliado para incluir la preservación y bienestar de la familia, el grupo social, y otros miembros de la especie...” (Kennedy, 1998 pág. 26)

Insisto en subrayar que esta búsqueda mía de dar al lenguaje una base material concreta deviene de la preocupación de explorar la corporalidad como lugar de la vida humana. A la vez, entender la cultura como un hecho biológico de modo que se pueda comprender al ser humano como realmente parte de los ecosistemas. Pero también, busca un punto de encuentro entre los sistemas no-lineales y la producción del lenguaje, así como la recursividad del lenguaje con relación a la geometría fractal y a la retórica. En este sentido ya he establecido que un texto y el lenguaje mismo son sistemas no-lineales fuera del equilibrio a la luz de la teoría de Ylia Prigogine.

La importancia que le doy a esta perspectiva del lenguaje tiene que ver con la tradición de la Teología de la Liberación como pensamiento anti-idolátrico que es un rasgo fundamental de su quehacer. La Teología de la Liberación como teoría y método establece una recursividad en la manera de realizar su trabajo que tiende a desarticular los axiomas del sistema

descriptivo y lo relanza a nuevos espacios de conversación. Ella muestra el carácter simbiótico de nuestra cultura, su barroquismo y al mismo tiempo su potencial de humanidad al incorporar en la teoría la centralidad del ser humano en sus interacciones (praxis). Así, todo proceso teológico será un proceso de desinstalación y peregrinaje del orden al caos y desde el caos al orden para volver al caos. Esta es mi interpretación del círculo hermenéutico y del concepto de relectura bíblica.

Las implicaciones para la exégesis son decisivas. Se trata de entender los procesos de **mímesis** de la vida toda que nos cruzan, que nos conforman y nos han hecho lo que somos. La lectura de la Biblia es una lectura de la vida, en este sentido. Al abandonar nuestro mundo en el uso de un lenguaje que devino de conversaciones que no son nuestras, afectamos directamente el destino de nuestro mundo neotrópico, le damos la espalda.

Cada cultura es una red de conversaciones abierta en donde se interactúa no solo entre los seres humanos sino con los ecosistemas en donde esas conversaciones se dan. Sería posible, entonces, entender, cómo ha sido violento y qué clase de violencia es el hecho de haber sido despojados durante siglos de nuestros lenguajes originarios. Y cómo hoy esa misma violencia resulta en una suerte de pérdida de la mente humana, de humanidad de nuestro ser.

La lectura de la Biblia supone la creación de escenarios, como lo afirma Malina. Escenarios de los tiempos en donde las redes de conversaciones “estuvieron” vivas, dándoles su fuerza y vitalidad a los sistemas sociales humanos, al mismo tiempo buscando los escenarios nuestros hoy en su complejidad. Lo único es que los escenarios de ayer y los de hoy no son europeos ni estadounidenses. Por lo que la tarea de leer hoy es la tarea de recuperar nuestras conversaciones propias.

He tratado hasta ahora de entender el lenguaje desde Maturana y Varela, y veo en Malina la posibilidad de crear escenarios para el mundo de la Biblia, con Wuellner y Kennedy, la capacidad generadora de lenguaje de la retórica. Falta lo más importante: la búsqueda de mi mundo y la creación de escenarios viables para religar conversaciones propias en el tiempo y el espacio. Esto es lo que entiendo por religión: la capacidad de reverenciar las conversaciones como espacios de humanidad, como reservorios de vida. Así que, como cristiano que soy, considero que leer los textos bíblicos desde este presente es la tarea de generar ruido en las conversaciones lícitas que el sistema social ha determinado como legítimas. Ese sistema social es plural ya que incorpora lo político-económico, lo religioso, y la esperanza. Aprendo hoy a entender mi mundo haciendo un esfuerzo por separarme del mundo ajeno y colonial que me ha enseñado a ver en los textos objetos, en el conocimiento el producto de las academias del noratlántico y que presiona para que, de algún modo, todo cuando haga sea dentro de su propio modo de conversar.

El barroco latinoamericano: recursividad libre del lenguaje

A estas alturas de la reflexión no encuentro mejor modo de expresar este modelo que el propio nicho biológico neotrópico en que surge mi pensamiento. **El enredo es lo que ha caracterizado a nuestra cultura plural**, que por el momento llamaré **caribeña**. Lo hago así porque el **Caribe**, como ha dicho Carpentier, es **simbiosis en entrelazamientos enredados**

de plantas, geografía, culturas, y animales, de allí surge un lenguaje propio del cual necesitamos estar conscientes:

Pero obsérvese que cuando André Masson quiso dibujar la selva de la isla de Martinica, con el increíble entrelazamiento de sus plantas y la obscena promiscuidad de ciertos frutos, la maravillosa verdad del asunto devoró al pintor, dejándolo poco menos que impotente frente al papel en blanco. Y tuvo que ser un pintor de América, el cubano Wilfredo Lam, quien nos enseñara la magia de la vegetación tropical, la desenfrenada Creación de Formas de nuestra naturaleza –con todas sus metamorfosis y simbiosis–, en cuadros monumentales de una expresión única en la pintura contemporánea... Lo maravilloso comienza a serlo de manera inequívoca cuando surge de una inesperada alteración de la realidad (el milagro), de una revelación privilegiada de la realidad, de la iluminación inhabitual o singularmente favorecedora de las inadvertidas riquezas de la realidad, de una ampliación de las escalas y categorías de la realidad, percibidas con particular intensidad en virtud de una exaltación del espíritu que lo conduce a un modo de estado límite. (Carpentier, 2001 págs. 92-93)

André Mason no pudo pintar nuestra selva porque no la sintió suya, esta no resonó en él. Mientras que para Wilfredo Lam esta selva era su mundo, su lenguaje, estaba entrelazado con ella. La conocía. Es en este punto donde toda mi perspectiva de la teología se transformó. Me di cuenta de la distancia que creaba al usar un lenguaje que me era extraño, y no solo eso, sino que, ese mismo lenguaje me había empezado a endurecer la capacidad de escuchar en el respeto. **Esa selva también era mía y solo tenía que dejarla hablar.** La magia de las palabras no surgió de su formalidad y certidumbre sino de su riqueza y maravillosidad. Nada, en los últimos años, me ha llamado más la atención que observar detenidamente el

paisaje del *Parque Nacional Braulio Carrillo* (Parque Nacional de Costa Rica). Pero ¿qué es lo que se ve allí? A distancia, un conjunto de verdes infinitos que mutan en azules nubosos. Pero de cerca, no se puede ver más que una muralla entramada en cientos de plantas que parecen indicar que se está ante una barrera infranqueable de diversidad.

Eso es lo que somos: una maraña de vida, rica en agua, en calor, en fermentos de plantas, frutos y flores que muchas veces se han considerado insalubres. Claro, significativamente fértil y lujuriosa, **nuestra selva es lo que somos**.

Hay que decir que, a pesar de la intención militarista que ha tratado de doblegar nuestros cuerpos y culturas, parece que ha triunfado esa cualidad particular de los cuerpos semidesnudos de abrazarse, que aquella de matarse. Lo que hoy vemos como productos de una historia de violencia no es lo que somos. Es lo que hemos tenido que asumir como extranjeros en nuestro propio mundo para satisfacer el anhelo de poder de otros mundos venidos acá con mejores tecnologías para la guerra. No es que antes de la conquista fuésemos culturas pacifistas o ecológicamente viables. No es que el antes sea mejor a secas que el ahora. De lo que se trata es que nunca tendremos la oportunidad de saber cómo hubiesen aprendido nuestras culturas autóctonas al lidiar con su propio mundo y qué hubiese pasado si estas hubieran tenido la libertad de hacerlo a partir de 1492.

Gran parte de nuestros conocimientos ancestrales ya no existen. Tampoco sabremos cómo se hubiesen entrelazado las culturas si los europeos hubiesen venido para aprender a escuchar nuestras voces, o si los africanos hubiesen venido voluntariamente para compartir sus mundos. Esta posibilidad se perdió. Pero asumir esa pérdida para abrazar ciegamente el presente globalizado como única posibilidad resulta una estupidez. Así, el mestizaje cobra una nueva significación. Todo

conocimiento es valioso, el pasado, el presente y aquel que soñamos. Conocimiento en simbiosis, entrelazamiento fontal de vida.

En el **Caribe** no tenemos estaciones para medir el tiempo, no tenemos desiertos o montañas áridas. Por ende, hablar de espiritualidad en este mundo es aprender de aquello que es evidentemente nuestro: **la selva rica, el río corto pero caudaloso, los mares llenos de vida, el abrazo, las historias, la música. Nuestra experiencia espiritual es la simpatía, no la apatía.** Simpatía para recuperar lo que se pueda de todos los ríos que conforman el caudal de lo que somos hoy. Simpatía para hablar con otros ríos lejanos y cercanos que comparten otras geografías que, en la red de vida, se conversan aportando nuevas dimensiones a la experiencia del estar viviendo en este mundo de acá abajo. Dirá Carpentier:

Ocuparse de ese mundo, de ese pequeño mundo, de ese grandísimo mundo, es la tarea del novelista actual. Entenderse con él, con ese pueblo combatiente, criticarlo, exaltarlo, pintarlo, amarlo, tratar de comprenderlo, tratar de hablarle, de hablar de él, de mostrarlo, de mostrar en él las entretelas, los errores, las grandezas y las miserias, de hablar de él más y más, a quienes permanecen sentados al borde del camino, inertes, esperando no sé qué, o quizás nada, pero que tienen, sin embargo, necesidad de que se les diga algo para removerlos... No se puede hacer mucho más, y ya es bastante. (Carpentier, 2001 pág. 6)

Esta visión sobre el novelista parece pertinente para la persona que hace teología y que, desde el punto de vista propuesto aquí, lo hace para cultivar la espiritualidad. Una espiritualidad barroca que lo es gracias a nuestro ser plural, simbiótico y complejo de nuestro mundo:

¿Y por qué es América Latina la tierra de elección del barroco? Porque toda simbiosis, todo mestizaje, engendra un barroquismo. El barroquismo americano se acrece con la criollidad con el sentido del criollo, con la conciencia que cobra el hombre americano, sea hijo de blanco venido de Europa, sea hijo de negro africano, sea hijo de indio nacido en el continente –y eso lo había visto admirablemente Simón Rodríguez- la conciencia de ser otra cosa, de ser una cosa nueva, de ser una simbiosis, de ser un criollo; y el espíritu criollo de por sí, es un espíritu barroco. (Carpentier, 1981 pág. 126)

Para Carpentier el barroco es un espíritu, una constante humana, “en el barroco predomina la creatividad sin límites, una vitalidad desbordante; cada obra maestra del barroco constituye un triunfo de la imaginación creadora que, incluso, rompe moldes y choca con los gustos estereotipados y las modas imperantes en cada época. Es por eso por lo que sólo el barroco es la auténtica forma en que se expresa lo mejor de la creatividad y el genio original de cada pueblo, de cada cultura a través de la historia y en todos los pueblos de la humanidad.” (Mora, 2001 págs. 82-83).

El espíritu barroco se caracteriza por el horror al vacío, a la superficie desnuda, a la armonía lineal geométrica (Carpentier, 1981 pág. 117) y en este punto se homologa a los ecosistemas que conforman nuestra biodiversidad. **El enredo, el entrelazamiento sin fin, la simbiosis de plantas y animales y culturas son elementos que caracterizan nuestra manera de ser biodiversos.** Ningún orden cabe en nuestra conciencia más que por imposición. Para las culturas ajenas, todo esto es caos y desorden, ambiente insalubre, porque para otras culturas la promiscuidad biodiversa es insalubre, nefasta, mortal.

Para nosotros vivir entreverados con este mundo es gratuidad y riqueza de vida.

Leopoldo Zea lo ve de la siguiente manera:

A través de formas culturales impuestas o tomadas de prestado los hombres de las colonias en el siglo XVII, van dando expresiones de algo que les distingue de la metrópoli a través de su afán por conciliar lo recibido con otras expresiones culturales de las que van teniendo noticia. Lo mismo puede ser el clasicismo de la antigüedad helénica que las expresiones de la nueva ciencia propia de pueblos, que han rebasado las de los iberos que les conquistaron y colonizaron. Resultaron desconcertantes y, por ende, barroca su expresión, el afán por conciliar formas culturales que parecen tan diversas. Analizadas severamente por el europeo, los resultados de esta conciliación resultan ser malas copias de originales que deberían haber sido copiados fielmente. Malas copias por no semejarse fielmente al original, por resultar distintas del modelo, pese a los esfuerzos hechos por aplicados imitadores por realizar copias fieles. El modelo pese a todo es retorcido en las copias; la palabra es mal dicha y, por mal dicha es maldita. (Zea, 1982 pág. 70)

Se busca ser fieles al modelo, Sor Juana Inés de la Cruz trata de copiar el tomismo, pero no puede hacerlo crea otra cosa. No se puede convivir en esa pluralidad contextual del Nuevo Mundo sin expresarla aún en los más intensos esfuerzos por copiar los modelos impuestos. Las palabras son las vivencias, las interacciones y estas tienen una fuerza mayor a otras palabras que, autoritarias, no forman parte de la contextualidad convivencial de este nuevo lugar. Hay que inventar con los materiales disponibles y estos forman, en las interacciones, espacios nuevos para conversar el convivir. Así que, por no querer perder nada, en el esfuerzo por conciliar

imponderables se pone en crisis el mismo sistema colonial que se quería preservar (Zea, 1982 págs. 71-72).

Es este Mundo Nuevo un espacio para el ensayo de las novedades utópicas imposibles en Europa. El abigarrado mundo, entresijo de realidades y proyectos posibles en un mundo abierto por sus dinámicas de mestizaje y criollidad, torna los sueños en realidades, las utopías en concreciones históricas. Y Carpentier señalaba que en Brasil hay templos en donde se rinde culto a Augusto Comte, y que Simón Rodríguez fundó una escuela en Chuquisaca basada en los principios del Emilio de Rousseau “es decir, realizó en América lo que no realizaron los europeos admiradores de Rousseau.” (Carpentier, 1981 pág. 133).

Todo esto va dibujando un mapa de interacciones particulares de **Nuestra América** en donde se construyen cosas extraordinarias, maravillosas. Es el lenguaje propio que no puede ser expresado con el lenguaje de otros mundos, menos aún de quienes nos impusieron su manera de decir y nombrar y quienes no tenían las palabras para expresar lo que experimentaban aquí:

Pero ante los futuros hechos insólitos de ese mundo de lo real maravilloso que nos esperan, no habremos de decir ya, como Hernán Cortés a su monarca “Por no saber poner los nombres a las cosas no las expreso.” Hoy conocemos los nombres de las cosas, las formas de las cosas, la textura de las cosas nuestras sabemos dónde están nuestros enemigos internos y externos; nos hemos forjado un lenguaje apto para expresar nuestras realidades, y el acontecimiento que nos venga al encuentro hallará en nuestros novelistas de América Latina, los testigos, cronistas e intérpretes de nuestra gran realidad latinoamericana. Para eso nos hemos preparado, para eso hemos estudiado nuestros clásicos, nuestros autores, nuestra historia, y para expresar nuestro tiempo de América hemos

buscado y hallado nuestra madurez. Seremos los clásicos de un enorme mundo barroco que aún nos reserva, y reserva al mundo, las más extraordinarias sorpresas. (Carpentier, 1981 pág. 135)

Y no solo en la novela, en la música. Un dato que es por demás ilustrativo de esta tendencia terca hacia la vida se encuentra en nuestra música, en particular, aquella que conocemos como **nueva trova** que es música revolucionaria. Veamos algunos ejemplos: “Vengo a ofrecer mi corazón...” (Fito Paez), “Gracias a la vida...” (Violeta Parra), “Por tus antiguas rebeldías y por la edad de tu dolor, por tu esperanza interminable, mi amor, yo quiero vivir en vos” (*Serenata para la tierra de uno*, María Elena Walsh), “Tantas veces me mataron, tantas veces me morí, sin embargo, estoy aquí resucitando. Gracias doy a la desgracia y a la mano con puñal porque me mató tan mal, y seguí cantando” (*La cigarra*, María Elena Walsh), “Amada mía, querida mía, ¡ay patria mía! de tumbo en tumbo, se pierde el rumbo de la alegría. Vamos arriba, que no se diga que estás llorando, que tus heridas mal avenidas se irán curando. Defiende tu derecho a la vida y juntas seguiremos andando (*Canción de amor para mi patria*, Alberto Cortez), “Americana soy, y en esta tierra yo crecí. Vibran en mí milenios indios y centurias de español. Mestizo corazón que late en su extensión, hambriento de justicia, paz y libertad. Yo derramo mis palabras y la Cruz del Sur bendice el canto que yo canto como un largo crucifijo popular” (*Es Suramérica mi voz*, Félix Luna-Ariel Ramírez), “Todavía cantamos, todavía pedimos, todavía soñamos, todavía esperamos... a pesar de los golpes que asestó en nuestras vidas del ingenio del odio, desterrando al olvido a nuestros seres queridos” (*Todavía cantamos*, Víctor Heredia).

Dirá Guillermo Barzuna sobre Violeta Parra (chilena): “expresa en su lírica el signo del desencanto como eje semántico de su concepción del amor en pareja. Pero no ocurre así con su perspectiva del amor en general que más bien es percibido como solución vital a la problemática humana: lo que el mundo necesita es precisamente amor, manifestado como comprensión, esperanza, y afecto, según el decir poético de Violeta Parra. En el centro de este intenso sentir por los otros, esta pasión, el corazón como símbolo de que se está vivo en pie de lucha... Por lo tanto, salvaguardar el amor equivale a cuidar la libertad.” (Barzuna Pérez, 1993 pág. 218s)

El amor es un tema revolucionario también para Silvio Rodríguez (cubano), quien trata sobre el amor por encima de tiempo y espacio, de la muerte y de la vida, de todos los valores y posibilidades de valor presente y futuro:

Te amaré, te amaré como al mundo
Te amaré, aunque tenga final
Te amaré, te amaré en lo profundo
Te amaré como tengo que amar
Te amaré, te amaré como pueda
Te amaré, aunque no sea la paz
Te amaré, te amaré lo que queda
Te amaré cuando acabe de amar
Te amaré, te amaré si estoy muerto
Te amaré al día siguiente, además
Te amaré, te amaré como siento
Te amaré, con adiós, con jamás
Te amaré, te amaré junto al viento
Te amaré como único sé
Te amaré hasta el fin de los tiempos
Te amaré y después te amaré.

Esa intensidad hacia lo que parece ser el amor de pareja, porque esta canción, *Te amaré*, parece referirse a esa experiencia, la ambigüedad de sus enunciados permite también hacer la transposición a la patria, a la revolución, a la vida. Barzuna cita otros fragmentos que complementan la letra anterior (Barzuna Pérez, 1993 pág. 229):

Te molesta mi amor, mi amor de juventud y mi amor es un arte en su edad

Mi amor abre pecho a la muerte y despeña su suerte por un tiempo mejor. Mi amor, este amor aguerrido es un sol encendido por quien merece amor.

Madre en tu día no dejamos de mandarte nuestro amor. Madre los que estamos para cantarte esta canción. Madre, recuerda que fue por tu amor. Madre en tu día. Madre patria y Madre Revolución. Madre en tu día tus muchachos barren minas de Haiphong.

Concluye su estudio Barzuna diciendo:

La coexistencia de diversas facetas culturales en América Latina, además del sincretismo, produce en el caso de la canción un texto particular en relación con otras latitudes del planeta. Desde la época colonial, la canción ha sido depositaria de esa historia, a veces no contada, de lo que es América Latina. Censurada en el pasado, ignorada en el presente por los medios, la canción alternativa, de raíces populares, ha permanecido como material que condensa la historia de un pueblo, de sus ensueños y frustraciones, de sus anhelos y esperanzas. Fuertemente referencial aun en tópicos esencialmente intimistas, la canción del Continente registra tanto el acontecer individual como el de las geografías particulares, tanto el acontecer social como las problemáticas de América en la búsqueda de sus identidades y su soberanía como

cultura particular. En esta defensa la mayoría del corpus analizado pone en evidencia el sentido americanista de sus enunciantes. Más que de un país determinado, los cantautores se definen en sus textos como hispanoamericanos. (Barzuna Pérez, 1993 págs. 288-289)

Falta en Barzuna el estudio de la trova brasileña. En Chico Buarque se muestran las mismas características descritas anteriormente. Sobre todo, existe el mismo sentido de entrelazamiento de temas. En la canción *Calice* conjuga los últimos momentos de Jesús en Getsemaní al sentir la cercanía de su arresto durante la experiencia de la dictadura brasileña y la consecuente represión. El fondo es el silencio impuesto, la muerte de la identidad y la sed de libertad que grita desde adentro del autor: “quiero lanzar un grito deshumano como una manera de ser escuchado...”. Pide Buarque “Padre, aparta de mí ese cáliz/cállese, de vino tinto de sangre...” Al mismo tiempo puede Buarque cantar “mañana será otro día, usted que inventó ese Estado, invento de inventar esa oscuridad, usted que inventó ese pecado, olvido inventar un perdón, a pesar de usted mañana será otro día. Le pregunto a usted dónde se va a esconder ante tanta euforia. Agua nueva brotando y la gente amándose... Usted que inventó la tristeza haga el favor de desinventarla... Usted se va a amargar al ver ese día aparecer sin pedirle permiso...” (*Apesar de voce*)

Otro caso es Milton Nascimento que ha logrado crear una poética en donde entrelaza al ser humano y la Madre Tierra: “Buen día naturaleza pulmón de la tierra madre. Portal de color, futuro. Cada nacer del sol. Cariño, compañero. Es como si la paz cubriese al mundo entero, tierra, agua, fuego, aire...” Levanta Nascimento una pregunta que late en todos los espacios y tiempos, pero no ofrece la respuesta. La respuesta la conocemos, es evidente, es nuestra búsqueda y no necesita

ser expuesta, en su poesía uno se incorpora afirmando desde el fondo del ser la palabra que falta: “¿*Qué será, qué será?*”:

Oh, que será, que será
Que anda suspirando
Por las alcobas
Que anda susurrando
Versos y trovas
Que andan escondiendo
Bajo las ropas
Que anda en las cabezas
Y anda en las bocas
Que va encendiendo velas
En los callejones
Y están hablando alto
En los bodegones
Gritan en el mercado
están con certeza
En la naturaleza
Será que será
Que no tiene certeza
Ni nunca tendrá
Lo que no tiene arreglo
Ni nunca tendrá
Que no tiene tamaño
Oh, que será, que será
Que vive en las ideas
De los amantes
Que cantan los poetas
Más delirantes
Que juran los profetas
Embriagados
Que está en las romerías
De mutilados
Que está en las fantasías
Más infelices

Los sueñan de mañana
Las meretrices
Lo piensan los bandidos
Los desvalidos
En todos los sentidos
Será que será
Que no tiene decencia
Ni nunca tendrá
Que no tiene censura
Ni nunca tendrá
Que no tiene sentido
Oh, que será, que será
Que todos los avisos
No van a evitar
Porque todas las risas
Van a desafiar
Y todas las campanas
Van a repicar
Porque todos los himnos
Van a consagrar
Porque todos los niños
Se habrán de zafar
Y todos los vecinos
Se irán a encontrar
Y el mismo padre eterno
Que nunca fue allá
Al ver aquel infierno
Lo bendecirá
Que no tiene gobierno
Ni nunca tendrá.
Que no tiene vergüenza
Ni nunca tendrá
Lo que no tiene juicio

“El mismo Padre eterno que nunca fue allá al ver aquel infierno lo bendecirá, que no tiene gobierno ni nunca tendrá, lo que no tiene juicio”. Descripción esta de la fiesta como experiencia cotidiana de liberación y libertad, el amor es su corazón, el amor su fermento y el amor su ser. Este tema que es recurrente no explora la intimidad del ser humano individual sino la búsqueda permanente de la paz y la dignidad como colectivos. Dios mismo ve el infierno este y tiene que bendecirlo. Ese infierno es el eco de lo que Él mismo es pero que ha sido censurado por los juicios del ser políticamente correcto. En esta canción de Nascimento se muestra la riqueza del barroco, su enredo de palabras y la retorsión de estas. Los moldes se rompen y el buen decir queda de lado, la palabra maldita se hace bendición y es bendita por el mismo Padre eterno.

Cada letra apunta hacia la misma dirección: **el amor**. Un amor que es simbiótico, rico en formas y colores, triste y alegre, esperanzador y crítico. Memorias de fuego, memorias vivas del pasado en tiempo presente que no son normativas, ni obligatorias, sino latentes en el corazón de quien las oiga y las cante. De las letras anteriores, así como de los proyectos de Rubén Blades, Maná, Carlos Santana y en especial del aporte valiosísimo de Manuel Obregón de Costa Rica (Orquesta de la Papaya y Orquesta del Río Infinito), se puede concluir que nuestra cultura está marcada por la tendencia de abrazar antes que la de matar o cultivar la venganza. No es que tales experiencias estén ausentes de nosotros, pero no son, en modo alguno, el horizonte que mueve nuestra cultura. Todo esto apunta al barroquismo que nos ha constituido como tendencia creativa hacia la vida, emulación creativa de nuestra naturaleza y de nuestra interculturalidad. Esa experiencia que permea las culturas emerge como un hilo constitutivo de lo latinoamericano, este es su carácter real maravilloso.

La introducción del documento de presentación de contenido en el CD *Mundo* de Rubén Blades dice:

La tierra no fue originariamente creada con divisiones políticas. La naturaleza ignora dónde comienza o termina un país. El espíritu es universal. La vida proviene de una fuente común. Apoyados por estas premisas, artistas de Argentina, Brasil, Costa Rica, Estados Unidos, México, Panamá y Puerto Rico hemos colaborado en la creación de este trabajo. Creemos que la música es el vocero ideal con el que expresar las mejores posibilidades del carácter humano. En celebración, y unidos en la esperanza que compartimos todos, a esa memoria ancestral, latente en todos los seres, ofrecemos MUNDO. (Blades, 2002)

Alejo Carpentier define lo real maravilloso: “...es lo real maravilloso nuestro, es el que encontramos en estado bruto, latente, omnipresente en todo lo latinoamericano. Aquí lo insólito es cotidiano, siempre fue cotidiano.” (Carpentier, 1981 pág. 130) Carpentier ve lo maravilloso en los acontecimientos excepcionales que conforman nuestra historia y tomará las palabras de Hernán Cortés para señalar lo riquísimo de esa realidad: “Por no saber poner los nombres a estas cosas, no las expreso” dirá a Carlos V para hablar de lo que ve en **Nuestra América** (Carpentier, 1981 pág. 131).

A esa maravillosidad la considera barroca “nuestro mundo es barroco por la arquitectura –eso no hay ni que demostrarlo– por el enrevesamiento y la complejidad de su naturaleza y su vegetación, por la policromía de cuanto nos circunda, por la pulsión telúrica de los fenómenos a que estamos sometidos todavía” (Carpentier, 1981 pág. 132). Y continúa “Y si nuestro deber es el de revelar este mundo, debemos mostrar, interpretar las cosas nuestras. Y esas cosas se presentan como cosas nuevas a nuestros ojos. La descripción es ineludible, y la

descripción de un mundo barroco ha de ser necesariamente barroca, es decir, el qué y el cómo en este caso se compagina ante una realidad barroca... Tengo que lograr con mis palabras un barroquismo paralelo al barroquismo del paisaje del trópico templado. Y nos encontramos con que eso conduce lógicamente a un barroquismo que se produce espontáneamente en nuestra literatura.” (Carpentier, 1981 pág. 133)

Ahora tenemos un lenguaje propio en donde nuestro mundo, los entrelazamientos simbióticos que nos dan vida y en los cuales realizamos esa vida, se pueden expresar. Podemos hablar desde nuestros propios cuerpos en donde lo real está preñado de maravilla. Sabiendo que esta no significa algo solo positivo y bueno, por decirlo así, sino también existe la maravilla de los horrores indecibles que hemos convivido. Horrores que aún no se han puesto de manifiesto en la conciencia del mundo, de ese otro mundo que sí pone de manifiesto los campos de concentración alemanes en donde se asesinó a millones de judíos. En este mundo aún algunos siguen siendo extranjeros en sus propias tierras y son tratados con la más refinada violencia (digamos, como ejemplo, el trato a la diversidad Maya en Guatemala).

Es más, **Nuestra América** ha visto cómo se levantan nuevos campos de concentración para gentes de otros mundos. Campos de concentración que no consideran el respeto a los Derechos Humanos como algo significativo para la convivencia en paz de las culturas. Así como se habla de Auswitch y de Sabra y Chatila, tendremos que hablar del Estadio Nacional de Chile en Santiago y ahora de Guantánamo.

Pues bien, lo que Carpentier decía a los novelistas es lo que, también, pertenece a las personas que hacemos teología. Somos también testigos, cronistas, intérpretes de nuestra gran realidad latinoamericana. Esta nos ha provisto de un lenguaje y eso implica, por más dolor que cause, la renuncia a decir lo

nuestro con los códigos de otros mundos a los que no pertenecemos. En otras palabras, la teología (latinoamericana) es una creación nuestra, producto de ese barroquismo, un eco del espíritu de nuestro mundo. Esto se evidencia en la forma como la Teología de la Liberación construye una visión integrada de la historia, una relación fundamental entre espiritualidad y praxis, y a nivel teórico entre marxismo, teología y vivencia de la fe -ver la reflexión de Horacio Cerutti especialmente capítulo III (Cerutti, 1992) así como Samuel Silva Gotay (Silva Gotay, 1983)-.

Cuando hablamos de gratuidad, nuestra experiencia inmediata, hablará de la riqueza biodiversa de nuestro mundo, de su cualidad de entrelazar culturas, de su potenciación de amores legales o prohibidos, de luchas que antes que la espada se armaron de abrazos y de sueños de libertad y liberación.

Nuestra América es poesía y canto en el fermento de una histórica de violencia sagrada. Pero esta historia que ha dejado huellas terribles en nuestra piel no ha logrado envenenarnos el corazón: “yo vengo a ofrecer mi corazón, como un documento inalterable, yo vengo a ofrecer mi corazón.” (Fito Paez) De un modo análogo este espíritu se expresa en el himno cristiano que dice: “Cuando el pobre nada tiene y aún comparte, cuando el pobre pasa sed y agua nos da...” Son estas las formas de hablar de la gratuidad en nuestro mundo. No se trata de conceptos, o dogmas, se trata de **emular** la riqueza que recibimos como mundo para realizar la vida. **Se trata de la enactuación de Nuestra América.**

El barroco es un eon nuestro, tiene nuestra impronta:

Aunque sea de paso, vale la pena advertir que las creaciones culturales del Barroco hispanoamericano deben ser calificadas de indianas y no de coloniales, como sin mayor examen se ha hecho con frecuencia. Ellas no son producto de una

colonia, esto es, una minoría europea asentada en un suelo extraño, aislada de la población aborígen y todavía bajo la dependencia cultural de la metrópoli europea de donde procede: Por el contrario, son las más tempranas expresiones de nuevas nacionalidades, surgidas de la amalgama racial y cultural entre europeos, indígenas y africanos, que ya están en condiciones de forjarse por sí mismas un patrimonio cultural propio. En este sentido, las obras maestras del Barroco ofrecen una imagen viva del alma hispanoamericana en el siglo XVII y hasta bien avanzado el siglo XVIII. Ante todo, nos presentan una sociedad llena de contraste, como jamás la hubo en Europa, pero cada vez más cohesionada por la posesión de sólidos ideales comunes... Muchos de estos rasgos del alma barroca se combinan para explicar que uno de los acontecimientos más sonados de la vida de la Lima virreinal fuera precisamente el entierro de un humilde lego dominico, famoso por sus virtudes, Fray Martín de Porres, muerto en 1639 y elevado a los altares recién en 1962. Hijo ilegítimo de un caballero y de una criada negra, ocupó durante su vida un lugar insignificante dentro de la sociedad virreinal, caracterizada por sus enormes contrastes. Apenas se le admitió como lego en el convento donde desempeñó los oficios más humildes. Pero bastó que muriera para que todas las barreras sociales terrenas desaparecieran ante su fama de santidad. Entonces el propio virrey, conjuntamente con el arzobispo, cargaron sobre sus hombros el féretro, mientras los oidores y lo más granado de la ciudad se disputaran el honor de acompañar sus restos mortales, en medio de las plegarias rituales de la comunidad y del llanto de la multitud. (Bravo Lira, 1982 págs. 31, 32-33)

Esta capacidad de poner juntos a convivir elementos dispares y opuestos de un modo tal que el efecto de sentido es, cuando menos, inconmensurable, es lo que nos constituye. Somos esa borrosidad de distinciones en donde se aprecian

elementos particulares, pero al mismo tiempo en donde estos solo cobran valor al verse entramados, entreverados unos con otros. Esta es la experiencia humana compleja que quiero subrayar cuando hablo de simbiosis (Sánchez Molina, 1997 pág. 99).

Un nicho ecológico es una convivencia cooperativa de formas de vida y de contextos físicos. Del mismo modo, este mundo, es un abigarrado tejido de formas que se van sincronizando en torno a una cuestión: **la liberación-libertad**. Para responder al O'Brien de Orwell, lo fundamental para nosotros no es el poder por el poder, sino el poder vivir, el tener la capacidad de no autodestruirnos mientras buscamos vías de transformación: "Vamos a andar, matando al egoísmo para que por lo mismo reviva la amistad" (*Vamos a andar*, Silvio Rodríguez).

La historia hegemónica ha sido una historia de las exclusiones, los olvidos y los borrones. Esta se ve como la negación de nuestra identidad general latinoamericanista. Esta sumerge la pluralidad latinoamericana en un solo tiempo que defiende como legítimo, sin embargo, **Nuestra América** está marcada por una multiplicidad de tiempos culturales (Sánchez Molina, 1997 págs. 95-96).

A pesar de pertenecer a un sistema literario erudito o ilustrado (produce un discurso escrito fundamentalmente en español), Alejo Carpentier busca apropiarse de la cultura oral y popular. De esta manera, no solo establece comunicación entre los sistemas literarios que constituyen el discurso literario latinoamericano, sino que produce un discurso transcultural en los términos que Ángel Rama lo define: como un "tipo de formalización estética constituida sobre la base de la desestructuración y reconstrucción, el traslocamiento del lenguaje metropolitano a partir de estructuras del lenguaje, estructuras de significación, núcleos de significación

mítica o mágica, etc., procedentes de otros procesos culturales, indígenas o africanos, que se constituyen así en polos generadores de textualidad (Pizarro 1989: 62). Carpentier utiliza elementos culturales que transgreden las formas y las estructuras del discurso ilustrado, con el fin de diseñar una literatura que, como dirá Pedro Henríquez Ureña, busca su expresión propia, esto es, generar sus propios modelos culturales; para, en última instancia, poder construir un mito de fundación. Al incorporar lo oral en lo escrito, lo popular en lo culto e insertar las prácticas de grupos periféricos dentro de su producción literaria, catalogada por la historiografía literaria del Continente como literatura canónica, Carpentier incorpora y legitima lo oral y participa de la oratura, término acuñado por algunos teóricos de la literatura actual para designar la “nueva simbiosis discursiva entre escritura y oralidad” (Chacón y Trottier 1994: 4). (Sánchez Molina, 1997 págs. 96-97)

En los textos de Carpentier aparecen voces diversas, tiempos diversos, proyectos diversos, lo oral y lo escrito se realizan en una simbiosis. El criollo será el punto de referencia ya que implica una novedad, una nueva manera de sentir y de pensar (Sánchez Molina, 1997 pág. 100) y especie de síntesis plural que impulsa a construir identidad, pero identidad en el reconocimiento de la legitimidad de sus afluentes: negro, indio, europeo (además de oriental, el judío y el árabe). Este criollo no puede, por su novedad, desplazar la legitimidad de los otros “Aquellos indios que yo siempre había visto a través de relatos más o menos fantasiosos, considerándolos como seres situados al margen de la existencia real del hombre, me resultaban, en su ámbito, en su medio, absolutamente dueños de su cultura.” (*Los pasos perdidos* 1979: 176 citado en (Sánchez Molina, 1997 pág. 99))

El mestizaje en Carpentier no es la fusión en una nueva “raza” o sujeto cultural único, sino en un prototipo que muestra en sus entrañas la genética cultural de sus múltiples padres y madres, de sus múltiples tiempos y espacios. Es una persona de saber, de conocimiento, puede ver (revisar y prever), es culto en tanto expresa la legitimidad de su interculturalidad constitutiva (Sánchez Molina, 1997 pág. 105). Para Carpentier Henri Christophe no es un criollo este es un europeizado, un criollo exótico, un antihéroe que expresa de forma clara la maravillosidad, lo insólito que resulta que un negro esclavice a otro negro (Carpentier, 2001 pág. 175).

...La relectura de la historia de Haití –y de América en general- efectuada por Carpentier en este texto novelesco concreto, le permite poner en conjunción diversos elementos que han conformado el proceso de identidades en el Continente. Alexis Márquez Rodríguez ha afirmado que en Carpentier “se da un perfecto equilibrio desde la visión mestiza de América. Visión mestiza en que se entrecruza, en exactas proporciones, lo indígena, lo europeo y lo africano, para darnos una cuarta dimensión que no es ni lo uno ni lo otro, pero que es todo aquello a la vez” (1983: 14). No obstante, más que de una visión equilibrada, la intencionalidad registrada en la novela pareciera estar dirigida a evidenciar la diversidad cultural como un elemento conformador de las identidades latinoamericanas. Esta concepción de la(s) identidad(es) es, por lo tanto, uno de los paradigmas del pensamiento de Alejo Carpentier. Puesto que la identidad es memoria y también proyección, el escritor cubano ve la necesidad de modificar los programas sociales –la historia de sus programaciones- para poder construir y reconstruir los procesos de la identidad en Latinoamérica. (Sánchez Molina, 1997 pág. 114)

Es esto último, en el fondo lo que resulta impresionante, que la concepción de mestizaje de Carpentier puede ser

articulada con el barroco como espíritu, constante humana, y sobre todo con la rebeldía del ser humano frente a los sistemas sociales que se sustentan en la especificación de normativas y estándares para definir el mundo desde afuera. En **Nuestra América**, esa definición surge desde adentro de lo que somos y, por ende, juega con el lenguaje en dinámicas consonantes con su fecundidad natural y cultural.

Una conclusión de Ana Sánchez Molina es, “Así el barroco es también juego (sustitución, proliferación, condensación, superposición), y, por tanto, placer. Placer de reconstruir la realidad, de jugar con la palabra que quiere encarnar montañas, desiertos, hombres a caballo o a pie... (Tamayo Vargas 1978: 459), de hacerlos vivos por la fuerza de la palabra. El espacio barroco, como señala Severo Sarduy, es el erotismo, el de la pulsión y no el del logos (1978: 181). El de “la revelación” como afirma Carpentier. El del romanticismo, la revolución y la libertad. El de la naturaleza caótica y grandiosa de América. El de la representación del mundo puesta de manifiesto desde el arte indígena. El del mito.” (Sánchez Molina, 1997 pág. 123)

De aquí se desprende la paradoja del tiempo: pasado y presente, presente y futuro, futuro y pasado se entretajan en América Latina haciendo de cada evento algo digno de ser poesía. Carlos Fuentes indica: “El viajero busca la Edad de Oro primigenia, pero ésta ya rememora su propia Edad de Oro perdida. Y, sin embargo, esta anulación del tiempo por el tiempo es repetible porque es mítica y es mítica porque es ejemplar, porque es eminentemente presentable. El tiempo primordial prefigura el tiempo total. Todo mito –toda novela– podría titular, como el excelente libro de Elena Garro, *Los recuerdos del porvenir*. Y la obra entera de Carpentier es una doble adivinación: a la vez, memoria del futuro y predicción de pasado.” (Fuentes, 1972 pág. 51)

Lo lineal y cronológico pierden fuerza en **Nuestra América**: historia de crucifixiones y resurrecciones, esclavitudes y liberaciones que se implican unas a otras en cualquier orden posible (“Tantas veces me mataron tantas resucitaré”, *La Cigarra*, María Elena Walsh). Lo real maravilloso nos conduce por la senda de la imaginación a una creatividad sin límites. El futuro solo podrá decir lo que ya se había escrito en nuestras entrañas: la creatividad permanente. Fuentes dice sobre Gabriel García Márquez en *Cien años de soledad*:

Como en Faulkner, en García Márquez la novela es autogénesis: toda creación es un hechizo, una fecundación andrógina del creador y en consecuencia un mito, un acto fundamental: la representación del acto de la fundación. Cien años de soledad, al nivel mítico, es ante todo una interrogación permanente: ¿Qué sabe Macondo de sí mismo? Es decir: ¿Qué sabe Macondo de su creación? La novela constituye una respuesta totalizante: para saber, Macondo debe contarse toda la historia “real” y toda la historia “fictiva”, todas las pruebas del notario y todos los rumores, leyendas, maledicciones, mentiras piadosas, exageraciones y fábulas que nadie ha escrito, que los viejos han contado a los niños, que las comadres han susurrado al cura, que los brujos han invocado en el centro de la noche y que los merolicos han representado en el centro de la plaza. La saga de Macondo y los Buendía incluye la totalidad del pasado oral, legendario, para decirnos que no podemos contentarnos con la historia oficial, documentada, que la historia es, también, todo el Bien y todo el Mal que los hombres soñaron, imaginaron y desearon para conservarse y destruirse. (Fuentes, 1972 pág. 62).

El tiempo circular es una experiencia en donde uno se encuentra conciente de que el porvenir y el pasado se unen en el presente, así lo entiende Úrsula “se estremeció con la comprobación de que el tiempo no pasaba, como ella lo acababa

de admitir, sino que daba vueltas en redondo.” (García Márquez, 1999 pág. 407)

Al mismo tiempo, el individuo desaparece como tal y se torna cultura, colectivo, pueblos. En el mito no existe el ser humano solo: será siempre un colectivo, un ejemplo, un ritual. Al mismo tiempo el mito no es la narración de uno solo para otro solo sino un paisaje compartido, una conciencia del nosotros. En el caso nuestro, con Carpentier, es la vinculación uterina de naturaleza y cultura que se transfiguran la una a la otra en una constante de caos y cosmos (Fuentes, 1972 pág. 50). En cada personaje individual coexiste un mundo, nuestro mundo, la relación de los eventos se entreteje entre gentes que se afectan unas a otras, que se metamorfosean constantemente e incurrir en profundos procesos de revelación a partir de esos procesos colectivos ambiguos, que no se resignan. Por eso, en *Cien años de soledad*, desde las primeras páginas, se narra la historia de un grupo de familias. El individuo no se levanta como punto central de las historias sino como narrador de otras vidas, entre ellas, la suya, que está entremezclada con otras. Muta con ellas, y en ese mutar constituye un lenguaje que deja los dualismos para hacer posible la convivencia de las ambigüedades, en beneficio de una dinámica intercultural. Y esto es necesario porque como en *La hojarasca* o en *La vorágine* naturaleza y cultura se han encontrado aquí para resolver el enigma de la convivencia de alteridades (Fuentes, 1972 pág. 68). Arnoldo Mora citando a Augusto Roa Bastos dice:

Hubo épocas en la historia de la humanidad en que el escritor era una persona sagrada. Escribió libros sacros. Libros universales. Los códigos. La épica. Los oráculos. Sentencias inscriptas en las paredes de las criptas; ejemplos en los pórticos de los templos. No asquerosos pasquines. Pero en aquellos tiempos el escritor no era un individuo solo; era un pueblo. Transmitía sus misterios de edad en edad. Así fueron

escritos los Libros Antiguos. Siempre nuevos. Siempre futuros. Tienen los libros un destino, pero el destino no tiene ningún libro. (Mora, 2001 págs. 88-89)

Desde estas coordenadas de imbricaciones múltiples, se puede iniciar la tarea de pensar **Nuestra América** y desde ese lugar mítico, real maravilloso, leer la Biblia, otro conjunto mítico. La cuestión que surge de esta conclusión sería ¿cómo vincular un conjunto mítico con otro conjunto mítico cuando ambos han sido despojados de su legitimidad? Pues debemos seguir el camino de nuestra propia gramática: la simbiosis de culturas, la interculturalidad. Con García Canclini entiendo la interculturalidad como aquello que “remite a la confrontación y el entrelazamiento, a lo que sucede cuando los grupos entran en relaciones e intercambios... interculturalidad implica que los diferentes son los que son en relaciones de negociación, conflicto y préstamos recíprocos.” (García Canclini, 2006 pág. 15)

Y es que el mito es fundamental aquí, en pueblos que se constituyeron apenas hace 500 años y lo hicieron sobre una profunda capa de sangre madurada y persistente, agitada y fermental. Nada de lo que se diga desde esta orilla del mundo puede ser dicho fuera de esta experiencia vital de estar siempre construyendo algo nuevo en el presente. Como presente eterno que muere y revive, eso que somos, esa criollidad carpenteriana, se alimenta de su pasión por la libertad en la constante creación de su propia mitología.

Esto es particularmente importante si uno considera que ni *El reino de este mundo*, ni *Cien años de soledad*, han cumplido cien años. Para la conformación de una cultura esto es muy poco tiempo, es un atisbo apenas, un momento climático, pero lo es en el estado propio de la ebullición del fermento de nuestro ser. Ese fermento es un proceso consciente

de autoalerta de los afluentes que dan vida a ese río. Y, como nuestra historia es real maravillosa y barroca, por tanto (y viceversa), es al iniciar un nuevo milenio, luego de la caída de los socialismos europeos y en pleno auge del capitalismo de la China continental, el primer indígena llega a la presidencia de un país que ha tenido más golpes de estado que años de independencia. Un militar se constituye en el mesías de la utopía bolivariana y un sindicalista es presidente del Brasil.

En Costa Rica, el país más conservador de Mesoamérica durante los años sesenta hasta los noventa, es el único que hace un referéndum para decidir si se aprueba un Tratado de Libre Comercio o no. Referéndum que gana el Sí por menos de un 2% de los votos. En el momento en que el capitalismo ha triunfado, es América Latina la que logra iniciar en términos generales una revolución democráticamente constituida, en urnas, con votos. A menos de veinte años del derrumbe de las grandes utopías políticas, esta **Nuestra América**, inicia el camino persistente de un nuevo comienzo. Lo hace en un momento de crisis mundial del capitalismo y lo hace sin resolver todas las problemáticas gravísimas que habitan sus territorios. Sin embargo, inicia un camino y tendrá que iniciar otros tantos si es que algún día podremos llenar la esperanza con la dignidad arrebatada a nuestros países.

Reencontrar el Caribe: el encuentro con uno mismo

En el año 2004 tomé un curso con el Profesor Arnoldo Mora que trataba sobre la literatura latinoamericana. Allí surgió una pregunta sobre mi identidad que trato de responder en

este capítulo. Cuando digo mi nombre, y cuando afirmo ser costarricense qué voces resuenan en mí. Don Arnoldo planteó allí que el **Caribe** era constitutivo de nuestra identidad y que era análogo al papel del Mediterráneo:

Es aquí donde el Mar Caribe, sus incontables islas y su variado y amplio litoral juegan un papel estratégico, pues nadie puede soñar siquiera en dominar América sin controlar el Caribe. El Mar Caribe equivale en el Nuevo Mundo al Mar Mediterráneo en la vieja Europa. (Mora, 2001 pág. 63)

Esta afirmación, demasiado simple quizá, en realidad es un giro a la concepción de **Nuestra América** como un todo. Lo es porque más allá de Alejo Carpentier (Carpentier, 1981 pág. 177ss), ve el Caribe no solo como un puñado de islas sino como un Mar encerrado por estas y por tierras continentales viejas y nuevas que van de México, incluso la Florida hasta Venezuela. La realidad es que las dos figuras descollantes en la formación de una concepción propia de América Latina forman parte de ese escenario: José Martí y Simón Bolívar. La concepción de independencia viene de allí, quizá antes con Toussaint Louverture héroe nacional de Haití.

Contrasta Carpentier la concepción de independencia formulada en la *Enciclopedia* (Voltaire, Diderot, Rousseau D'Alembert) con lo que surgió desde el **Caribe**. Mientras en la primera el eje es la independencia del hombre frente al concepto de Dios, de la monarquía, el libre albedrío y la libertad individual, aquí la independencia era política y fue la constitución formal de una identidad: **la criolla, en donde se entrelazaban las mezclas de quienes habitaban ese mundo Caribe**. Además, implicaba el sueño de una forma alternativa de organización social, no era independencia para construir lo mismo, sino independencia para construir lo nuevo, acorde

con la novedad de ese mundo de entrelazamientos y simbiosis culturales (Carpentier, 1981 págs. 184-186)

Del Caribe surgen dos aportes nuevos en el campo de las letras, con Darío y Martí, el modernismo y con Carpentier y García Márquez, la nueva novela latinoamericana. Si acaso puede uno pensar en algo original es esta perspectiva de lo Latinoamericano. Bien señalaba Carpentier que nosotros no teníamos que buscar ser originales como decía Simón Rodríguez porque ya lo éramos.

Hablar del **Caribe** se constituyó en una cuestión vital para mí. Soy blanco (en mi piel), pero mi bisabuela fue indígena Huetar y su compañero un negro jamaicano, mi madre es de origen español (sin pedigrí). De pronto me di cuenta de que al hablar de la simbiosis de culturas estaba hablando de mí mismo, de mis raíces. Cuando me pregunto quién soy de inmediato debo hacer referencia a este entramado de posibilidades. ¿Es posible que tal mezcla solo se diera arbitrariamente en una sola persona de Costa Rica? O, quizá, ¿lo que soy es solo un retazo en el entramado de simbiosis que nos conforma a todas las personas costarricenses? ¿Cuáles costarricenses pueden dar cuenta de su pedigrí?

Hace algunas semanas pregunté a mis estudiantes (6 en total) si sabían quiénes habían sido sus abuelos y abuelas. La respuesta fue interesante, uno de ellos tiene un abuelo chileno, él mismo es moreno de la zona Atlántica, una dijo que su abuelo era negro de Martinica de apellido francés, ella es también morena. Solo una de las personas tenía raíces de cuatro generaciones en el mismo lugar: Barba de Heredia.

La marca del Caribe es la confluencia de culturas: la europea, la originaria y la afrodescendiente, además la china, la árabe y la judía. Pero es una confluencia que por distintas razones no convivió en espacios fragmentados sino en la mezcla, de allí que el concepto de criollo tenga un sentido tan

particular aquí. La persona criolla no cuenta con un pedigrí sino con una pluralidad de afluentes.

La música ha sido un campo de intercambio intercultural formidable en donde se adoptaron instrumentos, se construyeron otros y se usaron de un modo nuevo.

El sociólogo Ángel Quintero señala que “en nuestras sociedades americanas, cuyas músicas entremezclan diversas tradiciones de expresión y elaboración sonora, los diversos instrumentos fueron asociándose históricamente con particulares identidades sociales; étnicas y de clase, sobre todo. El violín se asoció con la tradición europea, mientras la percusión con la africana; la guitarra, el cuatro y el güiro con el campesinado, y los vientos-metal con los trabajadores urbanos de oficios”. Quintero sostiene que “en esos libres y espontáneos entrefuegos entre la elaboración melódico–armónica tonal del relato–canción y los muy diversos ritmos afroamericanos: son, guaracha, rumba, bomba, plena, merengue, seis, aguinaldo, *reggae*, cumbia, vallenato, samba, hip-hop, guajira, tamborcito, que combinan de mil formas, sincrónica y diacrónica las más elevadas elaboraciones salseras (combinaciones que redefinen los parámetros territoriales de nuestros espacios de expresión), se manifiesta también una distinta manera de sentir o expresar el tiempo. Una manera donde mito, historia y cotidianidad se entrecruzan en elaboraciones polirrítmicas sobre la posibilidad de la utopía. Una utopía de profunda raigambre democrática popular”. (García Usta)

Esto no significa en ningún aspecto que el poner la atención en la persona criolla tenga como consecuencia borrar las comunidades y etnias que luchan por ser visibilizadas como tales. Lo que me interesa es tener un punto de confluencia particular que permita un punto de comparación. Así que acepto por principio que toda comunidad o étnia que desee cultivar su propia identidad tiene ese derecho sin más. Debe

ser reconocida y sus derechos resguardados como principio del valor de la diversidad cultural.

Sin embargo, me inquieta también que la experiencia **Caribe** tenga este elemento particular que es la mezcla, la simbiosis y por lo que acabo de relatar de mi mismo o de mis estudiantes será necesario considerar que este es un modo también legítimo de comprenderse como cultura.

Entonces, la simbiosis de culturas, la simbiosis de formas musicales y la simbiosis de la novela latinoamericana muestran una tendencia cultural que se podría hipotetizar marca la manera de construir cultura (con Maturana como redes de conversaciones), en este caso cultura **Caribe**. Es tarea nuestra mantener y cultivar esa simbiosis entendiendo que lo que le da integridad es su pluralidad. Es una muestra de autoorganización de lo complejo. Como tal existe una manera propia de producir conocimiento y ese conocimiento no está, de ningún modo, referido a la manera occidental.

Habrá que darle otras orientaciones y crear sistemas descriptivos propios, lo que no significa, tampoco, una ruptura total con la alteridad occidental, pero sí una conversación crítica en términos de los postulados universales que los sistemas descriptivos occidentales tienden a establecer como principios de verdad que no siempre son realmente probables (Cournoyer, David E. & Malcolm, Barris, 2004). Esta idea recupera la concepción de enactivismo, la cual implica que las unidades vivas en el coordinar acciones e interacciones construyen mundos y esos mundos se enactúan, ser realizan en las interacciones mismas.

Según el enactivismo, la cognición nunca puede separarse de la **encarnación** de un sistema. Esta **encarnación** se entiende simultáneamente en términos del cuerpo físico de la biología y en términos del cuerpo “vivido”, experiencial y expresivo

que fue tematizado particularmente por la fenomenología (ej. En la conceptualización del *corps sujet* de Merleau-Ponty). El enactivismo considera que la cognición está enraizada en el tipo de experiencia que viene de tener un cuerpo (Varela, Thompson & Rosca, 1991, p. 173). La **encarnación** es una *conditio sine qua non* para todo conocimiento, inclusive los patrones complejos del conocimiento cultural. Una teoría del conocimiento culturalmente **modelado** debería entonces responder a los aspectos tanto formales como experienciales de la **encarnación**. Además del hecho de que el enactivismo ve los sistemas cognitivos como sistemas auto-referenciales, también puede ser considerado como una teoría auto-referencial consistente, porque inicia y concluye con las operaciones de un observador. El enactivismo afirma que no puede haber una pretensión acerca de la realidad sin que un observador tenga la pretensión. O, como lo expresa Maturana (1988): “La observación es el punto de partida último y la pregunta más fundamental en cualquier intento por comprender la realidad y la razón como fenómenos del ámbito humano” (p.27). Por lo tanto, el enactivismo finalmente levanta la pregunta sobre cómo son posibles el observar y el describir. La circularidad fundamental de la vida que trata de revelar se refleja en la estructura de la teoría misma. (Baerveldt, 1999)

Lo que recupero de esta cita es lo siguiente: **a.** la referencia fundamental a la relación entre cuerpo y cultura, así como a los ecosistemas en donde la experiencia del sistema social se da; **b.** que todo proceso cultural es cognitivo, así como lo es la experiencia de acoplamiento estructural; **c.** que todo proceso cognitivo, así visto, implica el lenguaje y la constitución de un observador en este; **d.** que la circularidad propia de la vida es reflejada en la estructura teórica en sí misma.

La autoreferencialidad a la que se hace mención en la cita tiene que ver con la condición de clausura operacional de

la unidad viva. En ese sentido el lenguaje humano es autoreferencial en el sentido de que construye su propio mundo desde adentro de sí. Por lo tanto, el observador es autoreferencial. En el caso de la autoreferencialidad como expresión del sistema social humano análogo a la operación de una unidad viva resulta en su opuesto: una estructura cerrada y conservadora. Esta fue la crítica a Luhmann.

La importancia de la **enacción** para este apartado es fundamental. La **enacción** dice referencia a la integridad en los diversos acoplamientos estructurales entre las unidades vivas, los sistemas vivos y el ecosistema como un todo. De modo que las personas no actuamos desde afuera de estas interrelaciones sino desde adentro de las unidades vivas, estas actúan sus mundos interiores que son socialmente entretreídos en los acoplamientos estructurales. Lo hacen, las unidades vivas, como acciones significativas en la dinámica de generar diversas interacciones viejas y nuevas.

Lo que implica que una persona de Europa **enactúa** su mundo con una forma de conversar propia de ese mundo, mientras que una persona del Caribe hará lo mismo desde su mundo. La importancia tanto de la tesis de Maturana y Varela sobre la convivencia en el respeto y el asumir la legitimidad del otro es convergente con la posición de Raúl Fornet-Betancourt que dice “dejar que la voz del otro resuene en uno”, del mismo modo esto es congruente con los esfuerzos de Bruce Malina y del Grupo Contexto por comprender la zona cultural del Mediterráneo del siglo primero, haciendo conciencia de la distancia con el mundo desde donde ellos hacen la lectura.

Como ya he mostrado la producción de Alejo Carpentier es un intertexto de voces silenciadas, no se encierra en su condición de obra, sino que, adrede, ha logrado incluir las voces de los pueblos y culturas sobre los que narra. Además de

que Alejo Carpentier ha mostrado una cuidada y seria investigación histórica como trasfondo de sus novelas. En sentido propio, Carpentier es un maestro de la intertextualidad según el concepto de Barthes, es un texto abierto, no a otras obras con las que pudiese dialogar, es intertextual en tanto expresa las conversaciones vivas de gentes olvidadas, Carpentier construye espacios de existencia en el lenguaje dentro del mundo Caribe. Este es su legado.

La recursividad barroca es un nodo significativo de existir en el lenguaje en la red de conversaciones que nos constituyen como costarricenses. ¿Cómo es que somos eso que somos más allá del discurso de una nacionalidad? El eje dominante de la nacionalidad costarricense es su “blanquidad” (Jiménez Matarrita, 2008), en este concepto se expresa el sector liberal y, probablemente, con pedigrí en nuestro país. Si hago caso a esta concepción de nacionalidad tendría que decir que yo no soy costarricense: el color de mi piel no expresa mi biografía. Mi biografía es, como ya indiqué, plural, por lo menos tres mundos están entretreídos en mi modo de ser. Yo estoy ennegrecido en mi blancura.

La primera sorpresa que tuve al buscar información sobre mi cultura fue un párrafo de Clodomiro Picado, el científico más destacado de Costa Rica, que apareció en el periódico *Diario de Costa Rica* en 1939, citado por Iván Molina, que dice:

¡NUESTRA SANGRE SE ENNEGRECE! Y de seguir así, del crisol no saldrá un grano de oro sino un pedazo de carbón. Puede que aún sea tiempo de rescatar nuestro patrimonio sanguíneo europeo que es lo que posiblemente nos ha salvado hasta ahora de caer en sistemas de africana catadura, ya sea en lo político o, ya en aficiones que remedan el arte o la distinción, en tristes formas ridículas. (Molina, 2003 pág. 2)

El pensamiento está claro, existe un grupo que se caracteriza por su europeidad expresada en la blanquidad de sus miembros, esto implica no solo una cuestión racial sino cultural, civilizatoria: nos da una manera civilizada de conducirnos en lo político y lo cultural. Somos distintos, los costarricenses, merced a la sangre y desde esa distinción podemos establecer las bases para entender lo que sucede en torno a nuestro país. Es una distinción entre endogrupo y exogrupo.

Pero Picado no se inventó esta distinción, sino que ha sido formado en ella desde por lo menos sesenta años antes: “somos una raza homogénea, casi blanca, descendiente de manera más o menos directa de los españoles” (Molina Jiménez, Iván y Palmer, Steven, 2005 pág. 86). De modo que las personas costarricenses no tenían parentesco con otras poblaciones centroamericanas. Raza y sistema político se constituyeron en una recursiva articulación del discurso sobre la nacionalidad.

Posteriormente esta dimensión se vinculó a la concepción de democracia electoral y luego a la retroproyección del ideal de una democracia rural formada en el Valle Central en el siglo XVIII. (Molina Jiménez, Iván y Palmer, Steven, 2005 págs. 87-89) Molina y Palmer hablan de una conservadurismo popular: “el discurso nacionalista... es profundamente conservador en su búsqueda del orden, el control y la paz social, y en su deseo de recuperar un pasado perdido más que en conquistar un futuro utópico” (Molina Jiménez, Iván y Palmer, Steven, 2005 pág. 89).

Esta perspectiva, afirman los autores, es popular ya que incluye más que excluye, aunque sea de forma idealizada a los sectores populares. Se trata de redimir y civilizar a los de abajo, así se recupera a Juan Santamaría, una dimensión de igualdad según el modelo de la democracia rural, así que los y las costarricenses ordinarios son el sujeto de la nación costarricense. (Molina Jiménez, Iván y Palmer, Steven, 2005 pág. 90)

Curiosamente, el principio de la blanquidad desembocó en un esfuerzo por la salud pública de modo que se bajarán los índices de mortalidad e impedir, así, la migración de extranjeros a nuestro país. “La salubridad pública podía ser definida como “autoinmigración” ya que permitiría asegurar el suministro de trabajadores extrasaludables de los úteros de mujeres costarricenses étnicamente puras” (Molina Jiménez, Iván y Palmer, Steven, 2005 pág. 90)

Es impresionante que esta concepción de la nacionalidad costarricense marcada por la blanquidad no impidiera la incorporación de Guanacaste que, en su mayoría, eran mestizos y mulatos y se les considerara como casi blancos y homólogos a los demás costarricenses. También se negó que Costa Rica fuese una *Banana Republic* siéndolo a las claras. O que se pensara que había una civilización costarricense cuando la mayoría de la producción artística era importada de Europa. Incluso en el mundo de la pintura nacional se potenció la imagen de las casas de adobe para que se convirtieran en la tradicional vivienda rural aun y cuando pocas lo fueran en realidad.

Concluyen Molina y Palmer:

Fue esta apasionada negación de la realidad, y la apropiación de ficciones operativas como las anteriores, lo que sostuvo la reforma social del calderonismo y el sueño socialdemócrata del liberacionismo, los costarricenses conforman una sociedad secular, moderna, democrática e igualitaria, en búsqueda de la justicia social y el desarrollo industrial mediante su adhesión a los valores conservadores de una edad de oro rural localizada en el periodo colonial. (Molina Jiménez, Iván y Palmer, Steven, 2005 págs. 91-92)

Quiero destacar aquí, antes de reflexionar con Molina y Palmer sobre el futuro de la nacionalidad costarricense, lo

significativo que resulta esta manera de resolver las cosas: **una ideología racista que en su práctica resulta más inclusiva que excluyente, una práctica que busca involucrar a los sectores populares en campos como la salud pública y la educación y una proyección de futuro sostenida en una imagen bucólica de una Costa Rica fijada geográficamente en el Valle Central del siglo XVIII en el marco de reformas liberales del siglo XIX y principios del XX.**

El racismo fue bien marcado en los años cuarenta, mi bisabuelo, negro jamaiquino, murió en el Hospital de Turrialba sin que mi bisabuela pudiese estar con él, siendo que don Carlos (Charles MacDougal) era el administrador de ese hospital como me fue ratificado por un exdiputado que era trabajador de ese hospital en la misma época.

Estas paradojas suponen la constitución del núcleo de la nacionalidad costarricense. Esto se demuestra más fuertemente en los años cuarenta cuando este país resolvió a través de los acuerdos y pactos más dispares el destino de Costa Rica a través de una conformación social sustentada en garantías sociales de un alcance radical para América Latina. En aquel momento se integraron, no sin conflictos, la Iglesia Católica, el Partido Reformista de orientación católica y el Partido Comunista en un esfuerzo por alcanzar un modo de vida alternativo que resultaría en el beneficio de todos los sectores del país. Pero más aún, la guerra del 48 se resuelve con otro pacto que involucra al Partido Comunista y a la naciente Social Democracia sobre la base del respeto y continuación con esas garantías sociales. De lo que sigue en 1949 la abolición del ejército costarricense y el reforzamiento de la educación, entre otras áreas sociales (Molina, Iván y Palmer, Steven, 2007 págs. 99-118).

Cada grupo involucrado en este proceso histórico tenía sus propias agendas, pero se jugaron las cartas de tal modo

que el beneficio directo se dio sobre nuestra población nacional con todos los límites que pueden ser enumerados. De ahí que me surge la pregunta ¿no es esto una forma de llevar el barroquismo a la gestión política y social? Costa Rica ha sido un país conservador, en donde se afirma, por ejemplo, en su constitución la confesionalidad del Estado mientras mantiene una pobre tasa demográfica.

Pero son las paradojas en tanto no logren una solución aquello que permite el enriquecimiento de los enunciados que las conforman. Los últimos párrafos del libro de Molina y Palmer *Costa Rica del siglo XX al XXI* parecen tristes, pero son justos. La cuestión aquí es, si el conocimiento pertinente que nos ha conformado como país al tomar todo lo ajeno al mismo tiempo y hacerlo de una manera particular, tendrá un impacto o lo tiene ya en la forma cómo las personas costarricenses llevamos la vida. Tal es el caso del Referéndum sobre el Tratado de Libre Comercio del 7 de octubre del 2007. Honestamente yo nunca pensé que pudiéramos, los del **No**, lograr 750000 votos. ¿Qué significa esto? Que Costa Rica sigue siendo un país conservador y que quizá sea algo sabio ver el futuro con los ojos puestos en el pasado.

Pero, efectivamente, Molina y Palmer tienen razón sobre el impacto brutal de los medios de comunicación masiva y la educación privada en gestar un tipo de persona que ellos llaman *hiperindividualista* que se refugia en sus apartamentos o casas que se han transformado en refugios-cárceles. Pero también y esto es lo particular nuestro, la Evaluación del Programa de Seguridad Comunitaria muestra que existen indicios del deseo de un encuentro entre vecinos y vecinas para asumir en algo su propio presente y su futuro. Lo que parece convergente con el esfuerzo actual del Ministerio de Educación Pública de desarrollar un Plan de Estudios Intercultural.

La blanquidad como ideología parece un fuerte asidero para el rechazo al otro, no obstante, la forma como esto se ha realizado por más de un siglo ha mostrado que no es una ideología estable y que en la práctica, con todos los peros, la inclusión va tomando fuerza en la cotidianidad de nuestra Costa Rica actual. Es un país patriarcal que ha permitido la emergencia de las mujeres, así como de personas con opciones de género alternativas. No es que se haya logrado una sociedad en donde no existan exclusiones, al contrario, las hay y fuertes, pero de algún modo, junto a estas exclusiones poco a poco se van dando los pasos hacia un encuentro de la diversidad. Estoy consciente de que estas observaciones son hipotéticas y al mismo tiempo esperanzas y fe en el barroquismo político y social de este país. Lo que se podía esperar parece que no sucede del modo en que se espera. En El Salvador la discusión sobre el TLC duró 20 minutos en el Congreso de ese país, aquí pasaron casi tres años, sino más para su aprobación. ¿Somos los mismos luego de tres años de discusiones sobre el tema?

Violencia sistémica dentro de las familias y una ideología sobre Costa Rica como nación pacífica, estas son nuestras paradojas. En el comedor de todas las escuelas de nuestro país todos los niños y niñas tienen una comida al día sin importar la clase social o la nacionalidad. Es difícil que una persona costarricense se asuma como tal si no es en relación con la distinción del otro como menor o mayor, pero en la dinámica cotidiana, esas fronteras discursivas tienden a atenuarse.

Es parte de nuestra manera de ser, el asumir que todo tiene que empezar de nuevo y, al mismo tiempo, decir “¡Qué pereza!” Sufrimos trabajar en equipos o grupos, pero al mismo tiempo cuando hay una situación de crisis, una catástrofe como el terremoto de Cinchona el 9 de enero del 2009, mostramos un altruismo impresionante. Expresamos un enorme odio a la burocracia, pero en cuanto estamos

inmersos en ella tratamos de quedarnos allí y nos apegamos a los procesos burocráticos con gran habilidad. Hemos sido un país de agricultores, no obstante, nuestro fuerte actual son la tecnología y los servicios.

¿Qué somos? ¿Qué emociones nos mueven? Hasta ahora lo que observo son paradojas, conjuntos de opuestos que conviven en tensión y armonía al mismo tiempo. Un país saturado por los medios de comunicación conservadores los nacionales y mayormente importados a través de la TV por cable, sea este alquilado o robado y, sin embargo, productores y productoras de proyectos como la Orquesta de la Papaya o la Orquesta del Río Infinito. El trabajo de Manuel Obregón ha mostrado una conciencia de apertura a la interculturalidad que requiere atención por sus alcances y la fuerza de su convocatoria interna. Trabajos como *Simbiosis* y *Piano Malango* muestran que la blanquidad es un saco sin fondo muy alejado de los deseos de Clodomiro Picado. Al mismo tiempo, Editus y sus producciones con Rubén Blades, suponen otro modo de producir música de corte intercultural.

El arte parece ir mucho más rápido que los razonamientos y la investigación. Allí, el lenguaje tiene su propio ritmo, barroco, Caribe, simbiótico, celebrativo.

El pensar como ensayo: lo propiamente barroco

Llego a este punto con una gran expectativa sobre los meandros de este texto, porque en el camino, el texto mismo ha tomado una vida en la que, si bien, me entrelazo, está también fuera de mí, entrelazada a muchas otras gentes, a muchos

otros textos. De aquí que, desde un inicio, me pareció oportuno hablar desde el ensayo como lo propuso Edgar Morin:

Desde Montaigne, quien utiliza el término ensayo para sus escritos de Burdeos y confesaba no poder definir al ser, sino sólo “pintar su paso”, hasta Baudelaire quien señalaba que el ensayo es la mejor forma de expresión para captar el espíritu de la época, por equidistar entre la poesía y el tratado, el ensayo es también un método. El ensayo, entre la pincelada y el gerundio, no es un camino improvisado o arbitrario, es la estrategia de un obrar abierto que no disimula su propia errancia y, a su vez, no renuncia a captar la fugaz verdad de su experiencia. El ensayo abraza su sentido y su valor en la proximidad de lo viviente, en el carácter genuino “tibio, imperfecto y provisorio” de la vida misma. Es esto lo que le da su forma única y exhibe su modo peculiar, y es también el principio que lo funda. (Morin, 2003 pág. 19)

En estos términos el ensayo es capaz de integrar de forma abierta tantos temas o problemas como convenga a quien escriba. Realmente lo que aquí estoy tratando de hacer no es otra cosa que un camino donde se pueda observar que existe un eco de principio de organización de lo vivo y lo social, así como de lo textual que es propio nuestro. El **Caribe** no es una obra terminada, es un ensayo, un laboratorio del neotrópico, en primer lugar, tierras nuevas que germinan vida y como tal, los sistemas sociales humanos han aprendido a vivir esa experiencia de entrelazamientos, de simbiosis.

De ahí la importancia de lo complejo como una manera de acercarse a la vida en **Nuestra América**. Edgar Morin dirá: “¿Qué es complejidad? A primera vista es un tejido de constituyentes heterogéneos inseparablemente asociados. La complejidad es efectivamente el tejido de eventos, acciones, interacciones, retroacciones, determinaciones, azares, que

constituyen nuestro mundo fenoménico. Así es que la complejidad se presenta con los rasgos perturbadores de la perplejidad, es decir de lo enredado, lo inextricable, el desorden, la ambigüedad y la incertidumbre... Se puede decir que aquello que es complejo recupera, por una parte, el mundo empírico, la incertidumbre, la incapacidad de lograr la certeza, de formular una ley eterna, de concebir un orden absoluto. Y recupera, por otra parte, algo relacionado con la lógica, es decir, con la incapacidad de evitar contradicciones.” (Morin, 2003 pág. 54)

Por eso es por lo que en el Capítulo 1 trabajé brevemente y luego lo retomé en distintos momentos de este ensayo el pensamiento de Gödel. Las paradojas suponen una riqueza para el ejercicio del pensamiento humano y su capacidad de lenguajear sobre sí mismo y sobre el mundo. Es la **circULARIDAD creativa** aquello que llena el lenguajear de posibilidades, de ahí viene su capacidad poiética, su capacidad de soñar e imaginar lo posible y lo imposible. Actos del lenguaje que reflexiona en sus potencialidades, poesía, ensayo.

Porque el ensayo es un ejercicio de madurez intelectual y humana, las cuales, no siempre vienen juntas. Pero debo seguir mi camino que busca entender el papel de la exégesis bíblica desde América Latina con muchas variables propensas a la compartimentalización a la fragmentación y a la falta de conversaciones entre ellas. Busco un punto de encuentro para problemas de fondo de mi humanidad latinoamericana y porque esa es la búsqueda asumo el tema como un acto de primera persona, es mi búsqueda, creo que, como tal, puede ser útil para otras personas.

Liliana Weinberg señala sobre el ensayo:

Así, las primeras reflexiones en torno al género insistieron en el punto de vista personal, el carácter exploratorio y no

exhaustivo del ensayo, y el propio Montaigne lo pensó como una clase de textos originalísima, con plena conciencia de su carácter descentrado, abierto, proliferante, ligado al afán experimental e indagatorio, capaz de permitir a la vez un deslinde del orden jerárquico de los conocimientos, del sistema escolástico, del modelo del discurso jurídico y del ordenamiento retórico tradicional, y lo acercó a la glosa, al diario íntimo, al género exploratorio, al libro de viajes, a la filosofía moral y a la meditación sobre las costumbres. La curiosidad intelectual, la reflexión, el libre examen y la posibilidad de sopesar los más diversos asuntos... (Weinberg, 2006 pág. 20)

Para Barthes el ensayo es “desorganización sistemática”, para Adorno la ley del ensayo es la herejía y para Lukács es el despliegue del pensar, así para Montaigne “el que piensa escribe” (Weinberg, 2006 pág. 26).

La concepción de Liliana Weinberg del ensayo supone dos áreas que se entrelazan. Una es la dimensión explicativa e interpretativa y la otra la artística del lenguaje que logra construir una representación del mundo con su propia legalidad y organización. He procurado darme a entender y para eso he tratado de entrelazar tantos temas como he sentido necesario hacer para decir que **este mundo Caribe es la base epistemológica que sustenta una teoría exegética intercultural en donde el lenguaje es asumido como vivencia** (Weinberg, 2006 pág. 28).

La propuesta de Weinberg de abordaje del ensayo sería “contemplar la posibilidad de leer el ensayo a la luz de la historia y de la propia temporalidad que se despliega en el texto, a partir de su constante apuntar al presente de la enunciación. Plantear la posibilidad de conciliar sin congelar la relación entre texto y práctica discursiva. Salvar la separación forma-contenido, texto-contexto, creación-crítica (deslindes excluyentes

ya perimidos pero que en muchos casos siguen tentando a los estudiosos), a partir de la consideración de esa tercera dimensión, la interpretativa, apoyada por la evaluación social subyacente y por la contemplación del carácter procesual del modo significativo del ensayo, a la vez que por su íntimo carácter dialógico.” (Weinberg, 2006 pág. 324)

He tratado hasta el momento de entender mi mundo como experiencia simbiótica y por lo tanto como una suerte de intertextualidad en donde los mundos creados en la existencia en el lenguaje se encuentran. Son mundos constituidos por interacciones que de algún modo constituyen también consensos, aun y cuando estos, no son siempre libertarios. El punto aquí es la recuperación de la libertad de reflexionar en el lenguaje, de asumir la vida como lenguaje y de esperar que esa libertad, o liberación, aporte algo al estudio de un texto que está, como nosotros y nosotras latinoamericanas, fuera de todo equilibrio. De modo que resuelva el problema de tener que llegar a este equilibrio como un espacio de salvación.

En este esfuerzo, el caos, ha tomado, en la recursividad del lenguaje, el papel preponderante. En el caos se transforman las proposiciones en paradojas críticas que conllevan la impronta del compromiso no en su solución, sino en su capacidad de continuar procesos circulares que impliquen una mayor reflexividad.

Sí, lo digo así, sin más: **la circularidad en la construcción de un sistema descriptivo está sujeta a la libertad de entender la vida y lo vivo como procesos fluyentes, no contenidos en las propias formulaciones que tratan de dar cuenta de ellos.** Por esa razón el barroco no es un estilo de arte sino un arte de vivir, un modo de volverse recursivamente sobre sí mismo para crear lo nuevo. El tiempo, en nuestro mundo **Caribe** es inconmensurable, es decir, deviene pasado cuando es futuro y cuando es presente se torna pasado y futuro

a la vez para volver a ser presente. **El presente es la fuerza de la vida, en el presente se juega esta y esta misma vida que tanto parece importar queda enterrada en los enredos propios de un mundo forjado en la violencia sistémica.** ¿Cómo salir de eso? ¿Para qué salir de eso?

Trato de salir de la certidumbre de los enunciados que dicen decir la verdad y en su verdad constituyen sistemas sociales autopoieticos. Los sistemas sociales humanos son recursivos y autotransformadores. De allí que la literatura latinoamericana de lo real maravilloso presente el mundo como es en sus contradicciones, ambigüedades, soledades y alegrías compartidas, en sus memorias y olvidos, en sus luchas libertarias y en sus dictaduras.

Todo eso expresa un conocimiento propio que, como tal, también expresa una originalidad cultural generada por una originalidad histórica e intercultural. Este espacio es el que Carpentier llama “el criollo”. El criollo es una manera de enredarse, una manera de contener abierta la circularidad de opuestos culturales radicales. Observar la violencia desde el amor y estar atentos al amor que se hace violencia para volver sobre el amor que se autoreduce. Aprender a aprender. Encontrar un sitio en el mundo para estos pueblos que aún no lo tienen.

El camino del ensayo es el camino de abrir posibilidades de ser en el hacer la vida. Es un método para pensar lo que está vivo, por lo que será un método complejo, no podrá decirlo todo sobre lo que observa, pero si podrá decir algo de su entramado y desde allí uno se encuentra como ser existente en un lenguaje legítimo que merece respeto y aprecio.

¿Cómo será una exégesis que surge del ensayo como encuentro de paradojas? ¿Cómo eliminar el Atlántico de una vez por todas para escuchar nuestra polifonía constitutiva? ¿Será acaso posible escuchar el Mediterráneo del siglo primero desde

el Caribe del siglo XXI? ¿Qué pasará con la globalización, con el imperio de las comunicaciones? ¿Podremos recoger algo de nuestro pasado, algo que viva actualmente en nosotros y nosotras para re-crearnos como personas y culturas legítimas?

Me dispongo, en lo que sigue, a pensar un texto cuya esclavitud teológica le hace seductor: **el Prólogo del Cuarto Evangelio**. Espero poder hacer una lectura en estas condiciones que he presentado. Esta lectura será un ensayo y por lo tanto volveré a tomar otros temas para ver hasta dónde podré estirar la masa sin que esta se rompa.

**CAPÍTULO 7:
POESÍA, BARROQUISMO Y
ANTILENGUAJE, HÁBITAT DEL
CUARTO EVANGELIO**

En el principio fue la experiencia

En 1989 tomé un curso a distancia sobre el *Evangelio de Juan* para concluir el Plan de Estudios de Licenciatura en Teología del entonces *Seminario Bíblico Latinoamericano* y hoy *Universidad Bíblica Latinoamericana*. El curso me dio la posibilidad de estudiar la estructura de los Capítulos 1-12 de Juan o Cuarto Evangelio (CE en adelante) que constituyen lo que se conoce como el Libro de los Signos. El ejercicio mostraba la forma en que estaban unidas las distintas unidades que conforman tal sección del CE. Quedaba fuera el Prólogo y la sección conocida como “La mujer adúltera” (Juan 7.53-8.11). El Prólogo fue considerado allí como una adición en la última redacción del CE y la sección 7.53-8.11 se omitió en razón al estudio de la crítica textual “Resulta abrumadora la evidencia en contra del origen juanino de esta perícopa...” (Metzger, 2006 pág. 187).

En ese trabajo, como en el de Santiago, mi inquietud era mostrar el complejo entretendido literario del Libro de los Signos y su unidad. Es curioso que en el transcurrir del tiempo el CE como un todo no ha sido un texto realmente estudiado por la Teología Latinoamericana de la Liberación. Creo que el primer intento de estudio formal es el libro de José Porfirio Miranda titulado *El ser y el mesías* que se pregunta “¿cuál debe ser el contenido de “la palabra”, en qué consiste “la palabra”,

si sólo quienes aman al prójimo y hacen justicia son capaces de entenderla?” (Miranda, 1973 pág. 109).

En 1981 Hugo Zorrilla publica su tesis doctoral bajo el título *La fiesta de liberación de los oprimidos. Relectura de Jn 7.1-10* (Zorrilla, 1981) en donde se destacaba, entre otras cosas, la relación de la comunidad juanina con los Samaritanos. El Profesor Zorrilla fue, por cierto, el autor del curso que mencioné líneas atrás.

Se editó una revista RIBLA dedicada al CE (Richard, Pablo y otros, 1994), pero que no contiene ningún estudio sobre el Prólogo sino una serie de estudios de textos particulares y una visión de conjunto del CE.

¿Se deberá en parte esta ausencia de atención al Prólogo y al CE en general a su lenguaje circular, recursivo casi inabismable, y a que no hace referencias fundamentales directas a la liberación? Sin embargo, es el CE el que con la mayor claridad da pie a un punto de encuentro entre la racionalidad política y los estados de seguridad nacional que padecimos entre los años sesenta y ochenta cuando dice:

⁴⁷ Entonces los principales sacerdotes y los fariseos reunieron el Concilio, y dijeron: -- ¿Qué haremos?, pues este hombre hace muchas señales. ⁴⁸ Si lo dejamos así, todos creerán en él, y vendrán los romanos y destruirán nuestro lugar santo y nuestra nación. ⁴⁹ Entonces Caifás, uno de ellos, sumo sacerdote aquel año, les dijo: -- Vosotros no sabéis nada, ⁵⁰ ni os dais cuenta de que nos conviene que un hombre muera por el pueblo, y no que toda la nación perezca. ⁵¹ Esto no lo dijo por sí mismo, sino que como era el sumo sacerdote aquel año, profetizó que Jesús había de morir por la nación; ⁵² y no solamente por la nación, sino también para congregar en uno a los hijos de Dios que estaban dispersos. ⁵³ Así que desde aquel día acordaron matarlo. (Jn 11.47-53)

Desde ese momento Jesús tenía que andar escondido y se refugiaba en la ciudad de Efraín junto al desierto (Juan 11.54). **Jesús era un clandestino, uno de nosotros.**

También es el CE en donde las mujeres asumen un papel de singular valor frente a todo el Segundo Testamento. Allí ellas hablan y reflexionan con Jesús como es el caso de la Samaritana en el Capítulo 4 o de Marta en el Capítulo 11. Las mujeres dialogan y juegan con Jesús no solo se mencionan, sino que tienen un espacio particularmente importante en el camino de la Luz.

Pablo Richard elabora algunas claves de lectura en esa dirección en su artículo “Claves para una re-lectura histórica y liberadora (cuarto Evangelio y cartas)” (Richard, Pablo, 1994) en la RIBLA antes mencionada. En esa revista se pueden encontrar de cuando en cuando artículos sobre el CE y es significativo porque esta revista, por decirlo de algún modo, representa al conjunto de personas biblistas que ejercen su trabajo desde la Hermenéutica Bíblica Latinoamericana.

Mi percepción es que hace falta una lectura del Prólogo del CE desde este presente de hoy y que en general este texto ha pasado inadvertido por la exégesis y hermenéutica latinoamericana. Me gustaría asumir esa tarea. En parte porque la teología de la encarnación surge como una lectura de este pasaje (Iammarrone, 1999 pág. 302) y expresa dos dimensiones de la experiencia humana en el lenguaje: aquello que se puede decir de nosotros y nosotras como seres humanos en conjunción con aquello que se puede decir de Dios y de Jesús (así como del Espíritu). La encarnación hace referencia a un encuentro entre estas dos dimensiones: lo humano y lo divino.

De cómo se resuelva el enigma de este encuentro depende el camino a seguir para la reconstrucción del fenómeno religioso plural que es el cristianismo actual. La Teología de la Liberación lo resolvió tras una relectura tanto del Segundo

Testamento como del Concilio de Calcedonia con Jon Sobrino, acentuando, de la naturaleza humana de Jesús, su historicidad (Sobrino, 1976 págs. 275-320).

Tal posición supone que aquello que constituye a quien confiesa a Jesús, el Cristo, es el asumir su camino histórico como modo de existencia en la fe (Sobrino, 1976 pág. 317). La ortopraxis es el fundamento de la ortodoxia, en el hacer, el quehacer de Jesús, el ser humano experimenta la salvación-liberación dentro de la historia humana en el amor.

Ahora, lo histórico, no solo tiene que ver con la situación social o política sino también con la cultura: la suya y la nuestra. Este es otro enigma que parece no tener una solución aún. Y ha sido mi búsqueda hasta ahora: **si digo historia, digo cultura que es la forma como los seres humanos en sus interacciones constituyen sus nodos de significación que van perdurando en el tiempo en tanto memorias y reconstrucción de estas.** Así que ¿qué es esta cultura que parece englobar tantos universos diversos en la concepción de Nuestra América? ¿Cuáles son esas voces que se tornan memorias de vida en la convivencia de Nuestra América?

Jesús está constituido por las memorias y los nodos de significación de su mundo: galileo primero, luego parte de la Casa de Israel, todo dentro del mundo Mediterráneo del siglo primero. Sus palabras y actos tuvieron allí su útero y de allí aprendió este hombre a hablar a sentir y a actuar. De modo que la pregunta para hoy en este mundo latinoamericano dice más que praxis, dice acerca de diversas praxis, diversos modos de decir, sentir y hacer.

El filtro de los dogmas y de las estructuras eclesíásticas hace parecer que ambos trascienden las culturas y pueden ubicarse fuera de ellas en un mundo aparte con una identidad propia, en donde lo propio es el sistema de descripciones contenido en los dogmas y en las estructuras eclesíásticas. De

modo que lo latinoamericano, en su pluralidad, queda mudo ante una ontología trascendental de donde toma su nombre: América y de donde toma su religión: cristiana. Pero tanto *América* como *cristiana* son términos de afuera de **Nuestra América** que es el lugar en donde podemos dar nombre propio a nuestro mundo, y ese nombre propio está constituido por muchas voces que se refieren a sí mismas de distintas maneras.

Que Jesús haya sido galileo y parte de la Casa de Israel es una cuestión significativa pues su voz tiene fundamento histórico y cultural. La forma de su voz es una manera de construir su identidad y reconstruirla en su propio cuerpo con relación a otros cuerpos de voces semejantes y desemejantes. Jesús es un enigma para nosotros si lo buscamos en los textos que hablan sobre él en el Segundo Testamento. No es un enigma si lo buscamos en los dogmas. Allí se explica lo que es Jesús y se dice lo que es su significado para nosotros hoy.

Al conversar sobre esta doble dimensión, humana y divina de Jesús, tenemos que asumir una posición histórica y cultural (intercultural) que es constitutiva de nuestro modo de hablar, de existir en el lenguaje. No sabemos cualquier lenguaje sino el nuestro, que es polifónico. Hablamos muchos idiomas y estos se entremezclan en la cotidianidad. Se entremezclan en los entrelazamientos de nuestro mestizaje. No somos uno, somos múltiples, en esa experiencia, surge el contenido de América Latina que no es una sola cosa, ni un conjunto de naciones sino otra cosa. Así que también **Nuestra América** es un enigma. Pero no un silencio. El silencio ha sido el modo de exponer su unidad construida en la violencia. La polifonía habla de ruido, de mercado o feria, de colores y formas diversas que constantemente interactúan y mutan.

Así que la perspectiva histórica de Sobrino es un buen punto de partida, pero no suficiente para vincularnos al Jesús histórico. De ese Jesús no puedo decir que hablara arameo

y griego y latín, solo sé que posiblemente hablaba arameo, y que lo que sé de él se me ha dicho, de primera mano, en griego (Segundo Testamento) y en un griego que no es clásico sino común, un griego más diverso, pero no un griego desmejorado, sino otro griego que tomó forma y sonido propio, enriquecido por las mutaciones de los nuevos contextos que lo asumieron. Pero esa “primera mano” es en realidad segunda o tercera mano. No está allí demarcado con precisión lo que es de Jesús y lo que no es de él. Sino que se trata de lo que otros dijeron sobre lo que él dijo y de lo que otros dijeron sobre lo que otros dijeron de lo que él dijo. Así que la historicidad de Jesús no necesariamente me acerca a él. Si debo seguirlo (ortopraxis) no sé bien quién es. Hay demasiados obstáculos en el camino, no sé si cuando él habla de amor, dice lo mismo que yo cuando digo amor.

En tanto asumo esta falta de conocimiento sobre su historicidad me planteo ya no la doble dimensión humanidad-divinidad, sino la significación de su humanidad frente a mi humanidad que es plural, criolla (en el sentido de Carpentier). La doble naturaleza dice realmente poco para mí. Porque ¿cuántas naturalezas tengo? Si entiendo naturaleza como la existencia en el lenguaje en el tiempo en la convivencia, entonces, **mi naturaleza es plural: soy muchas voces a la vez, algunas mezcladas otras identificables.**

Porque asumo ese desconocimiento y al mismo tiempo el encuentro conmigo mismo como ser plural, polifónico que soy, entonces, el seguimiento del Jesús histórico me presenta un reto que no puedo asumir solo desde los imperativos de la lucha a favor de los pobres, o las personas excluidas, o las luchas específicas de grupos específicos. Ahora me enfrento al enigma de que la teología solo puede hablar del **teos** desde su útero cultural. En consecuencia, yo

no puedo ser monoteísta, sino que el **teos** en mí es plural y que esa pluralidad es un valor positivo.

Cuando afirmo con la estructura clásica de los cristianismos que creo en un solo Dios, tengo que estar consciente que tal afirmación es el resultado del colonialismo, una imposición de silencio frente a las muchas voces que me conforman como latinoamericano. La unicidad no habla de una experiencia común sino de una abstracción que parece dibujarnos con contornos similares que eventualmente parecerán tener una forma global común. La América Cristiana es una abstracción que silencia la polifonía de las voces que la conforman: un solo Dios, una sola fe, una sola religión. Ese “un solo” supone la deslegitimación de nuestra pluralidad o de nuestro mestizaje. El Credo latinoamericano será plural y en eso será un **teos** equívoco, saturado de matices y formas. Un credo barroco (*El Credo* de la Misa Nicaragüense, por ejemplo).

De ahí la importancia de comprender el lenguaje desde otros latinoamericanos: Maturana-Varela, Carpentier, Fuentes, Paz, etc. Al mismo tiempo que entiendo que los textos, que no son cosas, sino tejidos de culturas, lenguajes, se me revelan en el juego, no solo en el dolor, sino también en la fiesta. Este es el arte del mestizaje que soy, que me ha constituido (Fornet-Betancourt, 2007 pág. 121), una realidad compleja y difusa, flexible y dinámica, apropiada a nuestro contexto ecológico.

En el Caribe se expresa esa dimensión pluriforme de una identidad en transcurso y que asume, no conscientemente, el valor de la interacción en la mezcla, no como fusión, sino como **con-fusión**. Es en realidad un acto de **con-vivencia** en donde aparecen unos rasgos marcados y otros latentes igualmente fuertes pero escondidos, ocultos en el olvido de la memoria, pero no en el presente de la práctica. Es una suerte de recursividad rebelde no apta para el pensamiento lineal y

formalizador. Sino propia de la simbiosis en donde todo cabe, aunque no del mismo modo. Este es el principio del barroco como gestión de la **circularidad** infinita de un tema que siendo el mismo termina sin serlo, siendo otra cosa.

Es este punto el que haría que el CE fuese un espacio propicio para el eco de **Nuestra América**. A duras penas podría uno explorar el CE sin sentir el vértigo de su recursividad que conlleva a múltiples caminos sin salida.

En el principio era la palabra

Quiero ahora mostrar cómo hacer esta lectura entre dos mares, el Caribe y el Mediterráneo, evitando el Océano Atlántico. Para eso nada mejor que estudiar el Prólogo del Cuarto Evangelio que es un punto clave en la teología cristiana y en donde las lecturas cristianas del mismo han transformado la poesía en racionalidad.

Tratar de leer el Prólogo del Cuarto Evangelio desde la perspectiva que propongo resulta un riesgo. Se trata de un texto que ha desafiado a la exégesis desde el principio. Bien hace Raymond Brown cuando al inicio de su comentario sobre este pasaje señala: “Al comparar la exégesis que del Prólogo hace Agustín con la de Juan Crisóstomo, M. A. Aucoin señala que ambos coinciden en afirmar que está más allá de toda capacidad humana hablar como Juan lo hace en el Prólogo” (Brown, 1979 pág. 192) (Haenchen, 1984 pág. 101). Léon-Dufour indica: “A primera vista el prólogo resulta desconcertante para muestra lógica de occidentales. Sus afirmaciones, según su ritmo, su movimiento y sucesión, obedecen a unas

estructuras mentales distintas de las nuestras.” (León-Dufour, 1989 pág. 34).

No obstante, la historia de la exégesis del Prólogo muestra un esfuerzo continuado para tratar de comprender, en el contexto de la intertextualidad del siglo primero, algunos modelos de interpretación. El tema central en discusión ha sido el significado de Logos (Palabra en griego). Este ha sido interpretado a la luz de las tradiciones sobre la Sabiduría (Brown, 1979 pág. 1501) (Haenchen, 1984 pág. 102) (León-Dufour, 1989) (Ringe, 1999) (Witherington III, 1995) (Scott, 1992), la Torá (Malina, Bruce y Rohrbaugh, Richard, 1998 pág. 36), Palabra profética y Sabiduría (Feuillet, 1971), el logos filónico (Waetjen, 2001). O como elemento que trasciende estas concepciones “designio primordial, palabra divina absoluta, original, que relativiza todas las demás” y, en consecuencia, refuta la vinculación con la Ley y la Sabiduría (Mateos, Juan y Barreto, Juan, 1982 pág. 54). O como fusión de todas ellas en un nuevo contexto (Schnackenburg, 1980 pág. 308). Lo que queda claro en el Prólogo es que cualquier cosa que se diga o implique del Logos recae en la persona de Jesucristo (Jn 1.17-18).

Al comprender el Prólogo como un poema (Malina, Bruce y Rohrbaugh, Richard, 1998 pág. 34) (Kermode, 1986) gran parte de las discusiones tenderán a relativizarse, estamos ante un texto que es polisémico en sí mismo, relaciona cosas que, en el discurso lógico, no se podrían relacionar fácilmente. Así el Prologo teje una serie de relaciones de riquísimo significado antropológico: palabra-vida-luz-carne-gracia-verdad-adopción en una nueva familia-Dios.

Esta lista no comprende una explicación de términos teológicos en primera instancia, sino un conjunto de expresiones que abren dimensiones nuevas a la experiencia de quienes formaron parte de la comunidad o comunidades que

compartían un mundo común con el autor del CE. Pero también, a la vez, el Prólogo teje con otros hilos que forman parte orgánica de su tejido: luz-oscuridad, aceptación-rechazo, lo propio-lo que es ajeno, Moisés-Jesús, Juan-Jesús, testimonio. Kermode llama a esta dimensión del poema de Jn 1.1-18, umbral, un espacio intermedio entre el ser y el llegar a ser (Kermode, 1986). El umbral también es una forma de penumbra de claroscuro y por eso de transición, pero también de contemplación sea como seducción o como terror. Umbral es el punto climático de una situación en transformación en donde el ser humano asume un giro vital o se queda pegado a su mundo propio, encerrado en este, es por tanto, un reto a la capacidad creativa humana y al coraje de ver las cosas de otro modo.

Poesía: encuentro de mundos, encuentro de conversaciones

La cuestión es la concepción de poesía, su alcance para nuestra cultura, para la cultura que ha dominado la exégesis bíblica y para la cultura del Segundo Testamento. En su amplio estudio de la **metáfora** Paul Ricoeur, define la poesía en el contexto de los orígenes de la retórica del siguiente modo, que es por demás significativo para esta reflexión: “La poesía... no pretende probar absolutamente nada; su finalidad es mimética, y tengamos en cuenta que... su objetivo es componer una representación esencial de las acciones humanas; su característica peculiar es decir la verdad por medio de la ficción, de la fábula, del mythos trágico.” (Ricoeur, 2001 pág. 20)

En este sentido la poesía tiene una dimensión de abarcamiento de experiencias que son **re-vividas** en su lectura en voz alta (esto con relación a la poesía antigua como es el Prólogo). Las palabras escogidas y su sonido, así como la entonación y el modo de leer juegan un papel en la dinámica **mimética**. Cabe la cuestión de la poesía como arte en tanto este expresa complejidad de realidades que pueden ser conversables desde distintos sistemas sociales y sus culturas particulares. La poesía no se agota en la letra, sino que se abre al lenguaje, a la existencia particular en este. Lo hace porque logra crear una doble estancia de lo familiar y lo desconocido. Esta propiedad de **umbral** es lo que permite el múltiple acceso en el tiempo. Cada persona puede leer y realizar un encuentro de modo que puede **re-vivir** una experiencia que ha hecho habitación en el texto (oral o escrito) en tanto lenguaje, **el texto es memoria viva**.

Al considerar la poesía como espacio de **umbral** o de **umbrales**, esta también conlleva la experiencia de vacío y plenitud, de entendimiento (encuentro) e incomprensión (desencuentro). El juego del lenguaje en la poesía, sin embargo, es cautivante: te invita a participar. Uno lee porque se encuentra en ella y al mismo tiempo porque le presenta el desafío de lo desconocido, del otro y de uno mismo.

Ahora, el problema se da a la hora de “interpretar” (en el sentido de Barthes: **interpretar una obra musical**) esa experiencia en la lectura o la audición. ¿Crea la poesía un lugar seguro o nos lanza a la incertidumbre de lo desconocido? ¿La mimesis es reproducción o exploración y participación? ¿Encuentro al **Otro** en el texto poético porque le conozco o le encuentro en el esfuerzo de conocerle? Un buen poema es aquel que nos lleva a otro mundo y por lo tanto lo familiar parece operar como una invitación para un viaje hacia lo

desconocido: sabemos dónde se inicia, pero no sabemos dónde termina ni cómo.

Así que la poesía, como ya lo había mencionado Katherine Hayles citando a Paulsson, es un tejido de alta complejidad que requiere un proceso de conversaciones que generan cada vez más complejidad, es decir, mayor riqueza en el conversar. Al mismo tiempo, el poema, si bien expresa un modo de experiencia en el lenguaje que tiene interés en decir algo sobre algo significativo para su propio mundo, el proceso de conversación, al experimentar el cara-a-cara en su lectura o escucha, supone también, un proceso de profundización de las incertidumbres (Hester) en tanto libertad de la reflexión en el lenguaje. Pero existirán poemas que llevan a lugares seguros y confiables que expresan lo consensualmente habitable y habrá otros que mezclan esta habitabilidad con una crisis. Estos últimos, se puede decir, expresan una propensión al barroquismo.

Busco poner a dialogar dos modos de poesía: el señalado por Ricoeur y la poesía profética. La poesía como **mímesis** y la poesía como **colapso del lenguaje apropiado**. Si uno toma como marco la definición de Ricoeur ¿cómo calzaría en ella lo barroco? Esto considerando que, Ricoeur, se refiere a la poesía en el contexto del pensamiento de Aristóteles y de su contraste con la retórica como arte de encontrar pruebas (Ricoeur, 2001 pág. 20) y la poesía profética responde a otro contexto y a otras inquietudes.

El estudio que hace Yvonne Sherwood sobre la poesía profética y el barroco es apropiado en este punto del ensayo. El artículo tiene varias aristas, resumiré lo que es pertinente en este contexto. Retoma a Hermann Gunkel *The Prophets as Writers and Poets* quien afirma que en los profetas hay algo oscuro, dificultoso de comunicar, misterioso, virtualmente demoniaco, bizarro, colosal y barroco. Estas afirmaciones parecen contradecir la claridad manifiesta en los profetas de

Israel en torno a su agudo sentido de la injusticia y la rectitud en un contexto de violencia y opresión.

También, Sherwood, recuerda las nociones de literatura y antiliteratura de Harold Fisch, en el primer caso, aquello que es ingenioso, coherente perfectamente formado y que, por oposición, en el segundo caso, supone aquello que es barroco. Lo barroco es recuperado por la autora en su acepción general del campo de la joyería como una perla deformada y agrega como cualidades la inmensidad, pesadez, perspectivas distorsionadas, de raras combinaciones. Señala, entonces, que la definición de Fisch se transparenta con la de Gunkel de lo barroco. Gunkel parece muy consciente de su tradición cultural basada en un sentido de propiedad y moderación vinculado a la religión cristiana, lo cual supone una enorme contraposición con lo que observa de los profetas. Sherwood también dice que desea explorar lo barroco teniendo en mente que lo barroco emerge parcialmente de los efectos distorsionados de las palabras sobre la página y parte de la distorsión de sus expectativas desde las frías sensibilidades Noreuropeas (recordando a Gunkel) (Sherwood, 2002 pág. 54).

Esta forma de asumir la cultura propia es muy importante porque apunta a la pretensión de la rectitud fina y cortés de lo que significa hacer buena literatura o poesía. El barroco sería su opuesto y en los profetas topamos con una gran cantidad de imágenes que encorporalizan de modo brutal las sensibilidades de estos sobre Dios:

La profecía... parece especializarse en matrimonios forzados, en uniones heterogéneas y en transgresiones categoriales: la pareja de una prostituta y un profeta, el espectáculo de un sacerdote ensuciándose las manos con cosas impuras (Ez 4) y la contradictoria imagen del buey arando en el mar (si uno acepta la redistribución de las letras en el texto masorético en Amós 6.12). En estas instancias, la retorcida cuerda de la

lógica representa, o aún rompe, la unión con la Alianza y la violación de sentido representa el equívoco emparejamiento de Israel y Baal. Pero lo que Herbert Marks llama la “violenta y a veces la incongruencia de figuras” –o en términos de Coleridge el almacenamiento de metáforas mutantes- del corpus profético no son solo una limitada demostración de la desintegración social, sino que parece ser una característica integral del estilo profético, un anti-estilo. En Isaías 7.20 Asiria es comparada con una navaja, afeitando el vello púbico del cuerpo político, en Jer 13.11 Israel y Judá cuelgan sobre Yahveh como una faja abraza los lomos; y en Isa 22.23 Eliaquim es como un gancho (porque tu podrás colgar todo el peso de la casa de tu padre, cada niño, cada taza, cada jarro sobre él) (Sherwood, 2002 pág. 58)

Contrasta, Sherwood, esta tendencia de la poética de los profetas con la literatura sapiencial y encuentra que la segunda tenderá a usar las palabras como delicados bocados puestos para ser saboreados, son palabras seguras, que construyen barreras de defensa. Al contrario, piensa, **la profecía usa la fragilidad inherente de las palabras para provocar crisis en la corteza cerebral**. Tanto en Ezequiel, el libro de Dios que come el profeta (Ez 3.1-13), como en Jeremías, las palabras de Dios que come este (Jer 15.16), se transforman en una situación inversa a la delicia y les causa amargura a ambos en el paladar. Lo que sabe a miel se transforma en auto humillación y en un fuego que quema el vientre (Sherwood, 2002 pág. 67).

Así, la poética de la profecía supone no un espacio habitable sino una mezcla entre lo que habitamos cotidianamente y un espacio de caos, una crisis de la percepción de lo que se conversa. Si esto es referido a Dios o al punto de vista de Dios, lo que los profetas dicen expresa una experiencia de Dios desde la oscuridad, desde la crisis de Dios mismo, desde la experiencia de la violencia divina y su rostro no habitable.

La profecía en tanto poesía expresa el terror como experiencia de la violencia de un mundo (sistema social-culturas) que lo aprehende como habitable y propio.

Alonso-Schökel y Sicre muestran esta dimensión violenta (impropia) del hablar profético en la traducción de Jeremías 20.7a.: “Me sedujiste, Señor, y me dejé seducir, me forzaste, me violaste...” Ambos autores apuntan a lo evidente del texto con relación a las prohibiciones de la Torah en Dt 22.23-29 y en Ex 22.15: “Si alguien engaña/seduca a una joven que no ha sido desposada y duerme con ella, deberá dotarla y tomarla por mujer...”, también se da la misma situación en Oseas 2.15. El verbo engañar no expresa la situación presentada es mejor el verbo seducir.

En la Septuaginta, se traduce el verbo hebreo en cuestión por un término griego que relaciona este episodio de Jeremías con el relato de Génesis 3: “la serpiente me engañó” (Ge 3.13). Del mismo modo, el sentido contextual en Génesis supone la seducción. La serpiente le hace ver las cosas de otro modo, así que lo que antes aparecía como prohibido ahora se ve como deseable y delicioso (Gé 3.6). El deseo como apertura a tomar la delicia es el punto crítico de la seducción o del engaño en ese contexto. Como también para Ezequiel y Jeremías, la delicia de la miel, sabor del libro o de las palabras, les mueve a comerlo/as y tragarlo/as. Adam y Eva, al comer del fruto, asumen la responsabilidad de ver y la subsecuente ruptura con su Hacedor para hacerse efectivamente humanos.

La seducción de Dios sobre Jeremías está relacionada con su fuerza: Dios es más fuerte y puede doblegar a la víctima. Entonces, los autores traducen contextualmente el último verbo de la línea como “me violaste” (Alonso-Schökel, Luis y Scire Diaz J. L., 1980 págs. 508-509). La otra forma de traducir el verbo hebreo *ykl* es “me pudiste” o “me venciste”. Si se elimina el trasfondo de Ex 22.15, entonces, Jer 20.7

sería sexualmente inocuo. Aun y cuando sus implicaciones siguen siendo brutales: **Dios engaña porque tiene el poder para doblegar a la víctima y vencerla.** Es mi criterio que se debe seguir esa primera línea (Jer 20.7a) como un todo sustentado en Ex 22.15 y, por lo tanto, la traducción por “me violaste” es la preferible. Crenshaw piensa de la misma forma (Sherwood, 2002 pág. nota 41), también Heschel (Heschel, 1969 pág. 113). Holladay considera el campo semántico de la seducción-violación como una posibilidad, aunque prefiere la formulación tradicional (Holladay pág. 553), Lundbom también (Lundbom pág. 855) y Craigie, Kelley y Drinkard obvian totalmente la referencia a cualquier alusión sexual (Craigie, Peter, Kelly, Page & Drinkard, Joel, 1985).

Considero que los autores tienen que asumir una posición que va más allá del texto aun y cuando reconozcan la presencia de Ex 22.15 como trasfondo. La traducción supone un posicionamiento y como tal, las afirmaciones de Jeremías son, de cualquier modo, blasfemas para sus escuchas por la implicación de la violencia sexual que conllevan. Este es solo un ejemplo de la falta de propiedad del hablar profético. En él se expresa una catástrofe de percepción y la realidad constituida en el lenguaje de su cultura hubo de sufrir sus embates. Afirmar que Dios seduce, restringe con su fuerza y viola al profeta es la clase de antiliteratura o antipoesía que es constitutiva de la profecía.

Si uno tuviese que buscar este tipo de **im-propiedad** en la forma de conversar en el CE encontraría elementos que resultan también muy duros. Se puede dar el ejemplo de Jn 6.51ss:

Yo soy el pan vivo que descendió del cielo; si alguien come de este pan, vivirá para siempre; y el pan que yo daré es mi carne, la cual yo daré por la vida del mundo. Entonces los judíos

discutían entre sí, diciendo: -- **¿Cómo puede este darnos a comer su carne?** Jesús les dijo: -- De cierto, de cierto os digo: **Si no coméis la carne del Hijo del hombre y bebéis su sangre, no tenéis vida en vosotros. El que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna**, y yo lo resucitaré en el día final, porque mi carne es verdadera comida y mi sangre es verdadera bebida. El que come mi carne y bebe mi sangre permanece en mí y yo en él.

La idea de ingerir la carne humana con la sangre supone un acto violento para la sensibilidad de quienes se sienten parte de la Casa de Israel, es algo impensable (Neyrey, 2007 pág. 127) (Malina, Bruce y Rohrbaugh, Richard, 1998 págs. 135-136). No se trata de un símbolo que hace de una palabra una puerta abierta a otras imágenes o experiencias, como usualmente se comprende este tipo de lenguaje, sino que, los de Judea, entienden muy bien que se trata de la propia carne y sangre de Jesús. Les escandaliza la radicalidad de sus palabras que no tienen en el horizonte otro punto de referencia más que el cuerpo vivo de quien les desafía. Ellos entienden una invitación al canibalismo.

El marco de toda la sección, esto es Jn 6.22-71, tiene que ver con el creer, creer que estará vinculado al pan que recién han comido los que buscaban a Jesús (Jn 6. 1-21). Allí inicia el proceso de esta nueva conversación. “¿Qué hacemos para realizar las obras de Dios?” (6.28) es la pregunta que responde a las afirmaciones de Jesús sobre trabajar por el alimento que no perece, sino que permanece para vida eterna, alimento que dará el Hijo del Hombre, quien ha sido sellado por Dios (6.27). Creer aparece en 6.29: “Esta es la obra de Dios, que creáis en aquel que él ha enviado” y en 6.69: “y nosotros hemos creído y conocido que tú eres el santo de Dios”.

Dicho esto, la discusión sobre el pan es una discusión sobre quién pertenece o no al grupo de Jesús, en este caso a la comunidad juanina. El pan concreto que se repartió en la primera sección del capítulo 6 se ha trasmutado, primero en maná, luego en el pan del cielo y luego en la carne y la sangre de Jesús. Las reacciones serán claras, murmuración y abandono. Pero también afirmación. Al final del capítulo 6 solo los doce, a través de Pedro, afirman su vinculación con Jesús.

El pasaje del CE en cuestión está antecedido por una serie de estadios de profundización de la conversación que expone el discurso. La primera sección es Jn 6.22-29; la segunda es 30-34; la tercera 35-50, la cuarta 51-59, quinta 60-66 y sexta 67-71. Las secciones las he delimitado de acuerdo con el nivel de profundización de cada conversación. También he considerado los auditorios, el primero está compuesto por las gentes que habían venido a buscar a Jesús desde la otra orilla del mar y presumo que algunos de ellos forman parte de las gentes de Judea (Jn 6.41), ya que son los únicos mencionados con una alusión étnica, el auditorio pudo ser mayor y diverso. El segundo grupo es el de los discípulos en sentido amplio (Jn 6.60), y el tercero es el de los doce (Jn 6.67).

Del pan concreto se pasa a la conversación sobre el verdadero alimento, aquel que lleva a la vida eterna. Hay que trabajar por ese alimento ¿qué hacer entonces para realizar las obras de Dios? Dirá Jesús “que crean en el que él ha enviado”. Así concluye la primera sección. De esta se pasa a la búsqueda de una señal que ratifique esta afirmación. Ahora aparece Moisés. “¿Qué señal, pues, haces tú, para que veamos y te creamos? ¿Qué obra haces? Nuestros padres comieron el maná en el desierto, como está escrito: “Les dio a comer pan del cielo”.” (Juan 6.30-31) El pan que dio Moisés no produjo vida sino que aquellas personas que lo comieron también murieron. Propone Jesús ver las cosas de otro modo. Moisés

no dio el pan del cielo: “pero mi Padre os da el verdadero pan del cielo, porque el pan de Dios es aquel que descendió del cielo y da vida al mundo” (Jn 6.32-33). Quienes preguntan afirman que desean ese pan. Hasta este punto parece que Jesús y la multitud se entienden. Las duras palabras de Jesús contra Moisés no parecen hacer mella en el auditorio del relato.

Seguidamente se cruza una línea que gatilla la crisis: “Y esta es la voluntad del que me ha enviado: que todo aquel que ve al Hijo y cree en él tenga vida eterna; y yo lo resucitaré en el día final.” (Jn 6.40) La respuesta a esta nueva afirmación es la **murmuración** en donde se trata de definir a Jesús según su linaje. No puede venir Jesús del cielo porque ellos conocen su ascendencia: a su padre y su madre (6.42). El honor de Jesús está marcado por su linaje y este, al ser conocido, indica que Jesús no viene de Dios “cómo puede este decir que del cielo ha descendido” (Jn 6.42b).

En 6.53 aparece un nivel más profundo de la crisis: “De cierto, de cierto os digo: Si no coméis la carne del Hijo del hombre y bebéis su sangre, no tenéis vida en vosotros.” La reacción de los de Judea es de espanto “¿Cómo puede este darnos a comer su carne?” (Jn 6.52). De esta consumción deriva la habitabilidad de quien coma con Jesús y de Jesús con este (Jn 6.54). Está claro que Jesús no iba a cortarse pedazos de músculo y darlos a comer a la gente. Pero, la afirmación de Jesús supone un alto grado de impropiedad en el hablar. Esto corresponde a la cualidad de metaforización que se usa en el pasaje. Unas cosas suplantando a otras. La carne y la sangre expresan el cuerpo de Jesús que será dado por la vida del mundo (Jn 6.51). El punto aquí es que tales palabras son insoportables para los de Judea y para sus propios discípulos (6.60-66) quienes luego de escucharlas le abandonan.

La mejor forma de suavizar estas afirmaciones tan radicales es traslapando toda la sección a los sacramentos: la

eucaristía, o poniéndolos en el contexto de una discusión antiodocetista como en ambos casos ha hecho R. Brown (Brown, 1979 págs. 517-519). Pero allí están las palabras tal cual. La interpretación sacramental supera el escándalo, domestica el impacto, al darles un significado simbólico.

Si este pasaje fuese dirigido en la narración a la comunidad de los que han creído, el problema se hubiese resuelto al compartir una misma existencia en el lenguaje. Pero no es así, se trata de un episodio que muestra la conversación entre Jesús y los de Judea, por ende, también se expresa la crisis de dos sistemas sociales divergentes entre sí. Si uno considera significativo que la discusión anterior trata sobre el pan del cielo, el maná, dado por Dios para el sustento de los padres en el desierto, entonces, lo que siga tendría que ir en esa dirección y lo hace por un rato (6.30ss). Pero también en ese contexto ya había apuntado a una situación crítica, dura, confusa: yo soy el pan de vida que ha descendido del cielo y, ante tal enunciado, se levanta la pregunta: ¿qué quiere decir: “yo soy el pan que descendió del cielo”? (6.41). Nada de lo que dice Jesús parece tener sentido, se impone el cuestionamiento y la murmuración. Sus mismos discípulos encuentran que esta palabra es “dura” (6.60). Así que estamos ante un problema semejante al propuesto por Sherwood sobre los profetas. El lenguajeo de Jesús retuerce el lenguajeo de los de Judea lo hace un espacio inhabitable, un espacio barroco.

Tal parece que las palabras de Jesús no encuentran asidero, su conversación es compleja y nadie parece entender con claridad el espacio abierto por ellas. Es un lugar de lodo en donde los pies quedan atrapados en su densidad terrible. Pero ¿por qué es esta afirmación tomada al pie de la letra por los de Judea y los discípulos? ¿Por qué es una palabra tan dura? Vale citar en este punto a Margaret Y. Macdonald sobre la función sociocultural del rito:

Según Geertz, cuando emergen las funciones implicadas en la forma ritual, se genera de algún modo la convicción de que las concepciones religiosas son verdaderas, y las normas religiosas saludables. La creencia religiosa, argumenta Geertz, implica la aceptación previa de un problema del sentido. Se descubre esta autoridad en el marco de la celebración —en medio de la acción ritual— donde se acepta el señorío de alguien distinto a uno mismo. La forma ritual implica, como nota distintiva, una acción reservada para el contacto con lo sagrado. A diferencia de un observador no implicado, el que participa en ella experimenta simultáneamente una transformación y una ordenación de su sentido de la realidad. Para el que participa en una acción religiosa, la forma ritual se convierte en realización de una perspectiva religiosa particular, en modelo de lo creído y en modelo para creerlo. En estos dramas los individuos alcanzan su fe representándola. (McDonald, 1994 págs. 99-100)

Lo que implica McDonald es que el rito no es un símbolo sino una experiencia, por lo tanto, es una manera real de experimentar el mundo, a uno mismo y a la comunidad. Al tiempo que genera y es generado por espacios sagrados que permiten reafirmar en la práctica la identidad del grupo. Lo mismo se puede ver hoy en iglesias pentecostales en donde las personas enactúan en la comunidad reunida un mundo alterno, un mundo en donde lo que sienten como verdad se realiza, se hace carne.

El concepto de símbolo resulta inadecuado para explorar los nodos significativos de los rituales. Implica una cierta conciencia que separa el hacer ritual del hacer real. Solo entonces la metáfora como traslapo de palabras y experiencias vivas es una forma de conversar sobre aquello que se experimenta como realización de lo trascendente. Al vincular ritual con experiencia se supera el espacio racional del análisis de

los significados a la comprensión de las experiencias vividas que son co-creadoras de significación y, por ende, de realidad. Con estas afirmaciones aun no llegamos al punto medular de la tensión presentada en el texto de Juan 6.

El concepto de antilenguaje es el marco para comprender lo que sucede en este pasaje. El antilenguaje privilegia la metaforización “los significados metafóricos ofrecidos en v. 55, sin embargo, redefinen estos términos para los de adentro de la comunidad juanina: ellos llegan a ser parte del antilenguaje de esta comunidad especial. Como v. 56 sugiere, comer y beber la carne y la sangre de Jesús crea la clase de relación diádica, colectivista con él que trae vida eterna.” (Malina, 1998 pág. 135) El aspecto dual de compartir una enciclopedia común y al mismo tiempo crear una catástrofe perceptiva se puede apreciar con toda claridad en el pasaje. Hay **LAC** en la conversación, pan, maná, pan del cielo, en donde Jesús y los oponentes se encuentran y pueden convivir, no obstante, tal convivencia pronto se torna en contraposición porque el Jesús del CE construye una trasposición entre esos términos y su persona: él es el pan que baja del cielo. Desde este momento los mundos posibles se tornan imposibles merced al contexto sacrificial de la conversación y se crea un abismo entre los dos grupos: el CE y la comunidad, por un lado, y el de los de Judea y los discípulos en general por otro. Este segundo grupo no puede enactuar el mundo de Jesús.

Así que, lejos de la interpretación de las palabras de Jesús como sacramentales, las tensiones del capítulo 6 del CE, hablan de experiencias contrapuestas. Los de Judea, así como los discípulos experimentaron como realidad las palabras de Jesús. No se trató de un malentendido, o una mala interpretación, sino de un choque de experiencias de lo sagrado (el maná de Moisés/la carne y la sangre de Jesús). Estas, al ser experiencias reales, vivenciadas como tales conforman dos

mundos que no se comprenden entre sí. De ahí la importancia de darle al texto su sentido de **afirmación horrorosa**. Al torcer las palabras se tuerce la realidad como un todo. Lo que antes no existía como posibilidad de ser experimentado ahora sí existe y en tanto ha llegado a ser en el lenguaje es, también, realidad, se plantea como un espacio sagrado para quien las afirma y lugar de tormento y escándalo para quien no participa de dichas experiencias. En este sentido me distancio de Brown que observa este pasaje como un texto sacramental.

Neyrey, explica que las comidas, especialmente aquellas que son sagradas o sacrificiales son espacios de confirmación de la pertenencia a un grupo. Así que el significado de “permanecer” en 6.56 es una manera de empezar a habitar el uno en el otro: “el que come mi carne y bebe mi sangre en mí permanece/habita y yo en él”, siendo esta permanencia la expresión de participación en el grupo del CE. En ese sentido “usted es lo que usted come”. En consecuencia, si uno consume vida, entonces uno tiene vida y llega a ser vida. (Neyrey, 2007 pág. 128). Quienes comieron el maná dado por Moisés murieron, quien come la carne y la sangre del pan venido del cielo tendrán vida eterna. A la vez Neyrey define esa experiencia con el concepto de rito y subraya que este no es un sacramento. Hablar de sacramento es un anacronismo.

La discusión sobre esta dimensión dual de literatura y antiliteratura es necesaria sobre todo desde la teoría del lenguaje de Maturana-Varela. En el conversar se entrelazan las emociones que constituyen las interacciones entre las personas. No hay exactamente un lenguaje simbólico y otro que no lo sea, o quizá mejor, todo lenguaje o lenguajeo no pertenece al ámbito de lo simbólico, sino que es la concreción de la constitución de la existencia de los seres humanos en el lenguaje, sus interacciones dentro de los sistemas sociales en los que habitan.

Uno podría decir que lo simbólico es aquello que constituye un nudo en donde muchas conversaciones se entrecruzan y que por lo tanto puede expresar muchas experiencias humanas al mismo tiempo. En realidad, el símbolo no se interpreta sino que se vive en su densidad humana como confluencia de experiencias que acogen a quienes las **enactúan**. Entonces el texto de los de Judea no es capaz de enactuar tales palabras. La conversación se cierra y se transforma en una afrenta a su existencia dentro de su sistema social. Pero están enganchados en esa conversación y eso les duele.

El texto está vivo en las experiencias que lo han hecho parte de nosotros y nosotras. Pero para nosotros y nosotras ese pasaje está ya domesticado, forma parte del patrimonio de la memoria cristiana y no nos escandaliza: habla sobre la eucaristía o sobre la defensa de la verdadera humanidad de Jesús. **Revivir el texto supondría volverlo a sentir como escándalo, como afrenta, como forma impropia del hablar correcto.**

El símbolo hace referencia a esta dimensión densa de la convergencia de experiencias humanas en el lenguaje que se enriquecen cada vez que las revivimos en nuevas conversaciones. Entonces, entender que algo es simbólico es fundamentalmente renunciar a la pretensión de considerar que la realidad con-vivida puede transmitirse en formalizaciones. Estas solo serían partes de conversaciones entre sistemas sociales especializados en conversar de cierto modo. Lo que significa que cada vez que uno encuentra un conjunto de experiencias que pueden ser repetidas a voluntad estas se pueden expresar en una formalización específica que hará referencia a ese conjunto desde un momento particular de la conversación especializada. Lo que no significa es que diga referencia a la verdad como expresión científica, sino a su demostrabilidad. Pero al hacer eso uno entiende que, al cambiar el ritmo de la conversación, esas formalizaciones también cambiarán. En el

lenguaje no hay nada eterno, y al mismo tiempo se puede expresar “lo eterno” como un cierto ritmo de recurrencias de un conjunto de experiencias repetibles, demostrables.

Al “interpretar” este pasaje del CE como una alusión eucarística, se formaliza parte de la conversación, para luego demostrar su existencia en el texto. Pero me pregunto si esa era la intención o si la intención no sería más bien generar escándalo. El barroquismo de las afirmaciones de 6.51ss supone incluir en una conversación la posibilidad concreta de comer carne humana y beber sangre humana de un cadáver. Esta es una transgresión de las normas de pureza (Malina, Bruce y Rohrbaugh, Richard, 1998 pág. 136).

En este marco metafórico, es decir, en donde se entrelazan una cantidad no formalizada de conversaciones, carne y sangre implican un problema que no se resuelve: los de Judea que se escandalizan de tal afirmación no asumen la viabilidad de semejante enunciado. Ante la reacción de los de Judea, la solución presentada por J. Massynbaerde Ford, tampoco es convincente. Ella trata de demostrar que esta referencia a la carne y a la sangre tiene que ver con la lactancia y aporta diversas pruebas, no obstante, ella sabe algo que, en el cuadro descrito por el CE sobre la reacción de los de Judea, estos no saben (Ford, 1997 págs. 127-131).

Está claro que el CE quiere hacer una crítica a los de Judea, entonces, ¿sería capaz de ocultar la posibilidad de que estos, inmersos en un saber tradicional (la lactancia o como ella dice “la leche de la salvación”), evidente en el lenguaje del CE? Pero ella también señala “Jesús ofende a sus compañeros judíos al insistir en que el creyente debe comer su carne y beber su sangre, y muchos se retiraron de su lado en este punto (6.51-59). Esto sería comprensible. No solo hace una sugerencia que parece repugnante a los judíos, quienes no beben ni siquiera sangre de animal, pero el texto podría ser

el paciente de una abominable interpretación canibalística.” (Ford, 1997 pág. 127)

En Juan 6.66 se indica que muchos se echaron atrás y no volvieron más con él. Esta actitud implica que las palabras sobre la carne y la sangre fueron comprendidas, en la conversación descrita, como posibilidades que causaron una crisis de fondo. Creo, en consecuencia, que dejar de lado esta tendencia a interpretar “simbólicamente” los discursos de Jesús o sus palabras o incluso sus acciones, pierde de vista la complejidad que generaron y pretenden mostrar que existen formas de explicar lo que sucedió a través de una especie de malentendido. Pero no es un malentendido, o un doble significado, **es un hablar mal, un maldecir que expresa la experiencia vivida por un grupo y que horroriza a otro.**

Pero también me resulta inadecuado el tratar de explicar este pasaje juanino desde el punto de vista de la exégesis midrásica ya que ocurre lo mismo que con Brown: **se elimina la riqueza de la catástrofe perceptiva.** Agustín del Agua Pérez dice:

La aplicación derásica del texto del A.T. sobre la Nueva Alianza a la fe en Jesús como consecuencia de la atracción del Padre, parece contraponerse a la auténtica visión que por filiación Jesús tiene del Padre. Ambas contraposiciones se encuentran dentro del Midrásh homilético sobre el pan de vida en Jn 6. 31-58. Midrash que ha sido estudiado por P. Borgen. Se trata, según este autor de una homilía cuyo modelo cree encontrar en Filón y que ordinariamente empieza con un texto del A.T., normalmente tomado del Pentateuco. En Jn 6.31, sin embargo, comienza por la cita del Sal 78.24: “pan del cielo les dio a comer”, y se cierra en V. 59 habiendo repetido, en V. 58, el tema con que empezó. En este Midrash Juan hace la aplicación cristiana de una haggada sinagogal

en torno al éxodo presentando la Eucaristía como el nuevo maná. (del Agua Pérez, 1985 pág. 264)

En esta cita, del Agua Pérez, pierde de vista que no es cuestión del método empleado para la relectura de un texto del Primer Testamento, esto puede ser y está bien, la cuestión es que sea este modelo exegético el empleado o no, no explica la crisis que origina y que es evidente en el texto. También Asher Finkel estudia este pasaje en Juan y lo considera desde el punto de vista de la crítica de las formas como una “proem homily” y la sitúa dentro de los debates sinagogales (Finkel, 1964 págs. 158-159). Pero igual que el caso anterior, Finkel no explica cómo se produce la crisis en el capítulo 6 ni de qué manera el ejercicio de la exégesis midrásica genera un punto de encuentro y luego una catástrofe perceptiva, de modo que, los grupos se separan de forma irrecuperable. No es suficiente decir que Jn 6.22ss apunta a la mutación del maná en eucaristía. Eso sería lo de menos, sino cómo, esa mutación, se transforma en palabras duras que no pueden ser escuchadas.

Peder Borgen con un trabajo mucho más desarrollado y cuidadoso que los dos autores anteriores resume su punto de vista de la siguiente forma:

En Juan, al pan del cielo le han sido dadas las funciones de la Sabiduría y la Tora como dadoras de vida. La presencia del Pan es dibujada con las características de la teofanía en el Sinaí y la invitación a comer y beber extendida por la Sabiduría. Quien comparta la revelación (preparatoria) del Sinaí, acepta la invitación a venir a la sabiduría/Jesús (Jn 6.45). La fórmula midrásica del “yo soy” recibe en este contexto la fuerza de la autopredicación de la sabiduría con sobretonos de la teofanía de Dios en el Sinaí y la Sabiduría, Jn 6.31-58 siguiendo las líneas sugeridas en el Prólogo (1.1-18)

donde las mismas combinaciones han sido hechas. (Borgen, 1964 pág. 157)

Pero Borgen orienta el capítulo final de su libro a la discusión del trasfondo antidoceta del pasaje. Cosa que al tenor de una perspectiva intercultural de la situación de la Casa de Israel en el siglo primero es innecesaria. El papel de Jesús como mediador cumple la función de unir los dos mundos: el de arriba (cielos, lo alto) con el abajo (terrestre). Pero esto no implica un dualismo o una dicotomía sino el líquido amniótico de la cultura del Mediterráneo del siglo primero. Se trata de una perspectiva cosmológica en donde el mundo vivido cobra sentido, se hace vivible, para los “griegos” o los “alejandrinos” o los de la Casa de Israel. Por ende, Borgen tampoco explica el escándalo que emerge en Jn 6.22ss.

El deseo de encontrar fuentes, paralelas o citas desde donde el CE ha elaborado el capítulo 6 parece alejar a los estudiosos del problema de fondo: **por qué este evangelio expresa tan grandes dimensiones de controversia y de crisis, así como de la presencia permanente de la amenaza de muerte contra Jesús o Lázaro.** Si se comparte un mundo común entre Filón o las tradiciones rabínicas o incluso la Septuaginta o el Primer Testamento hebreo ¿por qué tal nivel de oposición? ¿Es una cuestión de símbolos o diferencias religiosas?

La crisis debe entenderse dentro de una conversación realizada en un lenguaje impropio, opuesto a diversos estándares aceptados o aceptables. Es un lenguaje blasfemo, que no permite la participación de las personas justas de su tiempo. Es un antilenguaje fruto de la vivencia como antisociedad, un lenguaje de los y las marginadas. Entonces, sería mejor aceptar que tales palabras son “duras” y por lo tanto afirmar con los discípulos “¿quién puede oírlas?” (6.60). La respuesta es: las puede oír quien participa de la misma

conversación que quien ha escrito. De ahí la importancia de la impropiedad, o barroquismo en las expresiones: es el conversar de una comunidad que experimenta la marginación.

Traigo esto a colación porque considero que la impropiedad del hablar profético supone un espacio denso de encuentros y conversaciones, y por lo tanto, la poesía en su calidad oscura, de umbral, de inmensidad y de juego con las palabras y los sonidos, expresa del mejor modo posible la creatividad que constituye la intensidad de emociones en diversos tipos de sistemas sociales en los que participamos.

En este contexto, **la metáfora**, es la manera como una elocución traslapa vívidamente un enjambre de conversaciones, las cuales son familiares en diversos puntos, pero al mismo tiempo, en su conjunto se tornan umbral, penumbra. Habrá quienes las sigan en su hechizo, pero también quienes no puedan “escucharlas” y las rechacen, o no puedan “escucharlas” y las omitan. La metáfora parece un espacio habitable pero no lo es si se presta atención a su densidad humana como traslapo de significaciones, experiencias y mutaciones. Prefiero, por todo esto, en adelante, evitar el hablar de lo simbólico, y hablar de lo metafórico, que no es un cambiar una cosa por otra, sino constituir un enjambre de cosas que se dicen de una sola vez en una imagen o en el traslapo de una palabra por otra, de una significación por otra. **Se trata del umbral del caos, la más rica expresión del barroco.**

Si el canon bíblico ha aceptado estos textos como legítimos, inspirados o revelados, ha aceptado, sin querer, la libertad de las personas en su capacidad de crear más lenguaje y, por ende, la posibilidad de continuar el estímulo mutuo en la reflexión en el lenguaje.

Desde este punto de vista, mi conversación con el verso de Jeremías (Jer 20.7a) tiende a ver su cualidad metafórica, que traslapa a Dios con una persona que viola y en ese

traslapo, permite escuchar una experiencia humana de violación situada en una cultura particular. La cual expresa una situación de violencia física y sexual, una forma de ejercer el poder sobre la corporalidad del otro pasando por encima de su legítimo deseo y su propio ser. Sin la referencia a la interacción social, ese verso no dice nada, o dice lo que el yo, partícipe de mi sistema social, desea escuchar. Así, el **Otro** queda silenciado. La alteridad absoluta de Dios nos apresa en su poder, Él no puede violar, aun y cuando lo haga, si lo hace, al ser Dios, no es violación sino su derecho propio. Dios sería entonces la legitimación de todo poder y la **enacción** de ese mundo suyo sería el amor al poder, Su poder, el poder que oprime y violenta al ser humano.

Crear este tipo de metáforas como las de Jeremías y el CE implica un ejercicio de libertad en el lenguaje, y con esta libertad se abre un espacio de caos, de catástrofes perceptivas, de maledicencias. Allí surge la singularidad, lo particular de un texto, cuando este, **rebelde**, expresa la libertad de decir las cosas asumidas dentro de una experiencia alterna de la realidad como **enacción** de uno o varios sistemas sociales. De ahí que el barroquismo en la poética hebrea y en el CE se levanta como un **mal-decir**, una manera de explorar las posibilidades de un enunciado que es significativo en el conversar, en el entretejer humanidad.

En ese **mal-decir** se da una cercanía entre este mundo **Caribe** y el mundo bíblico. Como apuntara Zea “malas copias por no semejarse fielmente al original por resultar distintas del modelo, pese a los esfuerzos hechos por aplicados imitadores por realizar copias fieles. El modelo pese a todo es retorcido en la copia; la palabra es mal dicha y, por mal dicha, maldita. Con el tiempo esta maldición, este expresar mal los modelos acabará por hacer de sus autores, hombres igualmente

malditos, esto es, hombres fuera del sistema impuesto, subversivos, inclusive del mismo” (Zea, 1982 pág. 70).

Así como la poesía profética horroriza a la moderación del sentir cultural de los noreuropeos como apuntaban Gunkel y Sherwood, del mismo modo, lo propio latinoamericano horroriza. **Somos unos pueblos malditos**. Lo somos porque al imitar el modelo creamos otra cosa, nos creamos a nosotros mismos. “Nuestro Señor” ve en esa creatividad su propia negación.

La **mímesis** que propone Ricoeur y la cual he traducido por **enacción** es el acto de expresar en la realización de mi mundo en el lenguaje, el mundo del otro que se expresa en la poesía (en el arte, en la literatura y la música). La poesía sería la forma de ejercitar la reflexividad en el lenguaje con toda libertad asumiendo todo cuanto conozco en una frase. “No cabe mimesis más que donde hay un “hacer”.” (Ricoeur, 2001 pág. 58).

El hacer, actuar y el interactuar son elementos que he discutido en los capítulos dedicados a Maturana y Varela. **La cultura es un hacer en el interactuar**. ¿Qué pasa cuando esas interacciones asumen otras como si fueran suyas (que lo son desde el momento de asumirlas)? ¿Cómo expresar ese encuentro y transformarlo en polifonía? ¿Cómo esclarecer las múltiples voces que resuenan en uno, consciente o inconscientemente, como memorias o como creación?

Acostumbrados nosotros, en **Nuestra América**, al peso de hablar con un lenguaje que no es nuestro, no es de extrañar que, cuando nos apropiamos del lenguaje para decir algo propio, el camino de la literatura, la poesía, el ensayo y la música sean formas de conversar apropiadas y pertinentes. Más que formalizaciones, nuestro lenguajear se constituye de poesía, en umbral entre el caos y el orden. Este entrelazamiento es lo que

se expresa en lo barroco, la recursividad infinita de formas que en su iteración paren un nuevo mundo.

Dentro de las formas propias de expresar nuestra experiencia vital lo real maravilloso y la nueva trova han podido expresar experiencias fundamentales: “yo vengo a ofrecer mi corazón... Cuando los satélites no alcancen... Yo vengo a ofrecer mi corazón.” Entonces, una propiedad de nuestro mundo **caribeño** es la conversación enredada en todas las conversaciones que emergen de las múltiples formas de nuestro “yo”. Así, nuestro lenguaje se transforma en metáfora que sería la forma más apropiada para describir lo simbólico. Toda conversación rica en significados nos lleva a estimular la imaginación y la creatividad, crea un estado de apertura al infinito y el infinito antropológico, en nuestro mundo, es biodiverso, enrevesado, abigarrada fauna y flora en **convivencia**:

Todo es lenguaje en América Latina: el poder y la libertad, la dominación y la esperanza. Pero si el lenguaje de la barbarie desea someternos al determinismo lineal del tiempo, el lenguaje de la imaginación desea romper esa fatalidad liberando los espacios simultáneos de lo real. Ha llegado, quizá el momento de cambiar la disyuntiva de Sarmiento -¿civilización o barbarie?- por la que Carpentier, y con él los mejores artistas de nuestra parte del mundo, parecen indicarnos: ¿imaginación o barbarie? (Fuentes, 1972 pág. 58)

El CE se puede leer desde nuestro mundo como estímulo a la imaginación, no necesariamente como teología, la Palabra (logos) es creadora de mundos, creadora de nosotros mismos, pero siempre creadora, imaginación desaforada, imaginación, sueños, creatividad, de nuevo Palabra, “la carne se hace Palabra” (Arnoldo Mora).

Hablamos en español, pero no como en España, el español de acá es un mundo alternativo, lleno de nuestros

colores y formas. El surrealismo es lenguaje europeo, lo **real maravilloso**, caribeño, barroco latinoamericano, universal, es la forma cómo hablamos sobre lo propio, en ese sentido es lengua sagrada, corazón de pueblos en simbiosis. “Nuestra literatura no es solo el testimonio de la irracionalidad delirante de un sistema, sino el eco vivo de una creatividad desbordante de todo un pueblo o, mejor, de un conjunto o comunidad de pueblos, cuya resonancia fluye a través de la pluma del escritor” (Mora, 2001 pág. 89)

A través de la literatura, la poesía (y de la música que es también poesía) nuestra existencia en el lenguaje se ha legitimado, nuestra palabra es legítima: “Se trata del reconocimiento universal, quizá por primera vez en la historia, de un fenómeno no individual sino colectivo, de la palabra de los pueblos marginados, de pueblos periféricos, de pueblos que, al decir de Sartre, hasta ahora han sido tan solo mirados, cosificados, objetos de la mirada agresiva de Occidente y que ahora comienza a devolver la imagen a mirar ellos también asumiendo su conciencia de culturas relegadas.” (Mora, 2001 pág. 90). En palabras de Arnoldo Mora aquí el verbo no se hace carne, sino que la carne se hace verbo, la corporalidad se hace espíritu (Mora, 2001 pág. 91). El Caribe se ha hecho lenguaje.

Por eso, nuestro decir es un **mal-decir**, una manera inapropiada de conversar nuestros mundos y esa cualidad barroca de nuestra existencia en el lenguaje supone la **enacción (mimesis)** de todos los tiempos y espacios que nos habitan en cada conversación. Es como si el ruido se constituyera en la fuente de los significados que se entretajan en las conversaciones que convivimos.

Un punto de encuentro entre el mediterráneo y el caribe: la tragedia

El punto de encuentro entre estos dos mundos, el del Cuarto Evangelio y el de Nuestra América, es la tragedia. Vuelvo a Paul Ricoeur:

La poesía... no pretende probar absolutamente nada; su finalidad es mimética, y tengamos en cuenta que... su objetivo es componer una representación esencial de las acciones humanas; su característica peculiar es decir la verdad por medio de la ficción, de la fábula, del mythos trágico. (Ricoeur, 2001 pág. 20)

Lo real maravilloso y el realismo mágico hacen eco de nuestro mundo como tragedia y lo hacen a través del ejercicio de construir mito. La presencia del mito en la novela de Gabriel García Márquez ha sido expuesta anteriormente en este ensayo a través de la perspectiva de Carlos Fuentes. El tiempo se diluye, presente y pasado, pasado y futuro están entretreídos y se tornan paradigmáticos. Así como paradigmática es la sinfonía plural (de pueblos, culturas...) en la voz de los narradores. La cualidad trágica de la novela *Cien años de soledad* ha sido expuesta por Jean Franco “El acto de leer es en sí mismo un acto de soledad y de muerte que nunca puede repetirse. El desenlace enfrenta bruscamente al lector no con la comedia (porque superficialmente la novela parece cómica) sino con la tragedia.” (Franco, 1985 pág. 397).

Con Paul Ricoeur, la poesía es tragedia y la tragedia es una forma de presentar lo humano como superior. El mythos

es trama: todo se anuda en el término *mythos*, que se puede traducir por intriga o trama. Efectivamente, aquí es donde se realiza esa especie de transposición de las acciones que Aristóteles llama la imitación de las acciones mejores: “El *mythos* constituye la imitación de las acciones. Así pues, entre el *mythos* y la tragedia no hay sólo una relación de medio a fin o de causa natural a efecto, sino una relación de esencia; por este motivo, desde las primeras líneas del tratado, la investigación se centra en los modos de componer las tramas. Por eso es importante para nuestro propósito comprender bien la proximidad entre el *mythos* del poema trágico y la *lexis* en la que se inscribe la metáfora.” (Ricoeur, 2001 pág. 55) Dirá Ricoeur, “el *mythos* es la *mimesis*” para luego indicar “la *mimesis* es *poiesis* y recíprocamente”. Porque la imitación se realiza en la composición misma del *mythos*: “la *mimésis* es restauración de lo humano, no sólo en lo esencial, sino en un orden más elevado y más noble. La tensión propia de la *mimésis* es doble: por una parte, la imitación es a la vez un cuadro de lo humano y una composición original; por otra, consiste en una restauración y en un desplazamiento hacia lo alto.” (Ricoeur, 2001 pág. 61).

Ricoeur describe, entonces, la promoción del sentido que realiza la *mimesis*: “la elevación de sentido llevada a cabo por el *mythos* a nivel de poema, la elevación de sentido realizada por la metáfora a nivel de palabra debería indudablemente hacerse extensivo a la *katharsis*, que podríamos considerar como una elevación del sentimiento, semejante al de la acción y al lenguaje. La imitación, considerada desde el punto de vista de la función, constituirá un todo, en el cual la elevación al mito, el desplazamiento del lenguaje por la metáfora y la eliminación de los sentimientos de temor y de compasión irían juntos.” (Ricoeur, 2001 pág. 62).

Entonces en el poema trágico tenemos como concluirá Ricoeur “la expresión viva es lo que dice la existencia viva.” (Ricoeur, 2001 pág. 66). Por ende, la **mimesis** en la poesía es poiesis vital, **re-vive**, a través de un lenguaje creativo, es decir metafórico: “La metáfora es, al servicio de la función poética, esa estrategia del discurso por la que el lenguaje se despoja de su función de descripción directa para llegar al nivel mítico en el que libera su función de descubrimiento.” (Ricoeur, 2001 pág. 326). Digo **re-vive** porque la realidad es presentada por el lenguaje descriptivo, lo que nos permite apegarnos a procesos sociales concretos, mientras que la **re-vivencia** aporta otra dimensión al lenguaje descriptivo que lo sobredimensiona, lo enriquece, lo transforma. Al ser un espacio en donde convergen múltiples conversaciones significativas, cada nueva conversación se transforma en un mundo nuevo lleno de posibilidades.

El lenguaje tiene una función “terrestre” que nos liga y nos vincula a la solución de la vida en el presente. Esta es la presencia. En el caso de la metáfora, esta re-presenta, vuelve a presentar lo que existe como descripción del lenguaje “terrestre” pero en una dimensión más elevada como había señalado Ricoeur, nos vincula a la memoria, a redes de conversaciones, en donde una cosa dicha apunta a otra manifiesta o escondida, pero articuladas ambas dimensiones en la elocución. Lanza la existencia que se adormece en el lenguaje cotidiano, más formal y semántico, y le despierta a través de la creación de nuevas tramas (mythos) cuya plasticidad ira en relación proporcional con la capacidad creativa de quien genere la narración.

Esto funciona con mayor claridad en colectividades en donde la oralidad es el fundamento de la comunicación. El narrador se transforma en **re-creador** del relato cada vez que opera en la elocución de este, es un acto mimético en el

sentido de Ricoeur, pero un acto mimético abierto, el *mythos* será recreado en cada elocución. El grupo interlocutor generará operadores particulares para, también, recrear lo que escucha. En culturas basadas en la escritura, el texto fija la narración y en cierto sentido la hace aséptica, no hay movimiento sino una suerte de adormecimiento. Por eso Barthes vincula el texto al lenguaje y no a la obra. En el lenguaje se sigue jugando lo humano, en la obra lo humano queda como trasfondo no siempre claro.

El papel de la exégesis ha tendido a explicar obras no a revivirlas en un nuevo conversar propio de un nuevo sistema descriptivo. De ahí que el aporte de Malina y de Fornet-Betancourt son formas de volver a la vida al **Otro** que ha sido reducido al silencio y recuperar su existencia en el lenguaje como experiencia humana.

Quien lee el texto narrativo es quien **recrea**, hace una **mimesis** particular, **enactúa** un mundo que le es significativo como presente. Mientras los textos antiguos tendían a ser leídos en voz alta para un grupo, hoy, se lee en el silencio del individuo. La mente se encarga de recrear, en la intimidad, lo narrado. Esa intimidad sabe que aquello que lee no es realidad y se distancia del relato, el texto se ha transformado en obra. Pero, en todo caso, esta reapertura y recreación de las experiencias humanas tendrá su génesis en la capacidad del *mythos* de abrir nuevas alternativas de significación, nuevos conjuntos de conversaciones y nuevos mundos en la existencia en el lenguaje. La **metáfora** se apropia de la dinámica de la conversación al traslapar enjambres de conversaciones en la **re-vivencia** de las experiencias humanas que, por su valor, se vuelven a contar, a decir, a poemizar o cantar, todo esto dentro del campo de las interacciones humanas, de la **re-creación** de lo humano como reflexividad en el lenguaje.

Rafael Núñez Ramos me ayuda a resumir lo que he dicho hasta ahora:

La poesía se hace con nuestro patrimonio, para reconocerlo en sus cualidades específicas, pero también para transformarlo y enriquecerlo. El enunciado poético se convierte así en el lugar de encuentro de múltiples experiencias que hacen surgir el sentido. Es lo que subraya I. H. Verdugo (1982:94), cuando comenta la cuarteta de Martí: Mi verso es de un verde claro/y de un carmín encendido, /mi verso es un ciervo herido/que busca en el monte amparo. “¿Cuántas experiencias, sentimientos, emociones, luchas, dolores, etc., etc., se ha conjurado para elaborar la proposición: “mi verso es un ciervo herido/que busca en el monte amparo”? Toda la historia del poeta y su circunstancia, la historia acumulada en la lengua, la del mundo y la del receptor al captar el significado.” (Núñez Ramos, 1998 pág. 65)

El mundo del que habla es su mundo, mundo del sistema social o de los sistemas sociales en donde convive, mundo que existe en el lenguaje. De ahí su plasticidad y en ella su cualidad de organizar el caos y caotizar el orden. Es una circularidad recurrente.

La circularidad es la clave, esta se da en la **mímesis** que he traducido por **enacción**, al mismo tiempo, la enacción hace vivir todo el universo que conforma la existencia en el lenguaje de una persona y de su sistema social. El lenguaje, he tratado de posicionarlo, como trasfondo constitutivo de lo humano de manera que al conversar se realiza eso que es lo humano. La conversación es la experiencia de convivir en el amor y en ello de acercarnos unos a otros con los respectivos mundos.

La metáfora es una transgresión: “Hay que tener en cuenta dos cosas: primera, que los polos entre los que actúa

la transposición son poco lógicos. La metáfora aparece en un orden ya constituido por géneros y especies, y en un juego de relaciones ya determinadas: subordinación, coordinación, proporcionalidad o igualdad de relaciones. Segunda, que la metáfora consiste en una violación de ese orden y de ese juego: dar al género el nombre de la especie... es a la vez reconocer y transgredir la estructura lógica del lenguaje.” (Ricoeur, 2001 pág. 33)

Este concepto de la metáfora permite traer a colación el concepto de Umberto Eco que conlleva dos elementos. En la metáfora se dice algo que es parte de la enciclopedia vigente, algo conocido, participado en las redes de conversaciones para luego, crear un shock perceptivo (Eco, 1992 pág. 169).

El concepto de metáfora opera mejor que el de símbolo. Esta apunta a la situación cultural de quien la formula en donde logra desordenar el sistema del lenguaje que le es propio. Al mismo tiempo es posible acercarse a una metáfora en tanto comparto un mundo en donde esta es posible al mismo tiempo que caótica. Entiendo lo que dice, son palabras usadas, conocidas, pero su orden, su organización constituye una suerte de mundo imposible.

Que Dios, por ejemplo, salga al encuentro del justo, es algo lógico, conocido, es un espacio habitable de conversación, pero que esta lógica, en el conversar, se oriente hacia el injusto en los mismos términos que se orientaba al justo, es imposible (Mena, 2005). De ahí que tanto la transgresión de la estructura lógica del lenguaje usado (lenguajeo) como el shock perceptivo suponen una misma experiencia crítica. El umbral se transforma en un salto a la incertidumbre y al caos. Uno caminaba un camino conocido, de pronto se encuentra en la selva o el desierto sin saber exactamente cómo llegó allí.

Lo que entra en crisis es el sistema social dentro del cual la metáfora es enunciada, entra en crisis la cotidianidad de las

interacciones y abre la posibilidad de experimentar ese sistema social de otro modo, usualmente imposible. La metáfora es una crisis de las experiencias cotidianas, usuales. Es una crisis de la existencia en el lenguaje y por tanto, una crisis del sistema social.

Pero, lo que resulta más rico, es que el lenguaje metafórico es lo propio de la poesía. La poesía dice algo que resulta poco lógico dentro de la existencia en el lenguaje de un sistema social, es un permiso social para la exploración de las posibilidades mismas de las conversaciones: ¿hasta dónde puedo llegar a decir?, en especial cuando la poesía expresa la cualidad barroca de la existencia en el lenguaje.

Si en los profetas como mostrara Sherwood existe esta cualidad de la antiliteratura: el barroquismo, en el CE se da algo parecido como he expuesto sobre Jn 6.51ss. El texto del CE tiene lugares que a simple vista son habitables en la conversación, uno se puede sentir a gusto y encontrar espacios familiares. No obstante, poco después se abre un mundo en donde lo que me parecía habitable, familiar, se torna es un torbellino de posibilidades: las palabras son familiares, sus sentidos y contextos, son desconocidos, entonces ¿qué entiendo de esta disonancia armónica, por un lado, y catastrófica por el otro lado? ¿De qué modo esta doble dimensión –orden y caos- se vincula conmigo y cómo me desvincula de mí (de mi mundo en el lenguaje)?

Si Sherwood hablaba de literatura y antiliteratura, ahora tengo que aportar otro modelo de lectura: **lenguaje y antilenguaje**. Es decir, entre la forma propia de lenguaje en un sistema social y la forma impropia de existir en ese lenguaje. Cierre y apertura, semanticidad y recursividad, plasticidad y formalización, todas son dinámicas de nuestros entrelazamientos cotidianos en los diversos sistemas sociales en los que habitamos.

El surgimiento de la incertidumbre: conversar desde un antilenguaje

El CE genera incertidumbre. La luz aclara el caminar humano, permite diferenciar aquello que son sombras de aquello que es real. Pero, el motivo de la luz en el CE, no lo hace a través de una explicación sobre qué cosas están de un lado o de otro, sino que muestra a través de relatos y discursos la complejidad que existe entre los deseos, los hechos, los compromisos, las búsquedas de las personas frente al abrazar o no un nuevo punto de referencia, Jesús, en este caso. **De ahí la incertidumbre, del construir un tejido en donde se dibujan las distintas crisis que un lenguaje impropio, altamente enriquecido, crea.**

La mejor forma de mostrar este fenómeno es a través de diálogos como los que encontramos en los capítulos 3, 4, 7-8, 9, 10, 13-16 del CE. Todos estos diálogos están entrelazados con los temas del Prólogo en recursiva espiral que va acumulando significación, que, a su vez, produce preguntas, cuestionamientos, nuevas crisis en todos los sectores dibujados en el CE. Excepto en dos: el autor y sus lectores. Ambos comparten un mismo ritmo en la conversación.

En esta última afirmación asumo la posición de Bruce Malina, para quien el grupo juanino es una antisociedad y su producción escrita, en particular el CE, es antilenguaje. Una antisociedad según M.A.K. Halliday, autor sobre el que Malina fundamenta su trabajo en el CE, “es una sociedad que se sitúa entre otra sociedad como alternativa consciente a la segunda, es un modo de resistencia que puede tomar la forma

de simbiosis pasiva o de activa hostilidad o aún destrucción” (Halliday, 1986 pág. 213)(Malina, 1994 pág. 175).

Según he mostrado en la perspectiva de Maturana-Varela, especialmente el primero, los sistemas sociales surgen como interacciones recurrentes en el tiempo en la coordinación de coordinaciones conductuales consensuales. Partiendo de esta definición, uno entiende que todo conjunto humano que convive en un espacio geográfico o institucional (que incluye a quienes están fuera de X instituciones sociales reconocidas) en su existencia en el lenguaje, crearán diversas formas de coordinación. El interactuar en el tiempo ira constituyendo **LAC** que viabilizan las interacciones. Se trata de un mundo convivido que traza contornos de diferenciación frente a otros mundos convividos diversos, geográfica, lingüística e institucionalmente.

El tiempo de convivencia en un espacio geográfico afectado por las coordinaciones consensuales constituidas institucionalmente, disgrega a sectores que se vincularán positiva o negativamente con un **LAC** fontal. En Costa Rica, por ejemplo, la concepción de democracia como **LAC** fontal tiene un carácter institucional, geográfico, dominante. Esto lo definió el expresidente uruguayo José María Sanguinetti en su frase: “Donde haya un costarricense, esté donde esté, allí habrá libertad”. La afirmación hace referencia a la tradición democrática civilista de Costa Rica y se puede decir que es un **lugar de acciones comunes**, cuyo valor fundamental es la libertad expresada en la concepción de democracia. Se deriva de esta afirmación que toda persona que sea costarricense es democrática y cuando una persona institucionalmente costarricense reniega de la democracia deja de ser “espiritualmente” costarricense y queda marcada por la impronta de un deseo de no libertad.

Cualquier persona de otro país que haya vivido en Costa Rica durante cierto tiempo sabrá que las elecciones presidenciales cada cuatro años suponen una “fiesta cívica” en donde el voto se considera un derecho fundamental, aun y cuando este no se ejerza por las razones que sean. Los meses de campaña política hasta el día de las elecciones están marcados por un ritmo vinculado a manifestaciones públicas festivas, más que a reflexiones críticas sobre el estado del país. Estos foros de discusión si se dan, o cuando se dan, pasan a segundo plano. La libertad está vinculada a toda la situación generada por la actividad electoral.

Cuando una persona o grupo cuestionan la legitimidad del sentido usual de democracia, o generan alguna actividad que trate de boicotear el acto de votar, sea promoviendo el abstencionismo o la anulación del voto, se torna en un enemigo de la democracia. Democracia no es un espacio marcado por la participación ciudadana constante en actividades de mejoras sociales o de toma de decisiones comunitarias, sino el ritual del voto y la valoración de dicho ritual como “fiesta cívica”. Incluso, cualquier acusación de falta de transparencia en las votaciones es tomada como algo personal o descalificada a priori. Quien insista en una acusación tal es visto como alguien extraño o sospechoso.

El **LAC** de la democracia costarricense evitó con mucho la constitución de un estado de seguridad nacional en Costa Rica. Partiendo de este **LAC** fundamental diversas sociedades o sistemas sociales actúan para apoyar o transformar el sistema democrático. El ser comunista, aun hoy, implica alguna forma de clandestinidad y en ese sentido se constituyeron estructuras de actividades políticas, en las décadas de los sesenta hasta los noventas, que bajo la cubierta institucional de un partido político actuaban como instancias clandestinas y que crearon sus propias formas de conversar y actuar. Estos grupos

constituyeron en el tiempo sus propios **LAC** que convivían críticamente con el **LAC** fundamental de la democracia.

Actualmente ocurre algo similar con los grupos gay-lésbicos, estos tienen sus propios **LAC** y conversan de un modo especial implicando con esto temas, problemas, relaciones, estrategias, vocabulario y demás. También esto ocurre con las Maras. Si bien se puede hablar de estos grupos como antisociedades dada su condición de marginalización y rechazo de la sociedad mayor, los tres conforman tres dimensiones distintas de interacciones sociales con horizontes y relaciones, incluso opuestas. Ser una persona clandestina políticamente, ser una persona gay o una persona miembro de una Mara, supone tres sistemas sociales que no tienen cercanía entre sí como tales.

Desde el punto de vista de Maturana, la existencia en el lenguaje es constitutiva de lo humano y lo es en tanto es la forma humana de acoplamiento estructural, por eso, toda forma de organización de un sistema social tendrá su propia manera de conversar. No es una cuestión consciente o inconsciente, sino experiencial: **el existir en el lenguaje es la configuración de un mundo concreto en donde se coordinan las interacciones**. Maturana entiende que una persona puede pertenecer a diversos sistemas sociales y, por ende, puede interactuar en ellos en tanto sus desvíos sean posibles sin una ruptura o la expulsión, dicho de otro modo, en tanto, lo particular sea aceptable por cada sistema social en el que participa. Lo que implica que habrá momentos en donde una persona será expulsada de un sistema social específico porque su conducta es inaceptable. Depende en gran parte de la flexibilidad de cada sistema social particular.

Al construir la categoría **LAC** lo que busqué fue identificar espacios comunes en donde la desviación pueda ser descrita como un nuevo **LAC** que se establece como una referencia al **LAC** anterior, con el cual, de un modo u otro,

está vinculado. Dicho de otra forma, una persona **enactuará** diversos mundos en su existencia en el lenguaje, unas veces podrá enactuarlos todos sin una crisis significativa, pero otras veces esa crisis se le vendrá encima y será excluida, la persona, de un sistema social o una sociedad. Desde el punto de vista institucional, uno puede hablar de un país como Costa Rica como lo he hecho desde un **LAC** fundamental: democracia-libertad, otras veces no, en donde habitan en interacción diversos **LAC** convergentes y divergentes con este principal. No los veo organizados jerárquicamente por necesidad, aunque algunas veces así lo serán, especialmente en lo que respecta a los sistemas sociales religiosos.

En tanto un sistema social sea autopoietico, este tendrá una fuerte tendencia a la autosostenibilidad del sistema en sí mismo y lo hará por medio de la restricción en el lenguaje. Así que será necesario observar qué clase de sistema institucional mayor cubre o permite diversos sistemas sociales y cómo lo hace. Esto se puede ejemplificar si se considera que parte del **LAC** fontal democracia-libertad está cruzado por la religión católica (Costa Rica es un país constitucionalmente católico), así que ser gay o comunista se opone a este **LAC** ampliado.

Halliday, sostiene la importancia de la conversación como vínculo fundamental en el interaccionar social que no se pregunta por la estructura misma de cómo se conversa, sino que tiene su valor en su cualidad fortuita dentro de la que se constituye la subjetividad (Halliday, 1986 págs. 119-120). En términos de este autor, es en la conversación en donde se socializa, es decir, se constituye lo social en la interacción con “otredades significativas” de allí la conversación toma forma. En este punto encuentro convergencia entre Halliday y Maturana.

Si este es el papel fundamental de la conversación, entonces, un antilenguaje es la conformación de una resocialización

en un nuevo mundo experimentado (Halliday, 1986 pág. 121). Halliday mismo indica que la primitiva comunidad cristiana era una antisociedad, y que su lenguaje, era antilenguaje (Halliday, 1986 pág. 121):

El antilenguaje surge cuando la realidad alternativa es una contra-realidad, constituida en oposición a alguna norma establecida... lo significativo no es la distancia entre las dos realidades, sino la tensión entre ellas. La distancia no necesita ser muy grande; en realidad, una de ellas es variante metafórica de la otra; más aún, a diferencia de lo que sucede en una transformación del tipo de una conversión religiosa, el individuo en realidad puede conmutar en uno y otro sentido entre la sociedad y la antisociedad, con diversos grados de posición intermedia: en ese sentido, la subcultura delictiva exterior a la prisión es intermedia entre la segunda vida y la sociedad establecida. (Halliday, 1986 pág. 122)

Las personas que participan en antisociedades son personas consideradas por la sociedad en general como “inconformes”, como personas que no caben plenamente dentro del mundo significativo de esta y son, en consecuencia, estereotipadas, reprimidas, exiliadas o encarceladas. Las antisociedades están marcadas por un distanciamiento o separación de la sociedad en donde habitan. Para usar un término contemporáneo –dice Malina- se trata de no-personas, personas que han experimentado despersonalización socialmente sancionada (Malina, 1994 pág. 175).

Al tratarse de grupos que interactúan de forma constante, son capaces de crear condiciones de comunicación particulares que utilizan el idioma de la sociedad en donde habitan de un modo particular a su situación. En consecuencia, no se trata de un “lenguaje” técnico (por ejemplo, aquel usado por médicos, policías, y demás), sino de un lenguaje que comunica

una percepción de la realidad tal y cómo es experimentada por el grupo y que se opone a otra percepción de la realidad que es la dominante:

En el caso de Juan, el documento ciertamente apunta a una audiencia compuesta de individuos quienes emergieron desde y se oponen a la sociedad y a los grupos con los que competían. En términos concretos, los grupos, con los que la colectividad de Juan se opuso, incluyen “este mundo” (79 veces en Juan; 9 veces en Mateo, y 3 en cada uno de Marcos y Lucas), y “los de Judea” (71 veces en Juan; 5 veces en Mateo y Lucas; 7 veces en Marcos) Estos grupos rechazaron creer en Jesús como el Mesías de Israel, y en consecuencia el grupo juanino se ubica contra ellos. Además, Raymon Brown ha puntualizado otros cuatro grupos en competencia: los adherentes a Juan el bautista quienes aun no han creído en Jesús, y tres grupos que afirman creer en Jesús –cripto cristianos, cristianos de la casa de Israel, y cristianos de las Iglesias apostólicas. Este último grupo comprime quizá a las “ovejas que no pertenecen a este redil” (Jn 10.16) con quienes el grupo de Juan tiene alguna relación a través del Pastor. El antilenguaje de Juan es una forma de resistencia a este rango de grupos competidores... (Malina, Bruce y Rohrbaugh, Richard, 1998 pág. 10)

Entonces un antilenguaje funciona como proceso de interacción e interligazón afectiva a través de valores que distinguen a la antisociedad y la sitúan aparte de la sociedad en general en donde habitan. Un antilenguaje sirve para mantener la solidaridad interna del grupo (amor) que está bajo presión. “En consecuencia, para mantener solidaridad con sus compañeros de la antisociedad y no caigan dentro de los márgenes de los grupos que abandonaron o de los cuales fueron expulsados, alguna clase de ideología junto con el anclaje

emocional en la nueva colectividad es necesaria.” (Malina, 1994 pág. 176).

De este modo el proceso de constitución de la antisociedad y su antilenguaje requiere de un proceso de resocialización para que dentro del grupo se establezcan fuertes lazos afectivos. La mejor forma de relacionarse en un antilenguaje es la conversación y sus modos implícitos de reciprocidad (Malina, 1994 pág. 176). En el CE esto es evidente en 3.1-4.42; 5.10ss; 6.22ss, 9.13-10.42; 11.1-44; 11.45-12.36a; 13-17.

Además de la resocialización, el antilenguaje crea nuevos y únicos significados para palabras de uso común, por ejemplo “yo y el Padre somos uno” (Jn 10.30). Cualquiera en el contexto del CE podía entender las palabras mas no comprender el significado que de ellas se deriva. También la metaforización del significado de palabras o expresiones, de ahí la complejidad que se produce al tratar de explicar el sentido de las afirmaciones: yo soy... pan, luz, una puerta, vida, camino, vid, en el evangelio. Estas afirmaciones llevan el sentido a niveles de riqueza que no son propios del uso cotidiano. Malina concluye diciendo:

Juan escribe para personas viviendo realmente en una sociedad alternativa embebida en una sociedad mayor, esa de “este mundo” y de “los de Judea”. Mientras presumimos que la situación social de Juan no determina su genio personal o la exacta forma que su trabajo ha tomado, podemos estar razonablemente ciertos que su situación social si determina los límites entre los cuales él fue capaz de seleccionar temas que tendrían sentido para su audiencia tanto como la forma general de los patrones de percepción disponibles a los miembros de su grupo. Las percepciones del autor de Juan y de la asociación a la cual pertenecía fueron comprendidas y articuladas en el lenguaje, y el lenguaje de Juan es un antilenguaje. (Malina, 1994 pág. 178)

Si sigo el camino de Halliday, entonces, tendré que concentrarme en la cualidad de tensión entre lenguaje y antilenguaje. No se trata de una oposición o exclusión sino de tensión. Los de “afuera” de la antisociedad pueden más o menos comprender las conversaciones que en el CE se presentan, pero perderán el ritmo de estas, no podrán participar en ellas porque estas tienen una “gramática” vital diferente.

En el caso del grupo del CE estos no presentan creencias y actitudes que les llevaron a ser expulsados de otros grupos, en cambio, el CE refleja una realidad alterna frente a “este mundo” y “los de Judea” lo cual les marcó como un grupo anómalo ante sus oponentes. No se trató de un grupo ilegal pero sí, de algún modo, estos no estaban bajo la Ley (Malina, 1994 pág. 175).

Lo anómalo se traduce en perplejidad, incompreensión, crisis de las conversaciones “el resultado es que la conversación en un antilenguaje despliega de manera más marcada las relaciones sistemáticas entre el texto y el sistema lingüístico. Cuando se consideran desde el punto de vista del lenguaje establecido, los modos de expresión de un antilenguaje parecen deformados, difusos, metafóricos; y lo están, desde ese ángulo. Pero, considerados en sus propios términos, parecen directos, como fuertes manifestaciones del sistema lingüístico al servicio de la construcción de la realidad. La que está deformada es la realidad, puesto que la vemos como una transformación metafórica de la realidad “verdadera”; más la función del texto con respecto a esa realidad es de refuerzo, tanto más directa cuanto que se trata de una realidad que necesita mayor refuerzo. (Halliday, 1986 pág. 234)

Halliday apunta que la literatura es tanto lenguaje como antilenguaje, ambos a la vez, también la poesía: “una obra literaria es la contribución de su autor a la conversación

generadora de realidad de la sociedad –independientemente de que ofrezca una realidad alternativa o que refuerce el modelo recibido- y su lenguaje refleja la posición que ella ocupa en el sistema sociosemántico.” (Halliday, 1986 pág. 236)

Peter Phillips en su libro *The Prologue of the Fourth Gospel. A sequential Reading* hace una crítica a la posición de Bruce Malina por el uso que este hace del concepto antilenguaje: “La función de antilenguaje es también definida como resocialización, la oportunidad para esos excluidos de la corriente principal de la sociedad para recrear alguna semblanza de las normas de esa sociedad. Esto es una comprensión diferente a la que encontré en Malina y Petersen. En Halliday, los miembros de una antisociedad alternan entre antilenguaje y el lenguaje de la corriente principal a voluntad. Ciertamente, el antilenguaje parece actuar como un “registro” en lugar de un sistema lingüístico distinto... Usar el antilenguaje te marca como un miembro de una comunidad específica y ofrece la posibilidad de codificar comunicación que no es comprendida por esos que están afuera de la comunidad. La transferencia de esta rejilla societal hacia la comunidad juanina crea una antisociedad que es cerrada y un proceso de lectura para el evangelio que causará confusión, como Meeks ha sugerido. (Phillips, 2006 pág. 62)

Phillips dice que el antilenguaje juanino es diferente a los ejemplos usados por Halliday, esto en particular con referencia no a la relexicalización o a la sobrelexicalización sino a la resemantización, de modo que el CE no crea nuevas palabras o nueva fonética, sino que ubica el lexema en contextos que alteran o reenfozan su dominio semántico (Phillips, 2006 págs. 63-64). Entonces la cuestión al considerar el CE como antilenguaje gira en torno a su perspectiva ideológica de donde proviene la resemantización en lugar de una relexicalización.

Lo que Phillips señala como diferencia entre Halliday y Malina, así como entre ellos y él tiene que ver con el concepto de metáfora que utilizan de un mejor modo (a mi entender) Halliday y Malina que Phillips. En primer lugar, Phillips no considera la importancia que ambos autores dan a la conversación que es un elemento constitutivo del CE (Malina, 1994 pág. 178):

Sus puntos metafóricos se hacen en la conversación, manteniendo así la calidad resocializadora de la labor en los lectores/escuchas a quienes se dirige Jesús en estas conversaciones mientras la conversación se convierte en monólogo. En el proceso de resocialización la conversación depende fuertemente del destacamiento y el realce de los significados interpersonales, y las grandes conversaciones juaninas ciertamente lo hacen. Finalmente, el poder de la conversación para generar realidad depende de que sea casual. En Juan, nuevamente, las muchas y frecuentes conversaciones de Jesús a menudo señalan encuentros casuales con individuos con quienes el miembro del grupo puede sentir empatía y por lo tanto asumir un papel de compañero de conversación mientras Jesús se mueve hacia el monólogo en la segunda parte de estas conversaciones. (Malina, 1994 pág. 178).

Para Halliday, en su estructura, la antisociedad es una metáfora de la sociedad del mismo modo que el antilenguaje lo es del lenguaje (Halliday, 1986 pág. 227). Phillips omite esta cuestión de fondo en su comprensión del antilenguaje y más bien regresa al concepto de “doble significado” de eso se trataría el “cambio semántico” (Phillips, 2006 pág. 67).

El caso es que no se trata de enseñar un nuevo vocabulario, sino de mostrar una experiencia convivida que constituye un mundo y este necesita una “gramática” diferente, de allí

que el relato del CE tenga dos características que le hacen muy pesado:

- a. las narraciones están constituidas en entretejidos de conversaciones, como por ejemplo el capítulo 3: 3.1-12 narración/conversación entre Jesús y Nicodemo y 3.13-21: discurso de Jesús;
- b. la metaforización si bien se da concretamente en algunos temas o enunciados: yo soy la puerta, el pan, etc., lo central, como mostraré más adelante, se ofrece como una acumulación de palabras (sustantivos y verbos, especialmente los primeros). Dicho de otro modo, no hay un “doble significado” o un nuevo vocabulario, sino, un vocabulario muy básico que es recursivamente enriquecido por simpatía de términos, por aglutinamiento de palabras con palabras, de modo que, aquellas que son conocidas, resultan, en la redundancia y la simpatía, oscuras, entonces, se transforman metáforas y en ellas en un umbral.

Así que no hay un cambio semántico en sentido estricto, sino un cambio del modo del conversar que resulta denso y recursivo sustentado en un vocabulario “pobre”.

Cuando uno pregunta al Prólogo del CE quién o qué es el Logos, la respuesta puede concretizarse en Jesucristo, pero no sin antes incluir “luz” y “vida”. Las cuatro palabras se “explican” entre sí. Cada una toma el lugar de la otra sin eliminarla, si no, acumulando significación. De donde se puede afirmar que no existe una respuesta, si no, mediante otras palabras que se acumulan junto a las ya dichas. La formalización no se podría realizar a través de una definición conceptual teológica, al contrario, mediante la experiencia de sumergirse en

el entramado todo del poema. Sería mejor crear otro poema. Una metáfora para que siga viva se expresa en la capacidad de continuar siendo metáfora. Dicho de otro modo, la metáfora se expresa en un escenario en donde se pueden apreciar las riquezas de su mundo textual que es la conversación que le da vida.

Los héroes y heroínas en la antisociedad del CE

La constitución de la comunidad juanina se puede identificar por quienes son considerados, en el CE, héroes o heroínas. Al identificar a aquellos personajes que son susceptibles a ser emulados se puede establecer los contornos del grupo del CE. ¿Quiénes son los héroes y heroínas en el CE? De manera sucinta quisiera responder a esta pregunta reflexionando sobre Jn 3 y 4.

En el Prólogo, en 1.12, se indica cuál es el lazo que une a las personas de la comunidad juanina: “Mas a todos los que lo recibieron, a quienes creen en su nombre, les dio potestad de ser hechos hijos de Dios.”. Es la autoridad que han recibido, dada su apertura a recibir al Logos. Esto trasciende con mucho la voluntad de la carne o la voluntad de un varón. Así que, la comunidad se entrelaza a partir de Dios, Este les da su nueva posición dentro de la sociedad mayor y en oposición a esta.

Al no ser la voluntad de la carne o de un varón el punto de referencia de su nuevo linaje y, por ende, del honor adscrito, entonces, la comunidad recibe de Dios su identidad. Como familia ficticia recién conformada, los contornos de su

identidad no son fácilmente accesibles a cualquiera. Esta familia reniega de su linaje patriarcal y asume su nuevo linaje al formar parte de la luz y de la vida. En esta nueva familia, todo está por hacerse, no hay definidas tradiciones claras desde donde iniciar la construcción de su nuevo pedigrí.

El CE se esfuerza en bosquejar ese pedigrí y lo hace en parte a través de oposiciones de personajes como por ejemplo: Nicodemo (Jn 3) y la Samaritana (Jn 4) o el paralítico (Jn 5) y el ciego de nacimiento (Jn 9). Basta una leída moderadamente atenta de los pasajes para observar este contraste. Nicodemo viene de Noche a Jesús/Jesús a medio día recibe a la mujer samaritana en el pozo de Jacob, hombre fariseo y líder de los de Judea/mujer samaritana en deshonra, en ambos aparece el tema del agua y el tema del espíritu, ambos entablan una conversación con Jesús.

El episodio de Nicodemo inicia con una presentación que, breve, dice lo necesario para ubicar su estatus: fariseo, líder de los de Judea. En 3.2 Nicodemo habla a Jesús dándole un estatus de relevancia: Maestro, y las razones que tiene para hacerlo: “Rabí, sabemos que has venido de Dios como maestro, porque nadie puede hacer estas señales que tú haces, si no está Dios con él.” (Juan 3:2). Luego, en el devenir de la conversación, en donde no parece que ambos logren un avance en la gestación de un **LAC**: “Jesús le respondió: -- Tú, que eres el maestro de Israel, ¿no sabes esto? De cierto, de cierto te digo que de lo que sabemos, hablamos, y de lo que hemos visto, testificamos; pero no recibís nuestro testimonio. Si os he dicho cosas terrenales y no creéis, ¿cómo creeréis si os digo las celestiales?” (Juan 3.10-12) La relación entre las palabras de Nicodemo “Rabí, sabemos...” y las de Jesús “Tú, que eres el maestro de Israel, ¿no sabes esto?”, muestran dos dimensiones experienciales distintas que luego Jesús señalará como

pertenecientes a dos orígenes distintos que no logran comunicarse entre sí: el que viene de arriba y el que viene de abajo.

Nicodemo tiene el pedigrí, de acuerdo con la sociedad que **enactúa**, para constituirse en un héroe de la narración, pero resulta deshonorado. Este no sabe de lo que Jesús habla, no entiende el conversar que viene de arriba, ni siquiera entiende el conversar que viene de abajo, según la perspectiva de Jesús. En un sentido, Nicodemo es un antihéroe para el CE aun y cuando este tratará de defender a Jesús en Jn 7.50-52: “⁵⁰ Les dijo Nicodemo, el que vino a él de noche, el cual era uno de ellos: ⁵¹ -- ¿Juzga acaso nuestra Ley a un hombre si primero no lo oye y sabe lo que ha hecho? ⁵² Respondieron y le dijeron: -- ¿Eres tú también galileo? Escudriña y ve que de Galilea nunca se ha levantado un profeta.”

“Ellos” y “Nosotros” conforman las tensiones étnicas del evangelio, en este caso los de Judea frente a lo que estos consideran un “galileo”. No obstante, el esfuerzo de Nicodemo queda marcado en el CE por la frase “el que vino a Jesús de noche” (también Jn 19.39) y esto lo hace una persona no alineada en el grupo de Jesús. Para este tipo de persona el CE tiene una dura crítica: “⁴² A pesar de eso, muchos, incluso de los gobernantes, creyeron en él, pero no lo confesaban por temor a los fariseos, para no ser expulsados de la sinagoga, ⁴³ porque amaban más la gloria de los hombres que la gloria de Dios.” (Jn 12.42-43).

En el siguiente capítulo (Juan 4), se narra la conversación entre Jesús y la mujer samaritana, justo a medio día, en el momento de mayor luz (en contraposición a la noche en que se mueve Nicodemo), luego de un diálogo que se torna juego, la mujer pasa del tema del agua (tema del juego) a la dimensión espiritual: ¿dónde debemos adorar? La cuestión lleva implícita un problema étnico: Jerusalén-ustedes-los de Judea/nuestros-padres-este-monte. En primera instancia la respuesta

de Jesús aflora como contradicción étnico-religiosa: ustedes adoran lo que no saben, la salvación viene de los de Judea.

Sin embargo, luego, Jesús abre una posibilidad que permitirá que ambos (la mujer y Jesús) puedan compartir un **LAC** común: “Pero la hora viene, y ahora es, cuando los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad, porque también el Padre tales adoradores busca que lo adoren.” (Juan 4.23) La mujer profundiza el nivel de la conversación: “Le dijo la mujer: -- Sé que ha de venir el Mesías, llamado el Cristo; cuando él venga nos declarará todas las cosas. Jesús le dijo: -- Yo soy, el que habla contigo.” (Jn 4.25-26).

La mujer participa del **LAC** propuesto por Jesús y comprende, es decir, comienza a aprender cómo ser parte de la antisociedad de la comunidad juanina. El conocimiento común en el conversar resulta en la clave para que la mujer se torne en foco de iluminación para su comunidad: “Muchos de los samaritanos de aquella ciudad creyeron en él por la palabra de la mujer, que daba testimonio diciendo: “Me dijo todo lo que he hecho”.” (Juan 4.39) El creer se transforma en convivir con la comunidad de samaritanos (Jesús se queda allí dos días según Jn 4.40), esta, a coro dice a la mujer: “Ya no creemos solamente por lo que has dicho, pues nosotros mismos hemos oído y sabemos que verdaderamente este es el Salvador del mundo, el Cristo.” (Juan 4.42)

En palabras de Jerome Neyrey, la Samaritana **enactúa** el conjunto de estereotipos sociales vinculados con la falta de vergüenza y el deshonor, así como al pecado y la impureza. Ella rompe, por sí misma, y en su conversación con Jesús, casi todas las normas básicas del buen actuar:

¿De qué podría ser representativa la mujer samaritana? Observando 4.6-26 argumentamos que el narrador ha concentrado en esta sola figura muchas de las características de las

personas marginales con quienes Jesús regularmente trata en los evangelios sinópticos. Ella es una amalgama de desviaciones culturales. En términos de los estereotipos, ella es una no-judía, quien es ritualmente impura; ella es una “pecadora”; reconocida públicamente como una persona sin vergüenza, incluso alguien con quien Jesús ha tenido comensalidad. Como una mujer sin vergüenza, ella encorporaliza muchas de las responsabilidades que la marginalizarían en su sociedad. A lo menos, ella representa el axioma del evangelio “lo menor es lo más grande” o “lo último es lo primero”. En última instancia ella representa inclusividad en el grupo cristiano de una manera más radical. El estereotipo de las expectativas de género sirve para retratarla precisamente como la quinta esencia de lo desviado, la última y la más pequeña persona de quien se pudiera esperar que encontrara el favor de Dios (ver 1 Cor 15:8-9). La transformación de su estatus en 4.6-26 es básicamente el de una persona que se mueve del “no tener el conocimiento” al “tener el conocimiento” y desde ser una extraña a ser una miembro. (Neyrey, 1994)

En el episodio de Nicodemo los saberes se tornan distancia, cada uno habla desde su saber, y entre ellos no se entrelaza la conversación ni la convivencia. Nicodemo no aprende, no puede, su lenguajear no es capaz de interactuar con el lenguajear de Jesús. En el episodio de la mujer samaritana, sucede lo contrario: de la situación concreta (hora, calor, sed, pozo) se transita al juego (tú me pedirías de esa agua/dame de ella para que no tenga que volver al pozo), luego interrogante (¿Dónde debemos adorar?) para luego transformarse en interacción a través de un conocimiento profundo de cada uno de los que hablan (“me ha dicho todo lo que he hecho”). El hablar entre ellos se torna conversación y se constituyen nuevas interacciones (Jesús convive con ellos dos días).

En el capítulo 4, quienes no entienden lo que sucede son los discípulos: se asombran de que hable con una mujer, no entienden el juego en torno al tema de la comida, pero no preguntan (Juan 4.27-38). Su experiencia en el lenguaje no les permite profundizar la relación con Jesús. Estos desaparecen en el verso 39.

El problema como lo valora Richard L. Rohrbaugh es que Nicodemo no sabe hablar en “juanino” y Jesús como vocero de la antisociedad no trata de enseñarle “juanino” a Nicodemo, sino que sigue hablando, haciendo una distancia cada vez mayor entre ambos. Mientras la mujer samaritana participa del proceso de aprendizaje de constituirse en una persona miembro de la antisociedad y aprende a hablar en “juanino”.

El episodio de Nicodemo no tiene que ver ni con revelaciones ni con ironías, sino con la distanciamiento propia de quien está afuera de la antisociedad con alguien que está adentro, Jesús estimula esa distancia. Para que hubiese revelación o ironía tanto Nicodemo como Jesús estarían hablando el mismo “idioma” y eso no sucede en Jn 3. (Rohrbaugh, 2007 pág. 180ss)

Mujeres y enfermos sanados son los que comparten el lenguaje de Jesús. Los demás parecen no entender las cosas que Jesús habla. Estas marcas narrativas constituyen prueba de la hipótesis de Malina. La comunidad joánica es una comunidad de personas excluidas (despersonalizadas) como el mismo autor del CE lo es: “Otros decían: “Este es el Cristo”. Pero algunos decían: “¿De Galilea ha de venir el Cristo?” (7.41); “Respondieron y le dijeron: -- ¿Eres tú también galileo? Escudriña y ve que de Galilea nunca se ha levantado un profeta.” (7.52). Quizá la peor crítica a la legitimidad de Jesús está entre las líneas del capítulo 8:

Respondieron y le dijeron: -- **Nuestro padre es Abraham.** Jesús les dijo: -- **Si fuerais hijos de Abraham, las obras de Abraham haríais.** Pero ahora intentáis matarme a mí, que os he hablado la verdad, la cual he oído de Dios. No hizo esto Abraham. **Vosotros hacéis las obras de vuestro padre.** Entonces le dijeron: -- ¡Nosotros **no hemos nacido de fornicación!** ¡**Un padre tenemos: Dios!** Jesús entonces les dijo: -- **Si vuestro padre fuera Dios, entonces me amaríais,** porque yo de Dios he salido y he venido, pues no he venido de mí mismo, sino que él me envió. ¿Por qué no entendéis mi lenguaje? Porque no podéis escuchar mi palabra. **Vosotros sois de vuestro padre el diablo,** y los deseos de vuestro padre queréis hacer. Él ha sido homicida desde el principio y no ha permanecido en la verdad, porque no hay verdad en él. Cuando habla mentira, de suyo habla, pues es mentiroso y padre de mentira. Pero a mí, que digo la verdad, no me creéis. ¿Quién de vosotros puede acusarme de pecado? Y si digo la verdad, ¿por qué vosotros no me creéis? El que es de Dios, las palabras de Dios oye; por esto no las oís vosotros, porque no sois de Dios. Respondieron entonces los judíos, y le dijeron: -- ¿No decimos bien nosotros, que tú eres samaritano y que tienes demonio? (Juan 8.39-48)

La pregunta clave es: “¿Por qué no entendéis mi lenguaje? Porque no podéis escuchar mi palabra.” (8.43). Diversos grupos presentados en el CE no pueden escuchar la palabra de Jesús porque viven en mundos distintos, que, si bien se entrelazan en un idioma común, tienen perspectivas diversas u opuestas de la realidad, cada uno **enactúa** su propio mundo sin lograr entrelazarse con el mundo del otro (“otredad significativa”). Para los de Judea, Jesús es un galileo, un samaritano, un endemoniado, un hijo de fornicación, aún en la intimidad los discípulos no entienden lo que Jesús habla: “Entonces algunos de sus discípulos se decían entre sí: -- ¿Qué es esto que

nos dice: “Todavía un poco y no me veréis, y de nuevo un poco y me veréis”; y “porque yo voy al Padre?” (Juan 16:17) Es significativo que en este verso los discípulos, en la intimidad, no preguntan directamente a Jesús sino que se preguntan entre ellos.

En la cita del capítulo 8 se expone, con toda crudeza, que cada grupo tiene un Padre distinto y que considera al otro como hijo del demonio. El idioma es el mismo, los orígenes diferentes, las prácticas contrastantes. Las palabras que se dicen apuntan a la metaforización de la propia comunidad, esta se ve a sí misma en la samaritana, en el ciego de nacimiento y, sobre todo, en Jesús mismo.

El CE es conversación (logos/palabra) y esa conversación no es lineal o semánticamente eficiente, sino lo contrario. La palabra en el CE es metafórica creando puntos de contacto entre diversas realidades: logos/palabra es vida, luz, pan, puerta, Jesucristo. Lo que crea el carácter metafórico del discurso juanino es la forma como interactúan el mundo de arriba y el mundo de abajo en una persona de carne y sangre que es experimentada por los distintos personajes del texto como inapropiada: galileo, samaritano, endemoniado, producto de la prostitución.

La comunidad del CE está en silencio en el evangelio, emerge en los héroes y heroínas de la narración. Es por eso por lo que se puede decir que el CE es un umbral porque queda en el medio entre el autor y el auditorio, la narración está constituida por los conflictos cotidianos, la incompreensión y las represalias que se viven en el día a día. En la narrativa y en los discursos, uno se ubica en el umbral entre el punto de vista del autor-auditorio y los conflictos entre sociedad y antisociedad. En tanto umbral se traslapa textualidad y comunidad, y, siglos después, se traslapa uno también como lector que re-vivencia la trama.

La fuerza del CE se ha perdido hoy merced a la doctrina cristiana y a la especulación teológica. Para participar de su riqueza es necesario volver atrás y escuchar con otros oídos lo que allí se dice. Uno, entonces, podría participar de la experiencia de umbral que acabo de mencionar. En este umbral todo es una “catástrofe perceptiva”.

¿Cómo un grupo pudo crear, participar en esa creación literaria y articular textualmente semejante catástrofe de percepción? (Eco, 1992 pág. 169). Esto es lo que me parece que, con toda coherencia y seriedad, responde Malina: se trata de una antisociedad constituida por no-personas (mujeres, samaritana/os, ciegos de nacimiento, personas muertas que reviven). Su lenguaje metaforizado expresa la vivencia de personas cuya existencia en el lenguaje, que es ilegítima, ha mutado dentro de la sociedad que les ha excluido, reprimido, expulsado, o marginalizado, para legitimarse al interior de relaciones nuevas que les constituyen en comunidad, una familia ficticia creada por Dios, su Padre. Es un lenguaje de resistencia que se mueve dentro del idioma que comparte con la sociedad en general.

Dirá Eco, “Una vez interpretada, la metáfora nos pre-dispone a ver el mundo de manera distinta, pero para interpretarla hace falta preguntarse no por qué sino cómo nos muestra el mundo de esa forma nueva” (Eco, 1992 pág. 169). La interpretación sería la forma cómo uno se vincula al tejido de conversares que el texto ofrece. No se trata de decir “¡Ah! Esto es lo que significa”. Sino la experiencia de abrirse al juego de posibilidades que se suscitan en cada enunciado. Si existe una transgresión del orden del lenguaje propio de un sistema social entonces, lo que toca es participar de esas nuevas posibilidades aportando nuevos elementos que gatillen alternativas de significación. La Samaritana juega con Jesús en torno a la conversación sobre el agua. Nicodemo no sabe cómo jugar

con las proposiciones de Jesús sobre el agua y el espíritu en torno al nuevo nacimiento.

Esta implicación de las metáforas, la de ver el mundo de manera distinta, orienta el trabajo hermenéutico al leer el CE ¿Cómo este construye un mundo nuevo desde los mundos posibles de la sociedad en donde está entretejido tanto el autor como la comunidad a la que se dirige? Entonces, la pregunta clave sería **¿cómo hemos tornado ese mundo nuevo, desencadenante de catástrofes perceptivas, en un mundo domesticado por los mundos posibles de nuestra enciclopedia, especialmente por la interpretación del logos juánico como semejante al logos griego** (Benedicto XVI en su discurso en Ratisbona)?

Lo que hace al CE una obra de arte es la calidad de la construcción de una trama en cuya dinámica, excesivamente recursiva, se construye una situación humana cuyo núcleo fundamental de traslazo de conversaciones es la imagen del Espíritu/viento: “El viento sopla de donde quiere, y oyes su sonido, pero no sabes de dónde viene ni a dónde va. Así es todo aquel que nace del Espíritu.” (Juan 3.8) (Este tema lo retomaré más adelante). El CE habla desde las entrañas de una comunidad ilegítimada, es expresión de una espiritualidad, no tiene que ver con un sistema religioso ya estructurado. Es una afirmación de la legitimidad de la existencia social de un grupo marginalizado.

En el caso del Prólogo del CE se da en cada palabra o frase una gran acumulación de relaciones que funcionan en dos vías: una la lógica, la palabra que se transforma en luz, vida, y otra inversa en donde el hacerse carne en una persona concreta, Jesús, hace que lo dicho se devuelva necesariamente en dirección opuesta. De ahí la transgresión del orden del lenguaje o el paso de la familiaridad de la enciclopedia al shock perceptivo.

Esta dimensión que he señalado, de crear recursividad a través de espirales de relaciones, con palabras que van tomando nuevas formas con cada nueva mención, sin lograr una solución descriptiva (presencia), sino que se abren en un complejo proceso de enriquecimiento en la conversación, constituyen la poiesis que cada uno, al escuchar, tendrá que realizar en el juego, un movimiento que va desde el principio hasta el final y viceversa.

En el juego se experimenta la **mimesis**, la **enacción** de diversos mundos. En unos habrá unas reglas en otros, otras reglas. ¿Cómo pues las aprendo? En el acto mismo de jugar, en el interactuar cara-a-cara con el **Otro** como legítimo.

Desde el punto de vista del mito y la tragedia, Jesús es el héroe que, fracasado, logra superar el fracaso y es vindicado (Culpepper, 1983 pág. 183). La trama, dice Culpepper, del evangelio como un todo se reproduce en cada escena (Culpepper, 1983 pág. 89). Lo que hay que agregar es que al leer (oír) se da un efecto de **mimesis** tanto en la persona que lee como en quienes escuchan. La palabra se encarna en cada narración y teje en la trama a quienes participan del evento de elocución. Esto, en tanto, las personas participantes entren al juego de los espacios diversos en donde cada enunciado transmuta en mayor complejidad. El punto común es la **empatía**, el participar de ella o el rechazarla. **Empatía** con los personajes: mujeres, ciegos de nacimiento, muertos de tres días que hieden y luego reviven.

Del mismo modo, en el realismo mágico y en lo real maravilloso, sea el relato o sea la realidad, deambulan sin lograr una síntesis que sea susceptible al lenguaje descriptivo sino más bien, al metafórico. El lenguaje es lo determinante en ambos casos como *mythos* y como metáfora, como poiesis y mimesis. Se puede participar en la riqueza de esta forma de lenguaje en tanto no lleguemos a una conclusión, sino a

una **re-creación**, a la elaboración de una nueva poesía que es la **re-presentación** de la experiencia del estar viviendo desde una dimensión alterna más rica por la experiencia vivida. La cuestión, desde la exégesis, no es que el texto lo lea a uno, sino que uno se haga texto, y uno, aquí, en **Nuestra América**, es un pueblo, constituido por muchos pueblos, tribus, modos de ser, el texto de la vida en América Latina es un entrelazado de textos vivos.

Sin embargo, esta solución hermenéutica sería totalmente cuestionable desde el punto de vista del lenguaje descriptivo propio de la exegesis formalizadora. En ese contexto, la exégesis, pide claridad, explicación, historicidad, moraleja, lo que se dice debe ser útil y utilizable. Para quien asume la cualidad metafórica del lenguaje, la vía de comunicación intercultural es el juego de la imitación (mimesis), la recreación del *mythos* sin más sentido que la corporalización de la palabra por el puro placer de revivenciarla. Cuando este juego se reduce a operaciones hermenéuticas descriptivas, cesa el placer, cesa el juego, y cesa la cualidad metafórica del lenguaje. De nuevo quedamos adormecidos y nuestra imaginación, así como la creatividad, se hacen ley y soledad, abandono de la expresión viva que dice la experiencia viva.

Si en el caso del Cuarto Evangelio, el héroe es vindicado, en Nuestra América, tal vindicación histórica es aún una búsqueda. No obstante, compartir la muerte, supone también abrirse a la vida y tragarla a cántaros. Este ha sido el camino de nuestro arte. Una búsqueda del conocimiento de lo que somos porque lo que somos no es una abstracción sino una reverberación de lo imposible: **Nuestra América**. Como decía Arnoldo Mora: allá, la palabra se hace corporalidad, aquí, la corporeidad se hace palabra. **¿Habrá algún punto de encuentro más allá de la textualidad en la incesante búsqueda del conocimiento profundo de lo que somos, en la paradoja**

de la deslegitimación y la muerte abrazada febrilmente con un amor por la vida a toda prueba? Tal vez, como en *Cien años de soledad*, para que la vida continúe habrá que seguir leyéndola y, al leer, continuar escribiéndola para que esta no acabe jamás. Y, como Ti Noel, habrá que encontrar la humanidad en la confianza absoluta que lo humano se realiza al imponerse tareas en la matriz del **Reino de este mundo**.

Leer el CE como antilenguaje facilita la conversación con este. Estamos en un espacio de umbral en donde cada cosa enunciada tiene dos dimensiones, esas dimensiones son la familiaridad y la catástrofe perceptiva. Si uno considera que, para las sociedades del Mediterráneo del siglo primero, las relaciones de parentesco son fundamentales, entonces, se puede aseverar que la comunidad juanina es una sociedad que ha establecido unas fronteras a través de una manera propia de conversar, la que genera grandes problemas cuando esas conversaciones se traslapan con conversaciones de personas fuera del grupo. El Maestro es quien hace converger a la comunidad en las formas propias de constituir tales conversaciones, en sus nodos y en sus desarrollos, es en él en donde la comunidad se reconoce como hijos e hijas de Dios. Es lo conocido por toda la comunidad lo que le da consistencia e integración (Malina, 1994 pág. 171).

Logos y sabiduría: encuentro de mundos

El tema de la Sabiduría es retomado en el Prólogo, pero como antisociedad, el CE, ha transformado este tema. No se ajusta a la perspectiva ordenada del mundo que Sherwood

señalara párrafos atrás. Es más bien un tema que ha sido “retorcido”, barroquizado, y resulta otra cosa diferente a lo que pudiésemos saber sobre la temática sapiencial. Ahora, la Sabiduría, está entrelazada al destino de una persona: Jesús, quien es asesinado por los suyos.

El término Sabiduría no aparece en el CE ni existe alguna cita directa de cualquier texto sapiencial. Sin embargo, aparecen puntos de encuentro significativos: la presencia de la Sabiduría en la creación, la llegada de esta a los suyos, la personificación de la Sabiduría, el esquema de ascenso y descenso, el tema de la amistad, y su vinculación con la luz y la vida.

Mi punto de vista sobre los datos ha variado gracias a dos tendencias: **una** es la importancia que Sherwood da a lo barroco en la poesía profética y **otra** la cualidad barroca de la cultura Latinoamericana. El aporte de comprender el CE como antilenguaje ha fortalecido la significación de esas dos tendencias. El contraste que hace Sherwood sobre la tendencia profética y la sapiencial ha sido decisivo: **la primera desordena, la segunda ordena**. Eso me ha llevado a revisar los textos clave que sirven de base para vincular la Sabiduría al Prólogo. Pero también hay que incluir en esta discusión otras tendencias: el vínculo entre Sabiduría y Torah, el papel targúmico de la Memra y el pensamiento de Filón sobre Logos-Sofía.

En el Segundo Testamento, la Sabiduría, es un tema clave en Pablo, en Mateo y en Santiago (Mena, 2009) lo cual da cabida para revalorar su papel junto al influjo de las tradiciones sobre Moisés, David, Salomón y los profetas. Tema que no ha sido suficientemente trabajado en la exégesis de habla española en general ni en Latinoamérica en particular.

Al revisar los diversos comentarios (señalados páginas antes) los textos que parecen ser más significativos para dicho estudio son los siguientes: Sabiduría de Salomón 9, Ben Sirá 24 y Proverbios 8. Dentro del capítulo 9 de Sabiduría de

Salomón en los versos 1-2 se vincula directamente Sofía con Logos. Por ese pasaje deseo empezar.

Sabiduría de Salomón 9.1-2

- Línea 1 Dios de los Padres, Señor de la misericordia,
Línea 2 que hiciste el universo con tu palabra,
Línea 3 y con tu Sabiduría formaste al hombre
Línea 4 para que dominase sobre los seres por ti creados,

Este texto es clave ya que aparece con toda claridad el paralelismo entre “Palabra” (logos) y “Sabiduría” (sofía). El orden de la línea 2 y la 3 de acuerdo con la disposición presentada en la traducción es significativo. En el griego aparece el orden gramatical del siguiente modo:

Línea 2: participio griego (el que hiciste) + complemento directo (el universo, lit. todas las cosas) + complemento instrumental (con tu palabra –logos-)

Línea 3: complemento instrumental (con tu sabiduría) + verbo (formaste) + complemento directo (al ser humano)

Así que ambos complementos instrumentales: con tu palabra (logos) y con tu sabiduría (sofía) se encuentran en relación tanto gramatical como de sentido (Vílchez, 1990 pág. 278): ambos son sinónimos. Este sería el punto clave de encuentro entre ambos mundos: el de la literatura sapiencial y el del Cuarto Evangelio. De aquí se desprende que el CE pudo utilizar logos como sinónimo de sofía, en tanto se pueda

mostrar que la relación literaria es más amplia entre ambos autores. No es suficiente el contenido de estos dos versos para definir la cuestión, faltaría el contexto.

Sabiduría de Salomón 9

La traducción que utilizo aquí la he tomado de la *Biblia de Jerusalén* y he subrayado los lugares en donde aparece vocabulario semejante al del Prólogo del CE o al del resto del evangelio, así como temáticas paralelas entre ambos:

- 1 “**Dios** de los Padres, Señor de la misericordia, que **hiciste** el universo con tu **palabra**,
- 2 y con tu Sabiduría formaste al hombre para que dominase sobre **los seres** por ti creados,
- 3 administrase **el mundo** con santidad y **justicia** y **juzgase** con rectitud de espíritu,
- 4 dame la Sabiduría, que se sienta junto a tu trono, y no me excluyas del número de tus hijos.
- 5 Que soy un **siervo** tuyo, hijo de tu sierva, un hombre débil y de vida efímera, poco apto para entender **la justicia** y **las leyes**.
- 6 Pues, aunque uno sea perfecto entre los hijos de los hombres, **si le falta la Sabiduría que de ti procede**, en nada será tenido.
- 7 Tú me elegiste como rey de tu pueblo, como juez de tus hijos y tus hijas;

- 8 tú me ordenaste **edificar un santuario** en tu **monte santo** y **un altar en la ciudad donde habitas, imitación de la Tienda santa que habías preparado desde el principio.**
- 9 **Contigo está la Sabiduría que conoce tus obras, que estaba presente cuando hacías el mundo, que sabe lo que es agradable a tus ojos, y lo que es conforme a tus mandamientos.**
- 10 **Envíala de los cielos santos, mándala de tu trono de gloria para que a mi lado participe en mis trabajos y sepa yo lo que te es agradable,**
- 11 pues ella todo lo sabe y entiende. Ella me guiará prudentemente en mis empresas y **me protegerá con su gloria.**
- 12 **Entonces mis obras serán aceptables, juzgaré** a tu pueblo con justicia y seré digno del trono de **mi padre.**
- 13 **¿Qué hombre, en efecto, podrá conocer la voluntad de Dios? ¿Quién se hace idea de lo que el Señor quiere?**
- 14 Los pensamientos de los mortales son tímidos e inseguras nuestras ideas,
- 15 pues un cuerpo corruptible agobia el alma y esta **tienda** de tierra abruma el espíritu lleno de preocupaciones.
- 16 Trabajosamente conjeturamos lo que hay sobre la tierra y con fatiga hallamos lo que está a nuestro alcance; ¿quién, entonces, ha rastreado lo que está en los cielos?
- 17 Y ¿quién habría conocido tu voluntad, **si tú no le hubieses dado la Sabiduría y no le hubieses enviado de lo alto tu espíritu santo?**

- 18 Sólo así se enderezaron los caminos de los moradores de la tierra, así aprendieron los hombres lo que a ti te agrada y **gracias a la Sabiduría se salvaron.**”

En Juan 1.14 se dice literalmente que “la palabra carne se hizo e **hizo su tienda** entre nosotros y contemplamos su gloria como el unigénito de junto a Dios lleno de gracia y verdad”. La raíz griega de la frase “hizo su tienda” aparece en Sab 9.8 y 15, y un equivalente de “contemplamos su gloria” se encuentra en “lo que es agradable a tus ojos”, este último en un sentido muy general.

Otro paralelismo importante con relación al CE es el verso 17 en donde las líneas 2 y 3 ponen en paralelo sabiduría y espíritu santo:

- 1 ¿Quién habría conocido tu voluntad
- 2 si tú no le hubieses dado **la sabiduría**
- 3 y no le **hubieses enviado** de lo alto **tu espíritu santo**?

El verbo griego traducido por “hubieses enviado” es un verbo juanino, texto que lo usa en 32 ocasiones las que representan un 32% de todas las menciones en la Biblia griega (Septuaginta y Segundo Testamento). Este verbo también aparece en Sab 9.10: “Envíala de los cielos santos, **mándala** de tu trono de gloria” con referencia a la sabiduría. Para acentuar esta relación presento una lista de los versos en donde aparece el verbo “enviar” en el CE, he seleccionado algunos, no todos, son especiales aquellos en que enviar está relacionado con el Espíritu Santo:

- 1:33 Yo no lo conocía; pero el que me **envió** a bautizar con agua me dijo: “Sobre quien veas descender el **Espíritu** y permanecer sobre él, ese es el que bautiza **con Espíritu Santo**”

- 5:24 “De cierto, de cierto os digo: El que oye **mi palabra y cree al que me envió** tiene vida eterna, y no vendrá a condenación, sino que ha pasado de muerte a vida.
- 5:30 “No puedo yo hacer nada por mí mismo; **según oigo, así juzgo, y mi juicio es justo**, porque no busco mi voluntad, sino la voluntad del Padre, que **me envió**.
- 5:37 **Y el Padre que me envió** ha dado testimonio de mí. Pero **nunca habéis oído su voz, ni habéis visto su apariencia,**
- 5:38 **ni tenéis su palabra** morando en vosotros, **porque no creéis a quien él envió**.
- 6:38 **He descendido del cielo**, no para hacer mi voluntad, **sino la voluntad del que me envió**.
- 6:44 Nadie puede venir a mí, **si el Padre, que me envió**, no lo atrae; y yo lo resucitaré en el día final.
- 7:18 El que habla por su propia cuenta, **su propia gloria busca**; pero **el que busca la gloria del que lo envió, este es verdadero y no hay en él injusticia**.
- 7:28 Jesús entonces, **enseñando en el Templo**, alzó la voz y dijo: -- **A mí me conocéis y sabéis de dónde soy**; no he venido de mí mismo, **pero el que me envió, a quien vosotros no conocéis**, es verdadero.
- 7:33 Y Jesús dijo: -- Todavía **estaré con vosotros algún tiempo, y luego iré al que me envió**.
- 8:16 **Y si yo juzgo, mi juicio es según la verdad**, porque no soy yo solo, **sino yo y el Padre que me envió**.

- 8:26 **Muchas cosas tengo que decir y juzgar de vosotros; pero el que me envió es verdadero, y yo, lo que he oído de él, esto hablo al mundo.**
- 8:29 porque **el que me envió**, conmigo está; no me ha dejado solo el Padre, **porque yo hago siempre lo que le agrada.**
- 9:4 **Me es necesario hacer las obras del que me envió**, mientras dura el día; la noche viene, cuando nadie puede trabajar.
- 12:45 **y el que me ve, ve al que me envió.**
- 12:49 **Yo no he hablado por mi propia cuenta; el Padre, que me envió, él me dio mandamiento de lo que he de decir y de lo que he de hablar.**
- 13:16 De cierto, de cierto os digo: **El siervo no es mayor que su señor, ni el enviado es mayor que el que lo envió.**
- 13:20 De cierto, de cierto os digo: El que reciba al que yo envíe, me recibe a mí; y **el que me recibe a mí, recibe al que me envió.**
- 14:24 **El que no me ama no guarda mis palabras; y la palabra que habéis oído no es mía, sino del Padre que me envió.**
- 14:26 Pero **el Consolador, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre**, él os enseñará todas las cosas y os hará recordar todo lo que yo os he dicho.
- 15:26 **“Pero cuando venga el Consolador, a quien yo os enviaré del Padre, el Espíritu de verdad, el cual procede del Padre, él dará testimonio acerca de mí.**

- 16:5 **Pero ahora voy al que me envió**, y ninguno de vosotros me pregunta: “¿A dónde vas?”.
- 16:7 Pero yo os digo la verdad: Os conviene que yo me vaya, porque si no me voy, **el Consolador no vendrá a vosotros; pero si me voy, os lo enviaré.**
- 20:21-22 Entonces Jesús les dijo otra vez: -- ¡Paz a vosotros! **Como me envió el Padre**, así también **yo os envío**. Y al decir esto, **sopló y les dijo: -- Recibid el Espíritu Santo.**

En los versos de Juan se puede apreciar el eco del capítulo 9 de Sabiduría de Salomón. El uso de la palabra “Padre”, así como de “Espíritu Santo”, muestra que el CE reflexiona en una dirección convergente con el libro de la Sabiduría. Un ejercicio que se podría hacer es cambiar en los versos respectivos la palabra “palabra” por “sabiduría”.

Además, la sabiduría pertenece al mundo de arriba y se le solicita a Dios enviarla al mundo de abajo, mundo que ella acompañó a hacer, su venida sería con el propósito de construir una tienda y habitar allí entre su pueblo. Gracias a la Sabiduría los seres humanos se salvarán. En ella los seres humanos aprenderían a hacer lo que es agradable a Dios. Todos estos elementos están presentes en el Prólogo y en el CE en general, pero no del mismo modo que en Sabiduría 9, sino que han sido alterados.

En el Prólogo, el Logos, no es la palabra dicha, sino es quien hace, en contraste su llegada no es bien recibida por quienes el Logos ha hecho, mientras en Sabiduría 9 se desea esa llegada, se solicita con ardor. No me parece que Sabiduría 9 presente la Sabiduría personificada, más bien este cumple, grosso modo, el papel del Espíritu en el CE, es un

apoyo al ser humano para que pueda realizar una vida buena, digna de Dios.

Según José Vílchez, los capítulos 8-9 de Sabiduría de Salomón están inspirados en la oración de Salomón de 1 Re 3.6-9 y 2 Cró 1.8-10, enriquecida por la tradición sapiencial y modelada al estilo del autor (Vílchez, 1990 pág. 276). También Vílchez subraya la equivalencia entre Sabiduría y santo espíritu en 9.17 (Vílchez, 1990 págs. 291-292). Así como la relevancia de la transformación del corazón mediante la acción del espíritu en la tradición profética y los Salmos citando: Jer 31.33-34, Ez 36.26-27 y Sal 51.12-13, también y especialmente Joel 3.1-2 y Dan 4.8, 9, 18, “Los sabios atribuyen a la sabiduría lo que los profetas han dicho del espíritu del Señor: luz y fuerza interior para conocer y poner en práctica la voluntad del Señor. Sabiduría es el máximo exponente, como lo estamos viendo y se confirmará en el v.18 y en la tercera parte del libro.” (Vílchez, 1990 pág. 292). El espíritu es un tema ausente del Prólogo del CE, pero que está vinculado a Juan el bautista en 1.32ss. De modo que quien viene a dar testimonio de la luz es el que afirma la presencia del espíritu en Jesús.

En Sab 9.9 se hace referencia a los mandamientos como aquello que agrada a Dios, de ahí que se pueda establecer una relación entre sabiduría y ley. Cosa que no ha de extrañar ya que la Ley es aquello que da estructura al mundo dentro de las tradiciones de la Casa de Israel. La Ley proviene de Dios y tiene el sentido de instrucción, más que de normativa, lo cual permite crear un campo semántico en donde instrucción, conocimiento, sabiduría y ley pueden cohabitar.

Estas afirmaciones empiezan a deslindar la perspectiva “retorcida” de la lectura que el CE hace de estas tradiciones. En el Prólogo la ley es un antecedente dado por Moisés pero, como se puede inferir de Jn 6.22ss, lo que Moisés da

no lleva a la vida, esto con referencia al maná. La ley queda fuera del escenario, es un tema que ya no formaría parte de la nueva interpretación que el CE le da al Logos en el Prólogo, al contrario, lo que se constituye como punto de referencia para la vida verdadera es el mismo Logos. Esta transposición (Logos sobre Sabiduría) es un ejemplo del trabajo de metaforización del CE y marca una de las características del antilenguaje.

Ben Sirá (Eclesiástico) 24

- 1 La sabiduría hace su propio elogio, en medio de su pueblo, se gloria.
- 2 En la asamblea del Altísimo abre su boca, delante de su poder se gloria.
- 3 “Yo salí de la boca del Altísimo, y cubrí como niebla la tierra.
- 4 **Yo levanté mi tienda** en las alturas, y mi trono era una columna de nube.
- 5 Sola recorrí la redondez del cielo, y por la hondura de los abismos paseé.
- 6 Las ondas del mar, la tierra entera, todo pueblo y nación era mi dominio.
- 7 Entre todas estas cosas buscaba reposo, una heredad en que instalarme.
- 8 Entonces me dio orden el creador del universo, **el que me creó dio reposo a mi tienda**, y me dijo: “**Pon tu tienda en Jacob, entra en la heredad de Israel.**”

- 9 Antes de los siglos, **desde el principio**, me creó, y por los siglos subsistiré.
- 10 En la **Tienda Santa**, en su presencia, he ejercido el ministerio, así en Sión me he afirmado,
- 11 en la ciudad amada me ha hecho él reposar, y en Jerusalén se halla mi poder.
- 12 He arraigado en un pueblo glorioso, en la porción del Señor, en su heredad.
- 13 Como cedro me he elevado en el Líbano, como ciprés en el monte del Hermón.
- 14 Como palmera me he elevado en Engadí, como plantel de rosas en Jericó, como gallardo olivo en la llanura, como plátano me he elevado.
- 15 Cual cinamomo y aspálato aromático he dado fragancia, cual mirra exquisita he dado buen olor, como gálbano y ónice y estacte, como nube de incienso en la **Tienda**.
- 16 Cual terebinto he alargado mis ramas, y mis ramas son ramas de gloria y de gracia.
- 17 Como la vid he hecho germinar la gracia, y mis flores son frutos de gloria y riqueza.
- 19 Venid a mí los que me deseáis, y hartaos de mis productos.
- 20 Que mi recuerdo es más dulce que la miel, mi heredad más dulce que panal de miel.
- 21 **Los que me comen quedan aún con hambre de mí, los que me beben sienten todavía sed.**
- 22 Quien me obedece a mí, no queda avergonzado, los que en mí se ejercitan, no llegan a pecar.”

- 23 **Todo esto es el libro de la alianza del Dios Altísimo, la Ley que nos prescribió Moisés como herencia para las asambleas de Jacob;**
- 25 la que inunda de sabiduría como el Pisón, como el Tigris en días de frutos nuevos;
- 26 la que desborda inteligencia como el Eufrates, como el Jordán en días de cosecha;
- 27 **la que rebosa doctrina (luz)** como el Nilo, como el Guijón en días de vendimia.
- 28 El primero no ha acabado aún de conocerla, como tampoco el último la ha descubierto aún.
- 29 Porque es más vasto que el mar su pensamiento, y su consejo más que el gran abismo.
- 30 Y yo, como canal derivado de un río, como caz que al paraíso sale,
- 31 y dije: “Voy a regar mi huerto, a empapar mi tablar.”Y he aquí que mi canal se ha convertido en río, y mi río se ha hecho un mar.
- 32 Aún haré lucir como la aurora la instrucción, lo más lejos posible la daré a conocer.
- 33 Aún derramaré la enseñanza como profecía, la dejaré por generaciones de siglos.
- 34 Ved que no sólo para mí me he fatigado, sino para todos aquellos que la buscan.

En este caso, se puede observar el tema de **poner tienda** como un tema que cruza todo el capítulo (ver las palabras en negrita). Los versos 1-6 hablan de la existencia de la sabiduría en los momentos previos a la creación y durante esta. Luego, viene

la orden del creador para que esta ponga tienda en la heredad de Israel-Jacob (v.8). En el verso 9 la frase “desde el principio” tiene un eco en 1Juan 1.1 “lo que era desde el principio” que a su vez recoge la primera frase el Prólogo juanino: “en el principio”.

En Ben Sirá la sabiduría es creada y subsistirá por siempre. Otro elemento que se recoge en Ben Sirá y en el Prólogo es el verso 23: “Todo esto es el libro de la alianza del Dios Altísimo, la Ley que nos prescribió Moisés como herencia para las asambleas de Jacob”, mientras que en el CE se dice: “Porque de su llenura nosotros todos recibimos gracia sobre gracia. Porque la ley por Moisés fue dada, la gracia y la verdad por medio de Jesús el Cristo. A Dios nadie ha visto jamás, el unigénito de Dios el que está en el regazo del padre, aquel lo narró/contó” (v. 17-18).

El CE hace una lectura opuesta a Ben Sirá. Para este último el punto central es el arribo de la ley de Moisés, mientras que, para el CE, la ley es un punto que, aunque vigente, se transforma en gracia y verdad a través de Jesucristo. Es necesario subrayar esta identificación entre Sabiduría y Ley:

Las claras implicaciones de Sirá 24 es que la real sabiduría se encuentra en Jerusalén, y no en cualquier parte, y esta sabiduría es encontrada en “el libro del pacto/alianza”, la ley de Moisés. Este pasaje es uno de varios en donde Ben Sirá recuerda a sus estudiantes resistir a la seducción de las maneras griegas y su cultura. Uno no necesita volverse a Atenas para volverse sabio, porque conocimiento y cultura no lo hacen a uno una persona sabia. Ciertamente, uno puede considerarse verdadero sabio solo si uno ha observado las estipulaciones dadas por Moisés. La identificación de Ben Sirá de la sabiduría con la Ley de Moisés no era una idea enteramente nueva. La idea alude a Dt 4.5-8. Siguiendo el liderazgo de Ben Sirá, el autor del poem Bar 3.9-4.4 también identifica la sabiduría con “la ley que perdura para siempre.” (Bar 4.1) (Di Lella, 1993 pág. 136)

Sabiduría y Ley en Ben Sirá 24 constituyen un punto de encuentro clave e inédito, Blenkinsopp dirá “Este pasaje representa un paso adelante hacia la integración conceptual de la enseñanza de los sabios con la religión basada en la ley” (Blenkinsopp, 2003 pág. 164). Pero al afirmar eso de Ben Sirá 24 se abre un espacio crítico entre ese pasaje y el Prólogo. Espacio que implica una separación de perspectivas y de la cual se infiere que el Prólogo puede considerarse una relectura o contralectura de Ben Sirá. La tensión entre Moisés y Jesús en el Prólogo expresa esta dimensión crítica.

Además, mientras que el verso 14 del Prólogo señala que el Logos pone su tienda entre los suyos, como también lo indica 24.9 de Ben Sirá, se nos había informado versos antes que el mundo no lo conoció, que vino a los propios y estos no le recibieron (Jn 1.10-11). La sabiduría según Ben Sirá encuentra reposo en las asambleas de Israel mientras que el Logos juánico no. Sin embargo, algunos le recibieron y estos han sido adoptados por Dios como hijos, creados de su voluntad, como también lo había sido la sabiduría en Ben Sirá.

Ben Sirá 24 es, a mi juicio, el texto que más se acerca al Prólogo. De nuevo aparece el problema de definir una dependencia literaria. Más bien sugiere una relectura o una contralectura. El Prólogo desordena el discurso de Ben Sirá. Si el Logos juánico se puede homologar a la Sabiduría, este hace algo que la Sabiduría no hace: **pone un nuevo punto de partida, un nuevo suelo desde donde generar lenguaje**. No es la ley, ni Jerusalén sino Jesucristo el punto de referencia.

En el verso 21, Ben Sirá hace afirmar a la Sabiduría que “Los que me comen quedan aún con hambre de mí, los que me beben sienten todavía sed” lo que contrasta con las afirmaciones de Jesús en Jn 6.51ss. Lo que Ben Sirá presenta como delicia se transforma, en el CE, en asco: comer la carne

y beber la sangre de Jesús. Al mismo tiempo, Moisés da un pan, el maná, que no da vida, sino que quienes comieron de este pan murieron, el verdadero alimento es el pan que ha bajado del cielo, Jesús, el Logos. En el caso de la sed hay un acercamiento entre Ben Sirá y el CE en 4.13-15 y 7.37-39 (en este último texto el agua es metáfora del Espíritu).

En un camino paralelo al anterior está el tema de Sión: “...en Sión me he afirmado... en Jerusalén se halla mi poder” (Ben Sirá 24.10-11) convergente con el pensamiento de los de Judea y los de Jerusalén en el CE. El papel de Jerusalén y el Templo expresa los momentos de mayor tensión en el evangelio en el capítulo 8, y en 11.48. El Logos en ambos casos está en peligro de muerte, los de Judea le quieren asesinar actuando en consecuencia con el padre de ellos: “...el Diablo, que es mentiroso y asesino desde el principio” (8.44).

Se puede hablar de una personificación de la Sabiduría en Ben Sirá, ella es la que habla en este capítulo 24. Así que se puede hacer una vinculación con el Logos del Prólogo, aunque este no habla directamente, sino que es el tema del poema. Pero personificación no es lo mismo que encarnación, y en el CE el Logos existe en Jesucristo: “el Logos se hizo carne” (Jn 1.14). Esta es una concepción que no comparte Ben Sirá.

El Logos del Prólogo redefine lo que es la Sabiduría tal y como la experimenta Ben Sirá. Al contrario de Ben Sirá esta no tiene que ver con la Ley, no es su sinónimo. Uno puede decir que es Jesucristo la nueva expresión de la Sabiduría, este es el Logos, la Palabra que crea al mundo y a la que el mundo no conoció aun habiendo sido hecho por ella, la luz de la que el mundo, en su obrar perverso, se esconde. Si la Sabiduría creadora ordena y da sustento al mundo, Jesucristo pone en crisis a ese mundo y lo transforma en una suerte de caos que dejará perplejos a quienes siendo del

mundo le escuchan. El Logos, que es luz, deja ver el esfuerzo del mundo por esconderse en la oscuridad en la que este vive. **El papel del Logos-Jesucristo en el CE es una forma “retorcida” de entender la Sabiduría.**

Proverbios 8.22-31

El Señor me creó como primera de sus tareas; desde antiguo, desde siempre fui formada, desde el principio, antes del origen de la tierra; no había océanos cuando fui engendrada, no había manantiales ni hontanares; todavía no estaban encajados los montes, antes de las montañas fui engendrada; no había hecho la tierra y los campos y la hierba ni los primeros terrones del orbe. Cuando colocaba los cielos, allí estaba yo; cuando trazaba la bóveda sobre la faz del océano, cuando sujetaba las nubes en la altura y reprimía las fuentes abismales cuando imponía su límite al mar, y las aguas no traspasan su mandato; cuando asentaba los cimientos de la tierra, **yo estaba junto a él**, como artesano, yo estaba disfrutando cada día, jugando todo el tiempo en su presencia, jugando con el orbe de la tierra, disfrutando con los hombres. (Alonso-Schökel, Luis y Vélchez, J., 1984 pág. 239)

La creación de la sabiduría es el centro de este pasaje. Esta fue engendrada antes de la creación y participa con el Creador de esta tarea. En los versos 23 y 24 hay una relación directa con Génesis 1.1-2 a través de las expresiones “desde el principio” y “abismos”. El verso 30 (palabras en negrita) tiene un eco en el Prólogo a su manera: al principio la palabra se dirigía hacia Dios (v. 1), así como en el verso 18 “el que está en el regazo del Padre”. Fuera de estas dos informaciones no tiene uno nada que vincule de forma directa al

Prólogo con este pasaje de Proverbios. La Sabiduría habla en primera persona en Proverbios de donde se puede inferir su personificación. Es una acompañante de Dios en la creación. En el Prólogo, el Logos, casi excluye a Dios de la gestión creadora: él hizo todo.

Rescapitulando, uno puede decir, que efectivamente hay ecos bastante claros entre los pasajes citados de los textos sapienciales y el Prólogo. Se puede recuperar especialmente la cuestión del estar arriba junto a Dios y el descenso a la tierra para gestar salvación. Pero si este es el marco de ideas del Prólogo, el Logos como Sabiduría ha tenido una fuerte mutación porque lejos de recuperar las expectativas de Sabiduría 9 y de Ben Sirá 24, el Logos juanino toma un sendero distinto. **El Logos se encuentra en Jesucristo, el que ha sido declarado reo de muerte por los suyos, por su pueblo.** Esto hace pensar que aún con las afinidades expuestas no se puede establecer un seguimiento lado a lado entre el Prólogo y los textos sapienciales. **Más bien una reinterpretación, un cambio de clave de lectura, una nueva experiencia que no cabe dentro del marco de lo sapiencial tal cual, sino que modifica ese marco y lo hace mutar.**

Logos filónico y Logos Juanino

Si el Logos juanino es la Sabiduría, esta tiene un perfil distinto al de Sabiduría 9 y Ben Sirá 24. Este perfil es una forma “retorcida” de lo que esos textos afirman, es una lectura barroca en donde lo que se espera aparece, pero de tal forma que resulta difícil de reconocer. Eso lo lleva a uno a reconsiderar y observar en otras direcciones. Entonces, con Herman

Waetjen se puede decir “que el Cuarto Evangelio subvierte la tradición sobre Sofía, mientras, al mismo tiempo, hace uso de ella. Parecería más correcto decir que el Logos, asumiendo el rol de Sofía, trasciende la tradición sobre Sofía.” (Waetjen, 2001 pág. 265)

Para Waetjen el Logos-Sofía del Cuarto Evangelio ha hecho una mutación significativa: **ahora no se trata del oír la verdad sino de verla** (Waetjen, 2001 pág. 266). En esa dirección Waetjen señala que el primero que indicó esa mutación de oídos por ojos fue Filón de Alejandría al interpretar el nombre del patriarca Jacob como “Quien ve a Dios”. En consecuencia, se experiencia a Dios a través de la vista como una contemplación mística. Y dado que simultáneamente el pensar de Dios es la acción de Dios, la palabra de Dios es lo que Dios hace, entonces, la voz de Dios es visible. Esto porque lo que Dios dice no son palabras sino actos que son juzgados por los ojos en lugar de los oídos. De modo que se da una objetivación de la Verdad. “La objetivación de la verdad, la unión de “la Palabra de Dios” bíblica y el Logos Griego se lo apropió también el autor del CE” (Waetjen, 2001 pág. 266). En principio esta es una perspectiva legítima ya que, efectivamente, la clave en el Prólogo se da en aquello que se contempla y en aquello que se ha visto. “Contemplamos la gloria del Logos” (Jn 1.14).

También es claro que para el CE el hacer las obras de Dios es lo que da cuenta de la autenticidad de Jesús, no sus palabras o su palabra, o él mismo como Palabra: “pero yo tengo el testimonio mayor al de Juan: las obras, pues, las que me ha dado el Padre para que las complete, estas obras, las que hago, testifican acerca de mí, que el Padre me envió. (Jn 5.36), “las obras las que yo hago en el nombre del Padre mío estas testifican acerca de mí. (Jn 10.25), “¿no crees que yo estoy en el Padre y el Padre está en mí? Las palabras las que yo hablo a

vosotros de mí mismo no hablo, pero el Padre permaneciendo en mí hace sus obras” (Jn 14.10).

Aunque Waetjen reconoce que no se puede establecer ninguna relación entre Filón y el CE, considera que la objetivación de la Verdad es un punto de encuentro entre ambos. Pero también afirma que “Mientras la unión de la Palabra bíblica y el Logos Griego ha sido adoptada, la objetivación resultante de la verdad que se articula en el Prólogo se sitúa en contradicción a la metafísica de la presencia filónica” (Waetjen, 2001 pág. 267).

Al concluir la lectura del artículo de Waetjen uno se da cuenta de que el contraste entre Filón y el CE es indudable. Si el CE discutió en algún momento con la perspectiva de Filón, el CE llevó las cosas aún más lejos y concretó esa “objetivación de la Verdad” en un ser humano de carne y hueso que parece sintetizar tanto a la Sofía como al Logos, pero al mismo tiempo les da su propio sabor y gusto.

La presencia de Jesucristo en el Prólogo lleva las cosas a una dimensión original (Waetjen, 2001 págs. 277-278) y, como ya he dicho, retorcida, barroca, sumamente extraña. Esto ubica el uso de Logos en el CE en el plano de la metáfora. Efectivamente se da una ruptura de las reglas de la lógica del lenguaje (Ricouer) y un shock perceptivo (Eco) desde un lugar común: la Sabiduría.

El problema es la forma como el Prólogo ha logrado entrelazar Logos (Sofía)-Jesucristo siendo este último el punto para contemplar y ver. No es la creación, ni una experiencia mística contemplativa, lo que se ve, sino que la Verdad es Jesucristo, que es el Logos, la Luz y la Vida, esta sería la objetivación, una radical de carne y sangre. Dood apunta:

Parece claro, por tanto, que aparte de la posibilidad de otros elementos de pensamiento en el sustrato del cuarto

Evangelio, éste presupone ciertamente, un lote de ideas que tiene un parecido sorprendente con las del judaísmo helenístico representado por Filón. El tratamiento que se da a esas ideas es sin duda, notablemente distinto. En particular existe una diferencia decisiva: el evangelista concibe al Logos como encarnado y al “hombre verdadero” no como meramente habitado, en cuanto mente, en todos los hombres, sino viviendo y muriendo en la tierra como un hombre. Esto significa que el Logos, que en Filón no es nunca personal, excepto en una fluctuante serie de metáforas, en el Evangelio es totalmente personal, que se halla en relaciones personales tanto con Dios como con los hombres y ocupa un lugar en la historia. De aquí resulta: los elementos de piedad personal, fe y amor, que están presentes en la religión de Filón, pero que no han sido totalmente integrados en su filosofía, adquieren su verdadera consistencia en el Evangelio. El Logos de Filón no es objeto de fe y amor. El Logos encarnado del cuarto Evangelio es, a la vez, el que ama y el amado; amarle y tener fe en él pertenece a la esencia de ese conocimiento de Dios que es vida eterna. (Dood, 1978 pág. 85)

Sin embargo, para Dood, el Logos filónico es similar al del CE y sugiere que el Logos del Prólogo se lea desde ese trasfondo (Dood, 1978 pág. 281). Lo cual se puede hacer, sin embargo, cabe la pregunta de si será lo pertinente porque las condiciones del Logos filónico son estructuralmente distintas a las del Logos del Prólogo. María Hillar estudia el Logos en Filón y logra elaborar una síntesis que ayudará a valorar el contraste entre el Logos juanino y el filónico:

La doctrina de Filón sobre el Logos es borrosa por su visión mística y religiosa, pero su Logos es claramente el Segundo individuo en un Dios como la hipostaziación del poder creativo de Dios-Sabiduría. El supremo es Dios y junto a él está la Sabiduría o Logos de Dios. El Logos tiene muchos

nombres como los tuvo Zeus, y múltiples funciones. La sabiduría terrenal es una copia de la Sabiduría Celestial. Ella fue representada en la historia por el tabernáculo a través del cual Dios envió una imagen de la excelencia divina como una representación y copia de la Sabiduría (Lev. 16:16; *Her.* 112-113). El Logos Divino nunca se mezcla con aquellas cosas que son creadas y, en consecuencia, están destinadas a perecer, sino que se orienta hacia el Uno solo... Así en la perspectiva de Filón el Padre es el Ser Supremo y el Logos, como su mensajero en Jefe se ubica entre el Creador y la criatura. El Logos es un embajador ni no-creado ni creado como las cosas sensibles. (Hillar, 1998 pág. 52)

El modo de hablar del CE sobre el Logos supone un mundo distinto al de Filón. El CE no parece asumir el pensamiento platónico como sustrato del poema del Prólogo. La corporalización es un elemento fuerte de divergencia entre ambos ya que esta se realiza, en el Prólogo, en la transposición entre Logos y Jesucristo. Entonces, ¿hasta qué punto el Prólogo o el CE asumen ese trasfondo como base para la reflexión y elaboración de este evangelio? Es claro que no lo hace.

Es plausible que los ecos entre el Prólogo y Filón formen parte de las redes de conversaciones en el siglo primero, el pensamiento de Filón pudo ser escuchado por el CE, pero este no se ocupa, más allá de los temas propios conversados en la cotidianidad por quienes trataban de vivir según las tradiciones de la Casa de Israel o se dedicaban a reflexionar sobre ellas. Entonces, es mi criterio que, aunque existan afinidades entre Filón y el CE estas deben ubicarse en el marco de lo que se filtró en las conversaciones cotidianas entre personas vinculadas a las tradiciones de la Casa de Israel en contextos que requerían o propiciaban el diálogo con distintas otras tradiciones sean filosóficas o religiosas (Brown, 1979 pág. 1498) (Harris, 1994 págs. 200-201) (Brown, 2003 pág. 130).

Además de Brown el cuestionamiento al trasfondo filónico para el Logos Juanico es tratado por Sharon Ringe sobre la base del androcentrismo filónico (Ringe, 1999 pág. 43). Crítica que ha sido más claramente tratada por Martin Scott. Indica, Scott, que en Filón, Logos y Sofía son “virtualmente sinónimos en significado y función” pero que dada la depreciación de lo femenino en Filón como algo débil se entiende por qué este observa el cambio de género en la función intermediaria de la Sofía al Logos, cambio que puede ser visto como consciente y deliberado (Scott, 1992 pág. 94). Scott afirma que para el tiempo del CE Logos y Sofía eran conceptos que se consideraban más o menos sinónimos en al menos algunas áreas del pensamiento del complejo mundo que constituye la Casa de Israel. El CE al contrario resalta a las mujeres como compañeras de Jesús y personas que están atentas y abiertas a su palabra como es el caso de la Samaritana, Marta y María Magdalena.

Las afinidades y distancias entre Filón y el CE responden mejor a la situación de intercambios vivos en las conversaciones que constituyen el mundo o los mundos de los diversos grupos de la Casa de Israel en la época del CE. Me parece también que se hace necesario resaltar la dura crítica que el CE hace a la Casa de Israel. Crítica que no existe en Filón, más bien, en ese autor, se da una revaloración positiva de los patriarcas y de Moisés, algo que es lugar de duras críticas en el CE. En Jn 8 los de Judea no son descendientes de Abraham, sino que su Padre es el Diablo, y en Jn 6 el pan que da Moisés, el maná, no es el verdadero pan del cielo que da vida.

Me parece más acertado entender que el CE es estructuralmente barroco y que tomará diversos temas significativos en su mundo como antisociedad y los “retorcerá” de modo que estos siguen un camino propio difícilmente rastreable a partir de fuentes concretas.

Definir una dependencia literaria está fuera de orden, uno encontrará siempre algo que no cuadra con el pensamiento del CE como lo he mostrado en torno a Ben Sirá 24. Este pasaje tiene verdaderas afinidades lingüísticas con el Prólogo, pero es objeto de una contralectura. El orden que Ben Sirá presenta en la Sabiduría como delicia y búsqueda gustosa y como arribo dichoso a Sión, es desordenado por el Prólogo de modo que, lo que se dice en Ben Sirá, resulta no solo insuficiente en el CE sino indeseable.

Puedo afirmar que el CE hace un éxodo del pensamiento sapiencial como se encuentra en Sabiduría de Salomón y en Ben Sirá, lo mismo tendría que decir sobre Filón. Entonces, Logos-Sofía en el Prólogo, apunta a una experiencia humana que contradice lo que usualmente estos términos afirman y concentra su nuevo significado en la persona concreta, carne y sangre, de Jesucristo. Este es el formador/creador de la anti-sociedad del CE. Desde la experiencia social en Jesús todo el lenguaje del Prólogo cobra otra dimensión, una en donde la metaforización es enriquecida hasta el extremo.

Ley y sabiduría

Por otra parte, Brown afirma que, cuando el CE, no sigue el Texto Masorético o la Septuaginta piensa con los targumes y esto da cabida para relacionar el concepto de Logos con el de Memra “La Memra del Señor en los targumes no es simplemente una traducción de “la palabra del Señor” ... sino que viene a ser como un sustitutivo del mismo Dios. Si en Ex 3.12 dice Dios: “yo estaré con vosotros”, el Targum de Onkelos dice: “Mi Memra será vuestro apoyo” ... No se trata de una

verdadera personalización, sino que la Memra viene a ser un recurso para asegurar la divina trascendencia. Si la expresión aramea que se utilice para significar la “palabra” aparece en los targumes como una paráfrasis para nombrar a Dios en sus relaciones con los hombres, es posible que el autor del himno del Prólogo encontrara muy adecuada la aplicación de este título a Jesús.” (Brown, 1979 pág. 1501). Por consiguiente, dice Brown, la personalización de la Palabra sería una innovación teológica que aporta el pensamiento cristiano.

Bruce Malina y Richard Rohrbach han señalado, en su comentario al Cuarto Evangelio, que el punto de comparación con el Logos del Prólogo es la **Torah** y para hacer esta afirmación toman como modelo la lectura que hace el **Targum Palestino (Neofiti)** de Génesis 1.1: “Desde el principio con sabiduría la palabra del Señor creó y perfeccionó los cielos y la tierra”. También señalan que desde el punto de vista de Dios la Palabra fue creada y que desde el punto de vista humano la Palabra no es creada o increada (pensamiento que toman de Filón). Para ambos la Palabra es, no la razón abstracta, sino la total autorevelación y auto comunicación de Dios (Malina, Bruce y Rohrbach, Richard, 1998 págs. 37-39). Filón, según los autores ha personificado la “Palabra de Dios” en consonancia con el Targum Neofiti y dado que los mundos de arriba y de abajo están vinculados por mediadores que permiten, merced a la acción proveniente de arriba, tener certeza del conocimiento de Dios. “La palabra, entonces, media, ubicada como está entre Dios y las creaturas” (Malina, 1998 pág. 39).

Boyarin apoya esta perspectiva:

Muchos eruditos que niegan cualquier conexión entre la Memra y el Logos insisten en cambio que el único y relevante trasfondo para el Logos es la Sabiduría de la Biblia y la posterior literatura judía. Sin embargo, como Gary Anderson

ha puntualizado, el Targum también revela conexiones cercanas entre la Memra y la figura de la Sabiduría. Una vez que entendemos cómo Logos, Memra y Sabiduría estuvieron todos ellos relacionados en el mundo conceptual que produjo estos textos, estamos preparados para ubicar el rol, que estos conceptos unidos, juega al comienzo de los orígenes de la “cristiandad”, y su articulación de las diferencias con el “judaismo” en el Prólogo de Juan. “Podemos asumir que hokma y logos son conceptos relacionados”, y en ese caso, “la comprensión de *bêrē šît en el Tg. Neofiti* proveería un fuerte paralelo con Juan 1.1.” (Boyarin, 2001)

Esta posición que Brown también comparte, pero que matiza, es mantenida fuertemente por Malina y Rohrbaugh. Hay que agregar con Tobin que “*logos* y particularmente el plural *logoi* fueron usados para referirse a la Ley mosaica (Exod 19:1; Deut 1:1)” (Tobin, 1992-1997). También, la relación entre Ley y Sabiduría se puede ver con cierta facilidad en las tradiciones canónicas provenientes de la Casa de Israel:

- 1Cro 22.12** Que Jehová te dé entendimiento y sabiduría, para que cuando gobiernes a Israel guardes la ley de Jehová, tu Dios.
- Esd 7.25** Y tú, Esdras, conforme a la sabiduría que tienes de parte de tu Dios, designa magistrados y jueces que administren justicia a todo el pueblo que está en la región de Más Allá del Río, a todos los que conocen las leyes de tu Dios. Y a los que no las conocen, se las enseñaréis.
- Sira 19.20** **Toda sabiduría es temor del Señor, y en toda sabiduría se practica la ley.**
- Sira 21.11** El que guarda la Ley controla sus ideas, la meta del temor del Señor es la sabiduría.

- Sira 34.8** **Sin dolo se ha de cumplir la Ley, y sabiduría en boca fiel es perfección** (o integridad).
- Sira 39.1** **No así el que aplica su alma a meditar la ley del Altísimo. La sabiduría de todos los antiguos rebusca, a las profecías consagra sus ocios,**
- Isaiah 33.6** (LXX) A ellos fue entregada la ley: nuestra salvación es nuestro Tesoro, hay sabiduría y conocimiento y piedad hacia el Señor, estos son los tesoros del justo.

En la discusión sobre el tema, Blenkinsopp dice “vemos identificada en Dt 4.5-8 la observancia de la Ley con la sabiduría propia de Israel. Ben Sirá da un paso más al identificar la sabiduría personificada (hokmah) con la Ley (Torah). La Sabiduría narra, en la asamblea del Altísimo, cómo ella procedió de la boca de Dios al principio del tiempo, antes de que cualquier cosa fuera creada; cómo ella bajó de su trono sobre el pilar de nubes para andar a través del mundo en busca de un lugar de reposo; y cómo la búsqueda acabó cuando vino a descansar en el santuario de la ciudad amada, Jerusalén (Ben Sirá 24.1-12)” (Blenkinsopp, 2003 pág. 164)

Efectivamente se puede decir que previa a una homologación entre Logos y Sofía, existe una homologación entre Logos y Torah. Quizá sería más apropiado decir que para el tiempo del CE, Logos-Sofía-Torah (Sab 9) juegan entre sí constituyendo una suerte de relación simbiótica en donde cada uno puede ser usado para expresar lo particular que le es propio, al mismo tiempo, que la interacción entre los tres, o entre dos de ellos. Pero no hay una cita explícita en donde los tres estén claramente amarrados. Quizá los dos textos en

donde las relaciones entre los tres se muestran con algo de claridad son Sabiduría 9 y Ben Sirá 24.

Brown resume sus conclusiones de la siguiente manera:

...parece que la noción de la Palabra en el Prólogo se aproxima más a las corrientes del pensamiento judío que a las ideas puramente helenísticas. En la idea del teólogo que compuso el Prólogo, la palabra creadora de Dios, la palabra del Señor que fue comunicada a los profetas se ha personalizado en Jesús que encarna la revelación divina. Jesús es la Sabiduría divina, preexistente, pero que ahora aparece entre los hombres para comunicarles su doctrina y darles la vida. No la Torá, sino Jesucristo es el creador y la fuente de luz y vida. Él es la Memra, la presencia de Dios entre los hombres. Pero a pesar de que todas estas ideas se combinan en el concepto joánico de la Palabra, esta concepción es una aportación singular del cristianismo. Se sitúa más allá de lo que antes hubo, del mismo modo que Jesús está más allá de todos cuantos le precedieron. (Brown, 1979 pág. 1501)

La plasticidad de la síntesis de Brown permite vincular los conceptos de Palabra, Sabiduría y Memra y asumirlos sin demasiada tensión entre ellos. Se desprende de los datos anteriores que la perspectiva de Malina y Rohrbaugh va un poco más allá de la perspectiva del Prólogo. Estos autores vuelven a poner sobre la mesa la importancia de la Memra como uno de los elementos que constituyen el trasfondo del Prólogo, así como la relación entre la Memra y la Sabiduría. Aunque omiten el paralelo entre Palabra y Sabiduría en Sabiduría 9.1-2 y en el mismo Targum Neofiti Gé 1.1, que también establece la relación de ambas con la creación. El problema de considerar el Targum de Neofiti como trasfondo del Prólogo es su datación la cual parece balancearse a favor de una fecha entre la

segunda mitad del siglo 2do o comienzos del siglo 4to de la E.C. (Alexander, 1992-1997) (Neusner, 1994 pág. 613).

Tobin evalúa las implicaciones de asumir el Targum Neofiti como trasfondo del Prólogo:

Tan atractivo como parece este acercamiento a primera vista, existen problemas significativos con él. Primero, *menra* (palabra) como es usada en los targumes es básicamente un término de resguardo para preservar la trascendencia de Dios; no una realidad en sí misma (Hamp 1938; Muñoz León 1974: 106–15). Esto significa que *menra* ofrece solo un paralelo verbal con el logos del Prólogo y no un paralelo conceptual. Segundo, ni los targumes ni la literatura midrásica ofrecen un set consistente de paralelos verbales o conceptuales los cuales pudieran, plausiblemente, servir como un trasfondo para el uso del término *logos* en el Prólogo. Tercero, la datación de los tãrgumes, incluyendo el recientemente descubierto Targum Neofiti I, es muy discutida. Mientras Diez Macho ubica el Targum Neofiti I a finales de siglo primero o siglo segundo de la Era Común, otros expertos (Fitzmyer 1979: 70–74) lo ubican en el siglo tercero o posterior. Finalmente, uno debería no confundir la forma fijada de los targumes tales como el Neofiti I con tempranas y menos formales traducciones aramaicas (Golomb 1985: 2–8). Uno debería usar los targumes, incluyendo el Targum Neofiti I, para interpretar literatura del siglo primero de la era común tal como el Prólogo solo con gran precaución y solo cuando los paralelos sean claros y consistentes. (Tobin, 1992-1997)

Si la Ley fuera el trasfondo del Logos en el Prólogo, ese trasfondo habría sufrido una mutación, ya que esta (la Torah) se vincula con Moisés en tanto el Logos, al ser vinculado con Jesucristo, se torna en relación contrapuesta. No me cabe duda de que el Logos juanino conversa con todas estas perspectivas hasta aquí descritas y probablemente con otras.

No obstante, eso no significa que las haya asumido como legítimas. Al contrario, uno diría que las transforma, les da un nuevo contexto y nuevos significados. Todo lo que pueda subyacer al Prólogo se carga sobre la figura de Jesús y este es un signo de contradicción, un lugar común en donde confluyen las diversas tradiciones mencionadas, pero que las redimensiona desde una experiencia de marginalización. **Dicho de otro modo, el Logos juanino es el fruto de la experiencia de la antisociedad que subyace al CE.**

La antisociedad del CE sirve como espacio de re-creación del lenguaje y, por lo tanto, como espacio de complejidad y perplejidad para el o los auditorios descritos en el texto, al mismo tiempo que en complicidad y convivencia para el autor del CE y la comunidad a la que va dirigido. Esta comunidad participa de esta experiencia, de modo que la complejidad expresada no es otra cosa que una manifestación de su propio ser y su cualidad de proceso social alternativo y alterno a la sociedad en donde se ubica.

Haciendo un resumen del conjunto de lo dicho, me parece posible considerar, como conclusión, que el CE es un antilenguaje en un sentido similar al de antiliteratura, aunque ambos términos responden a sistemas descriptivos distintos. Lo que trato de señalar con eso es que el CE se expresa de una manera impropia, inadecuada y, por ende, particular a su mundo en el lenguaje. No es una casualidad el uso de Logos frente a Sofía, el CE no está copiando, está creando algo nuevo que se gesta en su propio sistema social, su comunidad. Comunidad que escucharía el evangelio como un hogar, un lugar habitable con todos los horrores de su propia gramática: comer la carne y tomar la sangre del Maestro, identificar la vida directamente con Jesucristo, asumir a Jesús como luz y situarse en el umbral en donde luz y oscuridad son dos modos

de existir en mundos creados por lenguajes distintos (sociedad y antisociedad):

³⁹ Dijo Jesús: -- Para juicio he venido yo a este mundo, para que los que no ven, vean, y los que ven, sean cegados. ⁴⁰ Entonces algunos de los fariseos que estaban con él, al oír esto, le dijeron: -- ¿Acaso también nosotros somos ciegos? ⁴¹ Jesús les respondió: -- Si fuerais ciegos no tendríais pecado, pero ahora, porque decís: “Vemos”, vuestro pecado permanece. (Jn 9.39-41)

¿Qué clase de lógica se sigue de este pasaje? El papel de la Palabra es cegar no dar vista. La inversión supone la experiencia de este mundo desde otro mundo. Hay mundos en tránsito, en trasposición, uno con otro y lo que parece luz en uno es oscuridad en otro y viceversa. La poesía del Prólogo es una obertura en clave de antilenguaje, es, por tanto, antiliteratura, una forma de mal-decir las cosas.

**CAPÍTULO 8:
LECTURA BARROCA
DEL PRÓLOGO DEL CUARTO
EVANGELIO**

El Prólogo, estructura y poesía

Tomo ahora la tarea de leer el Prólogo como un poema y al hacer eso me posiciono como alguien para quien la poesía es una situación abierta del lenguaje. Abierta porque no tiene restricciones en su capacidad de relacionar mundos contrapuestos, vividos o imaginados, pasados o presentes, despreciados o deseados. En la poesía, el lenguaje cobra su más auténtico papel dentro de la formación de lo humano: **asumir la libertad de decir aquello que es significativo pero que al mismo tiempo puede ser impensable o indecible.** La poesía ofrece a cántaros las experiencias humanas llevándolas a una síntesis tal que, en lugar de resumir o sistematizar, logra lo opuesto, genera más posibilidades de reflexión, evoca más de lo que dice. Es como un manantial de lenguaje en donde la creatividad encuentra su paraíso frente a la pragmática de lo cotidiano y la formalización de la ciencia, la filosofía o la religión.

Como he mostrado, aunque superficialmente en el capítulo anterior, el Prólogo está fuertemente amarrado al CE. Neyrey habla de una obertura que se irá desarrollando en el resto del evangelio (Neyrey, 2007 pág. 42). Del mismo modo piensa Bultmann: “Sin embargo, el Prólogo es una introducción – en el sentido de ser una obertura, que remueve al lector de lo ordinario hacia un mundo nuevo y extraño de sonidos y figuras, destacando motivos particulares de la acción que está por desarrollarse. No se puede comprender plenamente aún,

pero por ser medio comprensibles, medio misteriosos, generan la tensión y despiertan la pregunta que es esencial para comprender lo que se va a decir”. (Bultmann, 1971 pág. 13).

En tanto obertura, el Prólogo, expresa puntos medulares que serán re-creados más tarde como sucede inmediatamente en el verso 19ss en torno a la historia de Juan el bautista y su papel en la trama mayor del CE.

El Prólogo está presente en el CE en cada sección de este, pero también el propio CE está todo concentrado en el Prólogo. El Logos, por ejemplo, desaparece como nombre propio luego del verso 18, pero reencarna en la persona de carne y sangre de Jesucristo, al mismo tiempo cualquier cosa que se diga de Jesucristo en la trama del evangelio habrá que traerla al Prólogo. La fuerza poética del Prólogo es sin duda la capacidad de relacionar mundos: Logos-Luz-Vida-Hijo-Dios-hijos/hijas-Jesucristo. La superposición o transposición de palabras tiene su mejor expresión en la concepción de metáfora. La frase fontal de unas **Variaciones** muta en nuevas metáforas y estas nos llevan, a los lectores, a producir nuevas metáforas. De la poesía nace nueva poesía.

Al mismo tiempo estas metáforas expresan una naturaleza de impropiedad, de un decir maldito, ya que rompen los cerros y muros del bien decir, del orden correcto del lenguaje de un sistema social y se posicionan como anti-lenguaje. De ahí su cualidad de umbral, el Prólogo nos ubica al filo de los mundos, al filo de lo propio y lo impropio, de la blasfemia y la bendición. En ese umbral la trama coloca distintos personajes, algunos pueden pasarlo y se vuelven luz siendo vistos del otro lado, como oscuridad y algunos no pueden dar el paso y regresan o se esconden, evaden el reto, pero no así la nueva conciencia. El Prólogo como el CE es barroco y solo quien está retorcido encuentra un hogar en él, o, de otro modo, quien lo destuerce le hace hogar violentando la gramática experiencial del poema.

Comparte, entonces, el Prólogo la tónica de la poesía profética más que la tónica de la literatura sapiencial, la primera, como el Prólogo, desordena el orden del sistema social, la segunda, establece los referentes de un orden y es ordenada en sí. Si la Sabiduría está presente en el Prólogo lo está en forma retorcida, maldita, horrorosa. Si uno le encuentra belleza es que ha pasado el umbral y ya no podrá devolverse, si uno se devuelve es porque nunca pasó el umbral, aunque sentía que sí lo había hecho.

Para poder leer un poema como poema uno empieza por participar de él, de su forma, su ritmo, su patrón. Algunas cosas podrán analizarse, pero el poema como tal no. Se participa en él, se vivencia y se re-crea en cada lectura. Si se logra alguna sincronía habrá uno logrado leerlo en la convivencia, si no, pasará de uno.

En este sentido, la experiencia más rica que he tenido con el Prólogo ha sido la lectura realizada por Jean Irigoín de este texto a través de Xabier León-Dufour. Este autor francés asumió la tarea de explorar el Prólogo desde su metro, ritmo y estrofa, es decir, desde los principios de la prosodia griega. El procedimiento implica el conteo de las sílabas en general y de las tónicas en particular. Irigoín encuentra una simetría clara dentro de los enunciados del poema que depende de su carácter poético. La forma del poema constituye su patrón y marca los ritmos y los acentos, así como las relaciones internas (Irigoín, 1971) (León-Dufour, 1989 pág. 38).

Lo que logra Irigoín es mostrar un patrón complejo de dos secciones que pueden ser superpuestas y con esto incluye los dieciocho versos que lo conforman. Esta observación última es clave ya que la historia de la discusión del Prólogo está marcada por dos caminos principales: **a.** un himno fuente que es arreglado por el evangelista y/o **b.** una estructuración quiástica, según el resumen que hace Stephen Voorwinde en

su artículo *John's Prologue: Beyond some impasses of Twentieth-Century* (Voorwinde, 2002).

Al permitirle al poema salirse de estos dos caminos, Irigoín supera la concepción del Prólogo como un himno pre-juánico aumentado con adiciones sobre Juan el Bautista tal y como piensa Andreas Dettwiler (Dettwiler, 1990 págs. 186-187) y con él Brown (Brown, 1979) y otros. Pero también mejora la tendencia que trata de entender el Prólogo como una estructura quiástica (Boismard, 1970 pág. 126).

Entonces, lo primero es ver la estructura que propone Irigoín y para ese efecto la transcribo en griego, luego ofreceré una traducción que busca recoger una serie de dimensiones que quedan nubladas en las traducciones al español presentadas por Biblias como la *Biblia de Jerusalén*, por ejemplo. Esta es la estructura del poema según Irigoín:

A ¹Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν,
καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. ²οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.
³πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν.

B ὁ γέγονεν ⁴ ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν,
καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων·
⁵καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει,
καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.

A' ⁶Ἐγένετο ἄνθρωπος, ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης·
⁷οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ.

⁸οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ
περὶ τοῦ φωτός.

C ⁹Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα
ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.

¹⁰Ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ
ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω.

¹¹εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ
παρέλαβον.

¹²Ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν
τέκνα θεοῦ γενέσθαι,

τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ,

¹³οἱ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς
οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρῶς
ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν.

D ¹⁴Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν
ἐν ἡμῖν,
καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ,
δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης
χάριτος καὶ ἀληθείας.

C' ¹⁵Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ καὶ κέκραγεν
λέγων· οὗτος ἦν ὃν εἶπον·

ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγδεν,
ὅτι πρῶτός μου ἦν.

¹⁶Ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες
ἐλάβομεν καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος·

¹⁷ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις
καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο.

¹⁸Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς
θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος
ἐξηγήσατο.

El poema está constituido por dos secciones Jn 1.1-8 y 1.9-18, compuestas por tres estrofas cada una; la primera sección de 20/14/20 sílabas tónicas, mientras la segunda por otras tres estrofas 40/14/41. En términos de los versículos tenemos:

Primera sección 1-8:

1-3ab estrofa
3c-5 mesoestrofa
6-8 antiestrofa

Segunda sección 9-18:

9-13 estrofa
14 mesoestrofa
15-18 antiestrofa

La traducción al español es la siguiente:

Sección I

¹ en el principio era el Logos
y el Logos se dirigía a Dios
y Dios era el Logos
² este estaba en el principio dirigido a Dios
³ todo por él fue hecho
y sin él ni una cosa ha sido hecha

lo que fue hecho, ⁴ en el Logos, era vida
y la vida era la luz de los hombres
⁵ y la luz en la oscuridad brilla
y la oscuridad no la venció

⁶ vino un hombre
enviado de junto a Dios
el nombre de él Juan
⁷ este vino para testimonio

para que testificara acerca de la luz
para que todos creyeran por ella
⁸ no era aquel la luz
sino para que testificara acerca de la luz

Sección II

⁹ (el Logos) Era la luz verdadera
la que da luz a todos los hombres
viniendo al mundo
¹⁰ En el mundo estaba
y el mundo por ella/él (Luz-Logos) fue hecho
y el mundo a él (Logos) no conoció
¹¹ a lo propio de ella, (la Luz) vino
y los propios a él (Logos) no recibieron
¹² más a cuantos le (Logos) recibieron
dio a ellos autoridad para hijos de Dios ser
a los que creen en el nombre de él/ella (Logos/Luz)
¹³ a los que no de sangre,
ni de voluntad de carne
ni de voluntad de varón,
sino de Dios fueron engendrados

¹⁴ y la palabra (Logos) carne se hizo
e hizo su tienda entre nosotros
y contemplamos su gloria
gloria como el unigénito de junto al Padre
pleno de gracia y verdad

¹⁵ Juan testifica acerca de él/ella (Logos-Luz)
Y ha gritado diciendo
Este era el que dije:
El que detrás de mí viene delante de mí ha sido
Porque primero que yo era

¹⁶ Porque de su llenura nosotros todos recibimos gracia
“en lugar de” gracia (Edwards, 1988)

¹⁷ Porque la ley a través de Moisés fue dada

La gracia y la verdad a través de Jesús el Cristo fue hecho

¹⁸ A Dios nadie ha visto jamás

El unigénito Dios el que está en el regazo del padre

Aquel lo narró/contó

Gran parte del problema de definir la estructura del Prólogo depende de los instrumentos de análisis de las personas que lo estudian y de los objetivos de cada método empleado. En mi caso, el aprecio por la retórica y la posibilidad de encontrar elementos consistentes en el texto, prima sobre métodos que buscan sea, establecer unidades literarias históricamente anteriores a su redacción final o macroestructuras que desde un patrón preestablecido identifican quiasmos sobre la base de palabras solas o de conceptos. Asumo la siguiente premisa: en una cultura oral no se puede hablar fríamente de obras (según la concepción de Barthes) sino de textos, de lenguaje vivo, aquel que se escucha y se escucha porque es significativo y queda en la memoria como **enacción** de un mundo en el que se participa como espacio propio. Esto significa que la búsqueda de una dependencia literaria debe verse en primera instancia como una inspiración y en algunos casos como efectivamente lectura y reacción. Pero en todo caso debe suponerse la libertad propia de la oralidad.

Es por eso por lo que se hace difícil identificar con certeza en cada cita directa en el Segundo Testamento cual versión de una obra se usa, más bien quien cita tiene ante sí no obras sino interacciones en el lenguaje, en el sentido barthiano, textos. Como señala Niditch: “El entreluzamiento entre oralidad y literariedad es una característica central de la autoexpresión israelita y, como tal, es un tejido vital en la Antigua cultura

israelita.” (Niditch, 1996 pág. 134). También Dewey señala “Sugeriría que la temprana cristiandad fue un fenómeno oral en una cultura predominantemente oral; la cultura de la élite dominante, sin embargo, fue una cultura del manuscrito... Como la cristiandad gradualmente cambió de una autoridad sobre la base oral a una autoridad basada en el manuscrito entre el siglo segundo y el cuarto, estos selectivos y sesgados escritos ganaron autoridad para determinar que era o no era cristiano.” (Dewey, 1995 pág. 60).

Lucretia Yaghjian urge a entender la lectura, en el contexto del Segundo Testamento, como una experiencia de ver y oír, así como de recuperar el papel público de la lectura. Señala, además, que el hebreo *qārā* (llamar, encontrarse, leer) y el griego *anaginōskō* (saber otra vez, reconocer, leer) tienen raíces orales y comunales. En el caso del griego *anaginōskō*, dice: “En la cultura bíblica, la gente “sabe” lo que está escuchando, en consecuencia, leer era un “conocer de nuevo” o “reconocer” los caracteres escritos usados para transcribir lo que fue originalmente oído.” (Yaghjian, 1996 pág. 207).

El contexto de una cultura oral en donde lo escrito hace referencia no a la “cita textual” sino a la memoria y a lo ya conocido, permite dar un paso más allá de los métodos histórico-críticos: **no es la arqueología del texto lo que permite su comprensión, si no, más bien, su vitalidad en la memoria y en el lenguaje lo que da las claves de su mundo en el lenguaje.**

Por esa razón, el Prólogo no puede ser considerado como un autómatas que puede ser desarmado como una máquina para luego ser demostrado en su organización y, por ende, comprendido su funcionamiento. Esto es lo que aprecio de Irigoien, ya que decide estudiar el poema en su ritmo y darle una forma adecuada a los datos fuertes que provienen del estudio de su dinámica. Visto desde Irigoien los dieciocho versos tienen una dinámica bien articulada y rítmicamente armónica. El ritmo da estructura

y cada sección está referida a la otra, no en un orden esperado sino, inesperado. El Prologo habla de las mutaciones del Logos: **la palabra se transforma en vida, esta en luz, esta en carne, en el unigénito, en Jesucristo y así.** Es mejor comparar el Prólogo con una telaraña o una red de ases de relaciones, en donde cada nodo vincula un número muy amplio de posibilidades. De allí, como intentaré mostrar, parte su barroquismo, por las mismas razones que el nuestro: es un espíritu rebelde que no se sujeta a las formas sino, al “copiarlas”, las transforma y las hace nuevas.

La poesía del prólogo, ases de relaciones, tejidos de conversaciones

Al leer el CE uno puede ver el Prólogo entrettejido en todos sus relatos y discursos. No parece que haya sido un texto independiente que luego fue reelaborado y puesto como principio o introducción. Más bien parece como si luego de escribir el CE, el autor resumió en un poema los puntos medulares de su pensamiento y experiencia. Es un poema bien construido, equilibrado y complejo. Por eso asumo con Jerome Neyrey la amplia relación entre el Prólogo y el resto del evangelio (Neyrey, 2007 pág. 41). Entonces, sabiendo esto, procederé de la siguiente forma en su estudio:

- a. Una primera revisión de la estructura del Prólogo.
- b. Una revisión de nodos clave del Prólogo.
- c. Segunda revisión de la estructura del Prólogo

El Prologo como estructura: entrar en un Hábitat

Como muestra Irigoin el Prólogo está construido en dos secciones, cada una compuesta por una estrofa, una mesoestrofa y una antiestrofa: A: 1-3a, B: 3b-5, A': 6-8 y C: 9-13, D: 14; C': 15-18, en donde A y C son estrofas, A' y C' son antiestrofas y B y D son mesoestrofas (Irigoin, 1971 pág. 508). Existe una leve diferencia si uno toma como punto de partida la estructura silábica o la estructura tónica del Prólogo. Esa diferencia estriba en la estrofa y mesoestrofa de la primera sección: desde el punto de vista silábico: 1-4, 5, 6-8, desde el punto de vista tónico: 1-3a, 3b-5, 6-8.

La tensión sobre las dimensiones de la estrofa y mesoestrofa de la primera sección (3b-5 o 5 solo) parece favorecer la primera opción desde la composición silábica al construir un verso consistente en sus dimensiones con la mesoestrofa D. 3b-4a resume lo dicho en los dos primeros versos hasta ese punto: "(3b) lo que fue hecho" (4a) en él – Logos- había/era vida". En esta sección (3b-4a) se discute la ubicación del punto antes o después de la frase "lo que fue hecho", de modo que el verbo "ginomai" (fue hecho) puede formar parte de lo anterior o de la frase siguiente. La evaluación desde la crítica textual no da luz, o quizá mejor, opaca la primera alternativa merced a las discusiones teológicas en el siglo IV (Metzger, 2006).

El estudio de Irigoin sostiene esa primera opción, el punto antes de "lo que fue hecho", del mismo modo piensan Bultmann (Bultmann, 1971 pág. 36), Brown (Brown, 1979), Dufour (León-Dufour, 1989), Witherington (Witherington III, 1995), Boismard (Boismard, 1970). Hay una variación

sobre la expresión “en él” que puede referirse tanto al verbo “lo que fue hecho” como al Logos. Si uno desea ser consecuente con el tenor del poema es preferible situar aquí al Logos, afirmación que, si gramaticalmente es ambigua, se resuelve en el mismo evangelio en 11.25 “yo soy la resurrección y la vida” (para la discusión textual sobre “y la vida” véase (Esler, Philip, Piper, Ronald, 2006 pág. 124). Jesús-Logos es la vida. Esta me parece es la mejor forma de traducir. En consecuencia, se puede afirmar que en el Prólogo “lo que fue hecho”, “en el Logos, era vida”. Esto tiene mejor fundamento a la luz del tenor del CE cuya centralidad de Jesús-Logos es indiscutible, así como su cualidad de dar vida (Jn 3.36; 4.14; 5.24, 26, 40; 6.27, 40, 47, 51, 53-54, 63, 68; 7.38; 8.12; 10,10, 28; 11.25; 14.6; 17.3; 20.31)

Ahora, en una estructura quiástica se pierde ese ritmo y se abstraen relaciones entre palabras que no consideran la dinámica poética. Boismard (Boismard, 1970 pág. 126) propone una estructura quiástica de todo el poema:

1-2	a	El Verbo de Dios
3	b	Su papel de creación
4-5	c	Don a los hombres
6-8	d	Testimonio de J.B.
9-11	e	Venida del Verbo al mundo
12-13	f	Hijos de Dios
14	e'	Encarnación
15	d'	Testimonio de J.B.
16	c'	Don a los hombres
17	b'	Papel de recreación
18	a'	El Hijo en el Padre

Esta propuesta, que también retoma Neyrey con algunas variantes (Neyrey, 2007 págs. 38-39), muestra que las relaciones simétricas dependen de presuposiciones fuera del texto,

como por ejemplo la relación entre creación y recreación, así como el uso del término “don” para formalizar pensamientos del autor del Prólogo.

La propuesta de Irigoien resuelve este problema asumiendo el ritmo del texto como base material del poema y no solo las palabras usadas o posiciones teológicas. Entonces, el traslazo de ABA' con CDC' es un diseño más complejo cuya simetría y sincronía caben dentro del concepto de metáfora que formulé antes: **crear un traslazo de conversaciones a través de un entrelazamiento de palabras**. En el caso de las mesoestrofas B y D, el Logos que es vida y que es luz en **B**, se hace carne y deja ver su gloria como el unigénito de Dios en **D**. El cúmulo de sustantivos se concentra en el Logos y este se diluye en ellos: vida, luz, gloria, gracia, verdad, y todo se concentra ahora en D en su hacerse carne, es decir en Jesucristo.

Este entrelazamiento de palabras se asienta en un testimonio: el de Juan: antiestrofa A' y antiestrofa C'. Así lo que se dice es sostenido por lo dicho por alguien que tiene un X peso en la comunidad y en los grupos que interactúan con ella. La cosa, sin embargo, no queda ahí. En tanto, vida-luz, el Logos-Luz es testificado por Juan (el bautista) (1.6-8) y en tanto Jesucristo, también Juan da testimonio (1.15). No obstante, lo que Juan el bautista dice parece provenir de lo narrado por el Logos/Jesucristo mismo (1.18).

Mi aporte a la estructura de Irigoien es ver la primera sección entrelazada con la segunda sección y viceversa. Al hacer eso descarto la posibilidad de una lectura lineal del Prólogo y acentúo la capacidad relacional del mismo en términos de las metamorfosis producidas por las relaciones de ambas secciones en torno al Logos-Jesucristo. Logos no es un concepto sino una serie de imágenes que producen un efecto multidimensional que nos vincula textualmente cuando participamos

en la lectura desde adentro. El poema es un hábitat no una página con palabras que pueden ser analizadas.

El entrelazamiento de las dos secciones propuestas por Irigoín constituye un espacio interno, al menos, tridimensional. Es una casa, un hogar, un mundo y, en ese sentido, un hábitat, que te invita a entrar en él y observarlo desde dentro. También se recupera en este enfoque el sentido de umbral, de puerta, en donde, uno puede decidir pasar o quedarse afuera, el Prólogo es un momento en donde uno no se puede establecer, sino un tránsito entre realidades en el lenguaje.

Al haber dos centros, B y D, uno queda en medio de ellos. En un sentido uno mismo se torna en umbral. Uno se encuentra, por un lado, con el Logos-Vida-Luz y por otro lado, con Logos-hecho carne-haciendo tienda-mostrando su gloria. Es por eso por lo que prefiero la concepción de ases de relaciones, una estructura en donde no puedo dar la espalda a ninguno de los centros (ejes) y en donde estos ejes se mantienen en rítmica sincronía.

Para mostrar el efecto que he bosquejado es necesario preguntarse algunas cosas. Una de ellas tiene que ver con el tiempo, el espacio ha sido construido por el texto (como experiencia en el lenguaje), el tiempo hace referencia al grado de vinculación de la experiencia en la lectura/escucha; otro es la dinámica verbal, las acciones en donde las relaciones se presentan, otro es la imagen más fuerte del Prólogo, la luz que da la perspectiva tridimensional a través de claroscuros y la cualidad vital del hábitat presentado. Estos tres son los nodos del poema que interactúan en torno a mí.

Ahora, estoy allí, en el centro de los centros, traspasado por tiempo, por interacciones y por la perspectiva que le da profundidad al espacio en donde me ubico. Pero estoy allí como habitante de otro mundo, este del siglo XX-XXI, con todas las preguntas que siglos de ejercicio exegético y de

experiencia religiosa me han legado, frente a un hábitat que no conozco, aquel del Prólogo, el siglo primero, en el Mediterráneo. Supongo desde aquí, mi espacio y tiempo, mi perspectiva dimensional, que ese espacio diferente tiene algún punto de referencia con el que me puedo dirigir para preguntar y conversar sobre el tema de fondo que me ha llevado hasta allí: la búsqueda de vida. Así que, como he mostrado, vivo el momento desde la concepción orientadora del barroco, que no es algo claro sino un espíritu, una manera de experimentar lo humano como creatividad. Veré, entonces, esos nodos.

Prólogo y tiempo

Veo como un primer nodo el tema del tiempo. La tensión temporal sucede al traducir el tiempo del poema al tiempo cronológico, histórico, propio de la comprensión temporal moderna. De modo que si uno considera que el tiempo aoristo que predomina en el texto (pasado completo, puntual) es tiempo histórico, el poema trataría de exponer, a partir de un punto de referencia temporal, la historia del Logos: primero con Dios, después con la humanidad, luego con Dios de nuevo, un proceso inmerso en la historia que se puede contabilizar temporalmente en etapas. Se tendría, así, una consecuencia de etapas: primera, segunda y tercera. Estaría marcado, el Prólogo, por lo cronológico. Preocupación muy nuestra, o mejor, muy propia de la modernidad occidental.

En contraposición señala Malina: “Para las gentes de la Antigüedad, que vivían orientadas hacia el presente, solo el mundo de la experiencia, el tiempo de la experiencia, era real. Así pues, en realidad no existía verdadero pasado ni verdadero

futuro como los que son típicos de sociedades, como la nuestra, basadas en el sentido de la historia propio del siglo XIX y en la generalizada educación en el pensamiento abstracto, propia del siglo XX... Bordieu ha señalado que la manera norteamericana y noreuropea de articular la duración es totalmente ajena a los campesinos de las sociedades tradicionales mediterráneas. Se podría decir que estos campesinos, en lugar de recurrir a nuestras abstracciones, dividen el tiempo en “tiempo de la experiencia” y “tiempo imaginario.” (Malina, 2002 págs. 233-234)

También Malina explica con una cita de Bordieu la concepción de presente: “...la totalidad de una acción vista en una unidad perceptiva que incluye tanto el pasado retenido como el futuro anticipado. El “presente” de la acción abarca, además el presente percibido, el horizonte de pasado y el horizonte de futuro vinculados a dicho presente, pues tanto uno como otro pertenecen al mismo contexto de sentido” (1963, pp.59-60)” (Malina, 2002 pág. 234) Para Malina se trata no de tiempo cronológico sino de un periodo cualitativo de tiempo, el *kairos*. Lo “*kairológico*” apunta a aquello que es realmente significativo para la vida de una persona y su comunidad y esto es una condición cognitiva que permite la convivencia de lo que “era” consciente una persona sobre el pasado, visto en comparación con aquello de lo que “es” consciente o que “está a punto de estar” consciente, todo ello es un “ahora” de sentido, el presente real, dirá Malina (Malina, 2002 pág. 236). Por eso mismo, el tiempo experiencial no participa de nuestra concepción abstracta de tiempo en donde las fechas y las horas son o deben ser precisas y en donde los referentes requieren ser ubicados en tiempo y espacio con toda precisión. El tiempo experiencial está vinculado a los procesos de los cuerpos y con ellos de las personas, entonces, no hay una época de siembra y

otra de siega, sino uno que siembra y otro que siega (Malina, 2002 pág. 237).

El poema está articulado por 43 formas verbales de las cuales resaltan 19 aoristos y 10 imperfectos, ambos dentro de lo que en gramática comprendemos como tiempo pasado. Además, aparecen 3 tiempos presente y 5 participios presente más cuatro perfectos. La dominancia es el pasado. Al ir estudiando el sistema verbal, sus relaciones y sus implicaciones espero mostrar la lectura alternativa presente.

Cuatro imperfectos del verbo *ser* arman verbalmente los versos 1 y 2: “En el principio era o ya existía el Logos, y el Logos estaba –dirigido- hacia Dios o el Logos se dirigía a Dios, y Dios/divino era el Logos, Este en el principio se dirigía a Dios”. Como se puede apreciar existen varios matices en la traducción. Se afirmarí y esto suena muy bien en términos de un poema que, al principio, en el origen de todo lo que se experimenta en el presente (tiempo imaginario (Malina, 2002 pág. 237)) existía el Logos y que este se orientaba hacia Dios (acento direccional de la preposición griega “pros”) y estaba/existía en la esfera divina (esto sería mucho mejor que afirmar su identidad con Dios que resulta de nuestra actual concepción trinitaria), entonces, en el principio el Logos se orientaba hacia Dios.

Dirá Malina:

Para la gente de la Antigüedad, lo que existía era la realidad del presente concreto, con sus antecedentes concretos y sus concretos resultados subsecuentes. Sin embargo, existía también la esfera que quedaba fuera del horizonte del mundo de la experiencia. Esto era lo imaginario. Tanto los antecedentes del presente como lo inminente que en él hundía sus raíces eran concretos y reales; el pasado y el futuro eran abstractos e imaginarios. El tiempo imaginario abarca todo lo que no existe en el presente. Así, incluye aquello que nosotros

llamamos “pasado” y “futuro”. En otras palabras, el tiempo imaginario abarca, por una parte, todo lo que sucedió antes de que cualquier testigo todavía vivo comenzara de hecho a tener experiencia y, por otra, todas las posibilidades contenidas en las modalidades de lo que, de hecho, no existe: lo que puede/pudo, pudiera/podría, debe/debería o tendría que ser, lo que será o sería... (Malina, 2002 pág. 238)

Entonces, lo que se expresa es la participación del Logos en la esfera divina como interacción, una especie de cara a cara: el Logos se dirigía a Dios y, por ende, Dios se dirigía al Logos. No tenemos que llevar esto a ningún tipo de especulación, sino al campo del testimonio de Juan y a lo que el mismo Logos-Jesucristo contó: “En el caso del mundo de la experiencia y todo lo que le acompaña, los únicos criterios aceptados derivaban de la experiencia sensorial –ver, tocar, oír (véase, por ejemplo, Mc 16.6-7; Mt 28,6-7, Lc 24. 24, 36-39)- En caso de que ésta faltara o no fuera posible, entonces el juicio requerido tendría que basarse en la fe debida a una persona de quien se sabía que era digna de crédito.” (Malina, 2002 pág. 239).

En esa misma línea el verso 3 usa dos tiempos aoristo del verbo ginomai y un perfecto del mismo verbo. Los dos aoristos hacen referencia a la acción creadora del Logos: Este hizo todo cuando existe y sin Él nada fue hecho. El sentido de los aoristos no remarca lo cronológico, sino que afirma la relación entre tiempo imaginario y tiempo experiencial ya que lo hecho es el mundo en que se habita ahora. “En lo que ha sido hecho, en el Logos, existía vida” (ver el análisis de la crítica textual en el apartado siguiente) y en ese sentido se prepara un puente para establecer el vínculo entre el tiempo de los orígenes (“al principio”) como tiempo imaginario y el escenario en

donde aparece Jesucristo, esto es el tiempo presente experiencial de la comunidad.

En el verso 4 aparecen otros dos imperfectos del verbo *ser*: en el Logos existía/había vida y la vida era la luz de los seres humanos. Entonces, el verbo *ser* entreteje Logos-vida-Luz. Esta es su función y al hacer eso se pasa del tiempo imaginario al experiencial: “la luz en las tinieblas/oscuridad brilla”. El verbo brillar está en presente porque esto tiene que ver con la experiencia concreta de las personas, igual que lo que sigue: “y la tiniebla/oscuridad no la ha extinguido/vencido” (Mateos-Barreto) o “acogió/recibieron” (Vidal/Schnackenburg). El verbo aoristo se traduce en tiempo perfecto español debido a que expresa que la acción aun y cuando completa en sí se mantiene del mismo modo hasta el presente (Zerwick, 1963 pág. 77)

En el verso 6 aparece Juan (aoristo de *ginomai*), el sentido parece demarcar lo narrativo igual que en Marcos 1.4. Pero la implicación es básicamente un punto de anclaje en la experiencia real de la comunidad en donde Juan el bautista ocupa, de un modo más fuerte que en los sinópticos, un momento revelatorio especial. Así, el sentido de *ginomai* tiene ese matiz particular de algo que emerge y no necesariamente la imbricación de un relato. El papel de Juan está marcado por su tarea que se expresa en el modo subjuntivo como propósito. Los verbos en subjuntivo aoristo que se refieren a Juan (el bautista) en 1.7 y 8: “para que testificara” están marcados por el aspecto iterativo de la acción (Mateos, 1977 pág. 117), no por el tiempo, el verbo subjuntivo aoristo “para que... creyeran” (1.7) muestra aspecto incoativo (comienzo de estado según la nomenclatura de Juan Mateos (Mateos, 1977 pág. 24)) “para que empiecen a creer”.

Es importante observar que en 1.9 se retoma la cuestión de fondo del poema que trata en estos versos sobre la presencia de la luz: “Era esta luz la verdadera, la que ilumina

a todo hombre, **llegando** al mundo” (Mateos-Barreto). “¡La Luz verdadera que ilumina a todo hombre **estaba viniendo** al mundo!” (Brown). La traducción literal es: (El Logos) era la luz verdadera, la que da luz a todos los hombres, **viniendo** al mundo.

En 1.9 se debe eliminar la idea de una construcción perifrástica (“la luz verdadera está viniendo...” Brown) a favor de dos formas verbales independientes pero sincrónicas (Mateos-Barreto). Así que, por oposición al verso 8 (“no era aquel la luz” con referencia a Juan –el bautista–), “Este” (el Logos) era la luz verdadera. Mateos-Barreto incorporan también un pronombre demostrativo en femenino que recupera el tema de la luz que toma fuerza en los versos anteriores. En mi caso prefiero traer al Logos a la clausura 9a, entonces, “Este” y lo hago porque en los versos siguientes se da una ambigüedad entre ambos: Luz-Logos (ver traducción en apartados anteriores). El participio griego “erjhomenon” (viniendo) fortalece el aspecto durativo de lo que se dice. Difícil de traducir al español, la opción de Mateos-Barreto “llegando” cuelga del imperfecto “era/estaba”, la traducción conlleva el siguiente matiz “la que llega (continuamente) al mundo”. Una salida intermedia es la de León-Dufour “El era la luz verdadera que, viniendo al mundo, ilumina a todo hombre”. En este último caso hay un cambio de posición, con relación a la construcción griega del participio y su predicado, además se traslapa el pronombre relativo de la segunda cláusula del griego a la tercera. Lo que se debe notar es que esa luz está marcada por su constancia. No es un acontecimiento sino un acontecer continuo.

El participio griego “erjhomenon” (viniendo) es nominativo neutro y por lo tanto puede, sin temor, vincularse a la luz que está en el mismo caso. Así que está relacionado tanto a la frase “era la Luz verdadera” como a “la que ilumina...”. Se puede afirmar que la primera cláusula está vinculada a los

versos 4-5. De hecho, se puede establecer una convergencia de tiempos: imperfecto, presente, aoristo entre 4-5 y 9 (con matices ya que el verso 9 tiene una mayor cantidad de verbos). Del mismo modo existe resonancia entre las clausulas 4b “era la luz de los seres humanos” y 9b “la que ilumina a todos los seres humanos”. Así como el aoristo final del verso 5: “no la ha extinguido/vencido” con los verbos aoristos finales en 10 y 11. Especialmente este último que comparte la misma raíz verbal “lambano”.

En los versos 10 y 11 los aoristos son complexivos, así “no lo conocieron”, “no lo recibieron” expresan una negación global en contraposición con el ingesivo del verso 12 “a los que lo recibieron” “les dio” participación en la esfera divina, o mejor, en esa perspectiva “a los que le han recibido/han empezado a recibirle les ha dado autoridad o capacidad para hijos de Dios ser” (Mateos, Juan y Barreto, Juan, 1982, pág. 43). El verbo último del verso 12 “genesthai” (ginomai en infinitivo aoristo) implica, como mostraré en el apartado siguiente sobre la cualidad transformativa de “ginomai”, una transformación, un cambio de estado que es reforzado por el participio adjetivado “a los que creen”, es decir, a quienes se mantienen en esa experiencia de estar viviendo en su nombre, asumidos en la persona del Logos-Luz.

En el verso 13 se refuerza esta idea de participar en la esfera divina al separar el origen de su linaje: no de sangre, ni de voluntad de carne, ni de voluntad de varón, si no que de Dios han nacido. El verbo nacer está emparentado con “ginomai” y en este caso el tiempo aoristo debe considerarse como ingesivo en tanto participación del linaje de Dios como un todo y una experiencia extendida de participación en ese nuevo linaje. En este punto se puede notar la cualidad mimética del Prólogo. El Logos-Luz que se orientaba hacia Dios y que ahora es testificado como Luz por Juan el bautista, al ser recibido

por algunas personas las transforma y les hace participar de ese nuevo linaje de Dios, ahora ellos son Luz y proceden no de las fuerzas de este mundo: sangre, carne, varón, sino de Dios mismo quien les ha engendrado.

Este nuevo linaje contrasta con la expresión “a los propios” vino la Luz-Logos y estos le rechazan y continúan rechazándole, “no le han conocido”, el Logos-Luz se transforma en un extraño en tierra extraña (Neyrey, 2007, págs. 40-41). Las implicaciones son muy fuertes. El Logos-La Palabra, sea en su eco de la Ley o de la Sabiduría queda excluida del deseo de la Casa de Israel mostrando la tensión originante que se expresa en la tensión oscuridad-Luz. Hasta este momento, Logos-Luz es la forma como se expresa el rechazo de su propia Casa, de su linaje. La comunidad juanina es el nuevo lugar en donde el Logos-Luz encuentra cobijo y se constituye en su Casa y esta en su linaje.

El verso 14 está construido por tres aoristos: carne se hizo, hizo su tienda, hemos visto. La cualidad transformativa del verbo “ginomai”, “se hizo carne”, expresa el entrelazamiento de la esfera divina y la humana, desde ahora se perfila el Logos como carne y en tanto carne acampa, hace tienda, habita en su fragilidad humana entre el espacio hostil de quienes creyó los suyos, su pueblo, su Casa. En este hacer del Logos-Luz la comunidad ha visto o ha contemplado la gloria del unigénito del Padre y en ese sentido la experiencia se transforma en presente, aún ahora, la comunidad contempla su gloria y la experimenta como quienes comparten el mismo linaje: nacidos de Dios.

El verso 15 muestra una maraña verbal cuando retoma el testimonio de Juan (el bautista): “Juan testifica y **sigue gritando** (“extensivo en el pasado cuya acción continúa hasta unirse con la denotada con el presente *marturei*”) (Mateos, Juan y Barreto, Juan, 1982, pág. 46) diciendo:

“este **era** (d)el que dije: el que detrás de mí **viene** delante de mí **ha sido** porque **era** primero (que) yo”. Los imperfectos expresan una dimensión de tiempo que recupera lo dicho en 1.1-4a: “lo que **ha sido hecho**, en él (el Logos), **había/existía** vida”. Lo que Juan dice lo afirma en el presente y el perfecto “ha gritado” o “sigue gritando” apunta al aspecto continuo del quehacer de Juan el bautista que existe en el presente en este verso. Juan es el punto de referencia y, como cuerpo, ubica espacial y cualitativamente su situación con relación al Logos-Luz. Si uno pone atención al pronombre demostrativo “Este” con que inicia su decir, el Logos-Luz que se ha transformado en carne está presente, es una forma de indicar la experiencia concreta, el presente experiencial. Desde ahí Juan indica que “Este era –sobre- el que dije”, entonces, el testimonio presente de Juan se torna anterioridad sincrónica en el ahora: “detrás” de mí, está viniendo –sincrónicamente con el “era” anterior- el que delante o antes de mí ha sido porque era primero que yo. Espacio (detrás-delante) se imbrica con el tiempo (después de mí-antes de mí-primero que yo) ha sido también en sentido amplio y durativo entre el pasado imaginario y el presente experiencial.

En 1.15 el participio “erjhomenos” recupera el nominativo masculino, lo que concuerda con el Logos del verso 14 y el pronombre demostrativo del verso 15: **Este**. En el verso 15 solo aparece el aoristo “dije”. Los perfectos extienden el tiempo prolongando el pasado al presente y se refieren al estado actual de las cosas que derivan de un acto del pasado (Zerwick, 1963 pág. 96). Hay dos verbos en tiempo perfecto además de los del verso 15: 1.3 (que se repite en el verso 15 con el verbo ginomai), 1.18: ha visto... Lo que se dice en el párrafo anterior sobre el verbo *ser* en imperfecto cobra una mayor fuerza en lo que al aspecto de continuidad se refiere mediante el verbo perfecto “ha gritado”- “sigue gritando” y el subsiguiente participio

presente “diciendo” (Jn 1.15), Juan (el bautista) da testimonio de él y ha gritado o sigue gritando (con Mateos-Barreto) diciendo: Este... La fuerza del perfecto es la continuidad del testimonio de Juan que se extiende, no como dato histórico (dio testimonio), sino como actividad permanente que, aun muerto Juan (el bautista), continúa realizándose como presente, eco fidedigno de la experiencia de la comunidad.

En el verso 16 el aoristo “recibimos” que resulta un eco del mismo verbo en el verso 12 “a quienes le han recibido”, tiene el mismo sentido durativo (hemos recibido) y se puede traducir por el perfecto español. Del verso 12 al 16 se expresa la nueva dimensión de la existencia de la comunidad en el linaje divino, con todas las implicaciones correspondientes a la vida en esa esfera o hábitat: han contemplado la gloria del unigénito llena de gracia y de verdad, así como la recepción de “gracia sobre gracia”. Estos términos aportan los elementos que constituyen la nueva relación entre Dios-Logos-comunidad y se transforma en una nueva revelación que sobre pasa la experiencia de la Casa de Israel en donde Moisés había dado la ley. Lo dado difiere de acuerdo con el nuevo linaje y la gracia recibida supone un vínculo de lealtad a la nueva familia que se ha constituido.

Clave es el verbo 17, pues en este encontramos el vínculo real entre todo lo dicho y la figura en la que el Logos-Luz se ha transformado: Jesucristo. La carne en que se transforma el Logos-Luz es Jesucristo y este aparece contrapuesto con Moisés. No necesariamente la contraposición expresa contradicción, pero si indica la tensión entre los orígenes, el linaje, la constitución de la comunidad como parte de la esfera divina. De nuevo emerge el verbo “gínomai” en aoristo y recupera la cualidad transformativa y creadora del Logos como en el verso 3. Allí, en ese verso creación es transformativo había/existía vida y esa vida, que es luz, está contenida en Jesucristo.

El entretejido Logos-vida-Luz-Jesucristo queda manifiesto en el eco que se escucha en el verso 17 del verso 14: Gracia y Verdad.

Del mismo modo, este aspecto de continuidad hay que observarlo tanto en 1.14: contemplamos (aoristo ingresivo), como en 1.18: ha visto (perfecto). En este último se subraya el ver como experiencia continuada del permanecer con Dios, lo que se refuerza con el participio del verbo ser: “el que **está** en el regazo del padre”.

Pasado (Logos-junto a Dios) y presente (Logos-Jesucristo-frente a nosotros) se afectan mutuamente. Lo que fue hecho y por quien fue hecho se encuentran en Jesucristo que recibe toda su significación poética al entrelazarse al Logos. El participio presente del verbo *ser* en 1.18: “el **que está** en el regazo del padre”, debe traducirse en tiempo presente o en un sentido atemporal como indica Zerwick (Zerwick, 1963 pág. 129). Así, el verso 18 señala la permanencia del Logos-Jesucristo en el regazo del padre, en lugar de indicar “el que estaba en el regazo del padre” y que ahora está frente a nosotros en Jesucristo, si no, mejor: “el que está en el regazo del Padre y que está frente a nosotros –ahora-...”. El presente, en este caso, también es preferido por Brown (Brown, 1979 pág. 174), Mateos-Barreto (Mateos, Juan y Barreto, Juan, 1982 pág. 47) y León-Dufour (León-Dufour, 1989 pág. 105). Pero, en otro sentido, la gramática no expresa la orientación de tiempo presente como un eje cultural y no lo hace porque la gramática se analiza desde este presente y no desde aquel. Entonces, el hecho es que Jesucristo como Logos que estaba con el Padre y que está aún con el Padre sigue enredado como experiencia del presente de la comunidad. Todo cuanto se sabe, se sabe gracias al testimonio presente de Juan y a lo que ha narrado el Logos-Jesucristo.

Por lo tanto, para uno leyendo desde este presente nuestro, la recursividad es infinita, estamos en un vórtice en donde ascenso-descenso se suceden continuamente. Al llegar al final del poema uno mismo volverá instintivamente al principio y lo hará porque lo que ha visto hacia el final gatillará la memoria de lo anterior desde otra dimensión. Pero al mismo tiempo, al iniciar, todo volverá a ser extraño en su redundancia. Mientras que para quienes leyeron-escucharon el poema en su momento toda la temporalidad estaba entretejida en su experiencia presente. Ese constante ir y venir constituye un presente que se puede apreciar en la relación entre los primeros versos del Prólogo y el verso final.

Esta dinámica aspectual permite ver el poema dentro de un marco temporal alternativo. No se trata de lo que pasó y de su narración sino de las relaciones experimentadas en el presente del poema y de la comunidad de escuchas-lectores/as. El verbo aoristo “recibimos” en 1.16 apunta a la experiencia comunitaria actual. En el verso 14 el verbo “hizo tienda” es ingresivo, es decir, afirma el aspecto de comenzar a habitar y “egeneto” “se hizo” (carne) sigue la misma línea. En ninguno de los dos casos debe entenderse que el Logos hizo tienda y después la deshizo, o que se hizo carne y después se deshizo de la carne, sino que en tanto tienda y carne sigue allí frente a la comunidad como un presente experiencial.

Lo que sabemos del Logos-luz-vida-carne, lo sabemos en la experiencia significativa del presente que incluye el pasado. El pasado es presentizado a través de este momento constituido por el texto como presente o presencia. Si bien como lo menciona Neyrey existe un patrón de ascenso-descenso en el evangelio que se puede observar en textos como Jn 13.1-3 y 17.5 (Neyrey, 2007 págs. 46-47), la verdad es que tal patrón es más bien una reverberación del Prólogo y no un componente propio de este. Como ya he señalado, el Prólogo

establece la experiencia de estar viviendo en el seno del padre. Esto se refiere a Jesucristo que es identificado con el Logos y así cierra como conclusión del Prólogo (Jn 1.18).

Visto de esta manera, el tiempo del poema se realiza en la mimesis de su lectura, cada vez que se lee/escucha **se revive lo dicho** en la experiencia de la comunidad, esta es su cajón de resonancia. Allí se experimenta la vida-luz y su participación en ella en el presente.

Para efectos de entender esto en el marco de una multidimensionalidad espacial, se puede decir que uno, en la lectura, se encuentra en medio de la vivencia de la comunidad, en su presente. Entonces el aoristo final “lo narró/lo contó” no puede contraponerse temporalmente al testimonio de Juan en el verso 15, sino que, considerando, que Jesucristo ha tenido una historia en “carne y sangre”, el significado de este como Logos y el significado de sus obras como acciones completas, llevadas a cabo por Jesús, es lo que se testimonia como un presente en el testimonio de Juan, que ha estado gritándolo aún y cuando, como Jesús, ha muerto. Así, el pasado sigue presente y en presencia del escritor y la comunidad. Para Mateos-Barreto el verbo *exégeomai* (narrar-contar) contiene un sema de sucesión y desarrollo (Mateos, Juan y Barreto, Juan, 1982 pág. 48) por lo que la interpretación tradicional del aspecto puntual no logra expresar esas dimensiones. Consecuentes con este sentido no puntual sino más bien durativo tanto Neyrey como León-Dufour asumen la traducción de *exégeomai* en tiempo perfecto.

El presente sigue siendo el tiempo del relato en tanto texto: trama de conversaciones significativas para la comunidad (antisociedad). Jesús está ahí con ellos, es el Logos y en el hacer del Logos-Jesucristo, la comunidad sigue en su presencia. La persona lectora asume esa presencia al leer desde adentro del texto como conversación abierta y creativa.

Desde el punto de vista de la antropología cultural uno entiende la importancia de este acento en el tiempo presente: **es el tiempo de la experiencia que se vive en el presente del CE y la comunidad.**

Ser-quehacer: las dimensiones transformativas de ginomai

Otro nodo del Prólogo es el uso sistemático del verbo estático “ginomai” (1.3 (3x), 6, 10, 12, 14, 15, 17), especialmente en la forma de aoristo: “egéneto”. No obstante, hay una ausencia de estudios sobre este verbo. Si uno revisa el *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento* no encontrará un estudio profundo de “ginomai”, pero tampoco en la monumental obra editada por Gerhard Kittel *Theological Dictionary of the New Testament*, ni en el *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. Obras, todas ellas, que sistematizan los diversos usos de palabras significativas en el Segundo Testamento. En este caso particular el apoyo en estos instrumentos resulta frustrante. Lo que corresponde es hacer el correspondiente estudio.

La forma “egéneto” aparece en 1.3 (2x), 6, 10, 14, 17:

πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο
οὐδὲ ἓν.

Todas las cosas por él **fueron hechas** y sin él **fue hecha**
ni una cosa

Ἐγένετο ἄνθρωπος, ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ
Ἰωάννης.

Vino un hombre, enviado de junto a Dios, su nombre Juan

ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω.

En el mundo era, y el mundo por el **fue hecho**, y el mundo a él no conoció.

Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν

Y el Logos carne **fue hecho/se hizo** y puso su tienda entre nosotros.

ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο.

Porque la ley por Moisés fue dada y la gracia y la verdad por Jesús el Cristo **fueron hechas**.

Con excepción del verso 6, todas las demás menciones tienen relación con el Logos. En el verso 12 aparece el mismo verbo, pero en infinitivo: “Dio a ellos autoridad para hijos de Dios **ser (llegar a ser/hacerse)**”. Dos otras menciones en perfecto se encuentran en 1.3 y 15.

El aoristo (tiempo pasado) es el tono de la narración poética, se habla sobre lo que ha pasado tal como el Logos lo contó (1.18). El verbo “contar/describir/explicar/reportar” solo aparece aquí en el CE y 5 veces en la obra lucana, todos con el sentido de narrar una experiencia con Dios o sobre Dios (Lc 24.35; Hch 10.8; 15.12, 14; 21.19). En todos los casos se expresa la significación presente de lo que se narra. Si bien el aoristo es dominante no lo es como expresión de un tiempo histórico sino por su significado en las experiencias del presente de la comunidad juanina. El sentido del aoristo como tiempo histórico queda subsumido y transformado en el tiempo presente del Prólogo, no lo domina.

Tal parece, en el uso del verbo “ginomai” en aoristo, que el Logos es actividad, acción. Incluso sobre sí mismo: se hizo carne (1.14). El poema no contiene verbos de movimiento,

no se puede precisar ni siquiera que el Logos descendió, el verbo usado es “se hizo”. A diferencia de Gé 1.1ss (LXX), en donde también se utiliza ampliamente el verbo “ginomai”, en el Prólogo, no hay organización sistemática de un proceso. Dicha organización se aprecia en Gé 1.1ss (LXX) a través de la repetición de un estribillo: “Y **fue** la tarde y **fue** la mañana del día...” (1.5, 8, 13, 19, 23, 31), cada uno de estos versos está formado por una doble mención de “egeneto” y van dando cuenta del proceso creativo que es más bien organizativo. La palabra Logos no aparece en Gé 1.1ss, sino que se deduce del verbo “decir”. Es el Targum Neofiti el que utiliza no el verbo decir sino el sustantivo palabra (Memra).

Es evidente que el Prólogo asume Gén 1.1ss, no solo porque ambos comienzan con las mismas palabras, sino porque luego el Prólogo retoma el primer tema de Gé 1: luz-tinieblas (Brown, 1979 pág. 174), igual piensan Malina-Rohrbaugh (Malina, Bruce y Rohrbaugh, Richard, 1998 págs. 35-40).

Es de notar que en Gé 1.1 el primer verbo es “hacer” (LXX) mientras en Juan 1.1 el primer verbo es “ser” (eimi). El verbo “ginomai” le da al sentido de ser una cualidad especial en el Prólogo, expresa ese elemento cualitativo de ser en el hacer, y articula también los sentidos de nacer, llegar a ser, acontecer, al mismo tiempo que recupera derivados de “ginomai” como génesis en tanto origen y nacimiento, así como generación (Ringwald, A., Guhrt, J., Müller, H., Bauer, G, 1983) (Büchsel, 1964). De modo que “ginomai” parece tener un significado especial en el CE. En este sentido “ser” no es abstracto ni requiere de una explicación filosófica o teológica sobre la existencia. Esta como cualidad “genética” se expresa en aquello que es en el hacer y que nace de ese útero.

El primer verso del Prólogo es una afirmación difícil que solo es aceptable en tanto uno se ha formado para reducir significativamente su escándalo. Lejos de lo que nos parece

común, decir “en el principio era el Logos” con la cualidad de absolutez que presenta Jn 1.1 resulta un reto para quien toma algo de distancia de las tradiciones cristianas actuales. Es necesario considerar esa afirmación y su entorno en los versos 1 y 2. La estructura de los dos primeros versos es como sigue:

- A En el principio era el Logos
- B Y el Logos estaba dirigido hacia Dios
- C Y Dios era el Logos
- A' Este estaba en el principio
- B' dirigido hacia Dios

Se aprecia, de los cinco miembros, que A-B se corresponden con A'-B', mientras C va en sentido contrario. A-B señalan que el Logos estaba dirigido hacia Dios, mientras C: Dios (o divino) era el Logos. La primera línea expresa una idea no de fácil digestión especialmente si se relaciona con Gén 1.1. La cuestión es que en Gé lo que tiene origen, lo que comienza o da principio es el hacer de Dios: los cielos y la tierra. Aquí es una afirmación absoluta: al principio, en el origen era/estaba/existía el Logos, no Dios. Diferente situación sería si Jn 1.1 dijese “en el principio era Dios y el Logos se dirigía a Dios”. Esta segunda afirmación hubiese dado más tela de donde cortar. Pero la cuestión es que la primera línea del CE es una afirmación absoluta que elimina a Dios como principio, origen o comienzo a diferencia del Génesis y en franco contraste con la tradición sapiencial. De hecho, al eliminar el verbo “hacer” como aparece en la primera línea del Gé, el CE elimina a Dios de la ecuación y en su lugar establece al Logos.

En A'-B' se enmienda en algo esta posición: lo que era al principio era el Logos dirigido hacia Dios. Se suaviza la

primera línea. En B se ha tratado de dar un giro a una expresión tan fuerte, pero no es sino hasta el final en donde se logra. El miembro C amplía la borrosidad al vincular directamente el ser del Logos con el ser de Dios: y Dios era el Logos (según el orden del griego).

El problema no es temporal sino de relacionamiento. La preposición “pros” tiene sentido direccional: hacia, por eso se traduce “dirigido hacia” (Mateos, Juan y Barreto, Juan, 1982 pág. 41). Por lo tanto, hace referencia al vínculo entre el Logos y Dios o viceversa. Al incluir el problema de la preexistencia del Logos (como ha sido usual en la interpretación del Prólogo) aportamos algo que distrae el pensamiento del poema. El tiempo es un fenómeno cultural que asume formas lingüísticas propias de la experiencia cultural concreta y particular. Este problema lo he tratado en el apartado anterior. Así que no se puede hablar de preexistencia o de esencia, más bien de relación entre el Logos y Dios. El aspecto relacional ocupa un punto fundamental en la cultura mediterránea del siglo primero.

De acuerdo con la perspectiva de colateralidad de Malina, Pilch y otros (Malina, Bruce y Pilch, John. Ed., 1998 pág. 53ss), la cuestión aquí es la relación entre Dios y el Logos. No pretende el Prólogo resolver los problemas teológicos nuestros con relación al monoteísmo o a la doctrina trinitaria, así como tampoco la cuestión de las “naturalezas” de Jesucristo. Entonces, lo que se sitúa en el Prólogo es el honor del Logos que está directamente vinculado a Dios. Sea que Logos se traduzca por “palabra” o por otro término vinculado, esta tomaría su propio valor de la relación con Dios, del dirigirse hacia Dios:

En la tradición Israelita, desde que Logos igualmente significa Palabra, la Palabra con Dios “en el comienzo” es la Palabra

poderosa y creativa de Dios. Esta palabra no es la razón abstracta, sino la autorevelación de Dios y su autocomunicación. Esta Palabra es encontrada en toda la creación, la cual es la comunicación de Dios y su revelación. En consecuencia, la existencia de la Palabra con Dios desde del comienzo era la percepción comúnmente compartida de varios pensadores helenistas en el Mediterráneo del siglo primero. Sin embargo, lo que es distintivo del grupo de Juan es la identificación de esta creada/no creada Palabra con el personaje israelita, Jesús de Nazaret. Después de esta experiencia de Jesús, el grupo que celebró la mediadora, creativa Palabra de Dios con este poema al inicio del evangelio de Juan hace la aseveración que esta creativa y poderosa Palabra de Dios había de ser identificada con Jesús de Nazaret. (Malina, Bruce y Rohrbaugh, Richard, 1998 pág. 39)

Toda la fuerza del poema gira en torno a esta identificación múltiple: Logos-palabra-sabiduría / Dios / vida / luz / Jesucristo. De modo que ser y hacer están intrincadamente relacionados. De aquí que el uso del verso “ginomai” es preferible al verbo “eimi” (ser), el cual servirá posteriormente como autoreferencia de Jesús en las expresiones “yo soy”. Cada fórmula “yo soy... la puerta, la vida, el pan”, etc., es una variación del mismo tema: la relación entre Logos y Dios, la cual se describirá en la narración y los discursos del evangelio como relación Padre e hijo y que asimismo señala el camino mimético de la comunidad, esta encuentra en esas metáforas los elementos constitutivos de su nuevo ser-hacer.

En este sentido el “hacer” del Gé 1.1 se recupera con el verbo ginomai en Jn 1.3: “todas las cosas por él **han sido** –hechas- y sin él **ha sido** –hecha- ni una (cosa)”. La expresión “Todas las cosas” hace referencia a la creación. El hacer de Jesús en el CE es el hacer del Padre, solo que en ese hacer se usa el verbo griego “poieo” como en Gé 1.1ss (LXX), así en

Jn 4.34 “para que **haga** la voluntad del que me envió y lleve a cabo de él las obras”; 5.20 “el padre ama al hijo y todas las cosas le muestra, las que él **hace**, y obras mayores que estas mostrará, para que ustedes se maravillen”; 5.36 “pues yo tengo un testimonio mayor que el de Juan, pues las obras, las que me ha dado a mí el padre, estas obras, las que **hago**, testifican acerca de mí que el padre me ha enviado”; 6.29 “esta es la obra de Dios, que crean en que el envió”; 8.39 “...si hijos de Abraham son, las obras de Abraham **harían**”; 8.41 “nosotros **hacemos** las obras de nuestro padre, dijeron a él, nosotros de fornicación no hemos nacido, tenemos un padre, a Dios”, 9.4 “es necesario a nosotros **realizar** las obras del que me envió, en tanto es de día. Viene la noche cuando nadie puede trabajar”; 10.37 “Si no **hago** las obras de mi padre, no me crean”; 10.38 “Pero si las **hago**, aunque no me creáis a mí, creed a las obras, para que conozcáis y creáis que el Padre está en mí y yo en el Padre”; 14.10 “¿No crees que yo soy en el Padre y el Padre en mí? Las palabras que yo os hablo, no las hablo por mi propia cuenta, sino que el Padre, que vive en mí, él **hace** las obras”; 14.11 “Creedme que yo soy en el Padre, y el Padre en mí; de otra manera, creedme por las mismas obras”; 14.12 “De cierto, de cierto os digo: El que en mí cree, las obras que yo **hago**, él también las **hará**; y aun mayores **hará**, porque yo voy al Padre”; 15.24 “Si yo no **hubiera hecho** entre ellos obras que ningún otro ha hecho, no tendrían pecado; pero ahora han visto, y me han odiado a mí y a mi Padre”; 17.4 “Yo te he glorificado en la tierra; he acabado la obra que me diste que **hiciera**”.

Lo que se expresa en cada verso anterior es el vínculo entre Jesús y el Padre, ambos son uno, uno hace las obras del otro. Estas obras expresan cómo se habitan mutuamente Jesús y el Padre. Jn 14.10 vincula el hablar al hacer. Del mismo modo que el hablar y el hacer son uno, así el hijo y el padre

son uno (Jn 10.30) y así la comunidad será una con Jesús en su hacer.

El reconocimiento de esa unidad en el hablar, el hacer y el ser es lo que resultó difícil para los de Judea al punto de querer apedrearlo por blasfemia (Jn 10.31-33). En 10.34, Jesús cita Éxodo 4.16: “¿No está escrito en vuestra Ley: “Yo dije, dioses sois”?”, a mano alzada, es decir, no literalmente, pero recupera el punto. Moisés dice a Dios que no sabe hablar y Dios se molesta y le muestra a su hermano Aarón quien será la voz de Moisés quien será la voz de Dios. De modo que decir que el Padre y Jesús son uno se torna en realización de un modelo semejante de parte de la comunidad. Por el lado opuesto, Jesús hace ver que en el hacer del mundo aparece otro ser diferente al de Dios, esta es la argumentación de Jesús:

³⁴ Jesús les respondió: -- ¿No está escrito en vuestra Ley: “Yo dije, dioses sois”? ³⁵ Si llamó dioses a aquellos a quienes vino la palabra de Dios (y la Escritura no puede ser quebrantada), ³⁶ ¿al que el Padre santificó y envió al mundo, vosotros decís: “Tú blasfemas”, porque dije: “Hijo de Dios soy”? ³⁷ Si no hago las obras de mi Padre, no me creáis. ³⁸ Pero si las hago, aunque no me creáis a mí, creed a las obras, para que conozcáis y creáis que el Padre está en mí y yo en el Padre. (Jn 10.34-38)

Es de notar que la afirmación de 10.30 “el Padre y yo uno somos” es equivalente a “Hijo de Dios soy” (10.36) según el CE. El entretejido del ser y el hacer, así como el del Padre y el Hijo, o el del Logos y Dios que se da en el verbo “poieo”, también se da en el verbo “ginomai”. Todo lo que hace Jesús es el hacer (poieo) de Dios y hay un hacer especialmente transformativo y creador en uno de los matices del verbo “ginomai” en el Prólogo y en el CE. Tal matiz se encuentra en los siguientes textos:

- 2.9: Cuando el encargado del banquete probó el agua **hecha** vino, sin saber de dónde era (aunque sí lo sabían los sirvientes que habían sacado el agua), llamó al esposo...
- 4.14: pero el que beba del agua que yo le daré no tendrá sed jamás, sino que el agua que yo le daré **será** en él una fuente de agua que salte para vida eterna.
- 5.9: Al instante aquel hombre **fue** sanado, y tomó su camilla y anduvo. Era sábado aquel día.
- 5.14: Después lo halló Jesús en el Templo y le dijo: -- Mira, **has sido** sanado; no peques más, para que no te **suceda** algo peor.
- 8.31-33: Dijo entonces Jesús a los judíos que habían creído en él: -- Si vosotros permanecéis en mi palabra, seréis (eimi) verdaderamente mis discípulos; y conoceréis la verdad y la verdad os hará libres. Le respondieron: -- Descendientes de Abraham somos y jamás hemos sido esclavos de nadie. ¿Cómo dices tú: "**Seréis** libres"?
- 9.27: Él les respondió: -- Ya os lo he dicho y no habéis escuchado, ¿por qué lo queréis oír otra vez? ¿Queréis también vosotros **haceros** sus discípulos?
- 9.39: Dijo Jesús: -- Para juicio he venido yo a este mundo, para que los que no ven, vean, y los que ven, **sean** cegados.
- 10.16: Tengo, además, otras ovejas que no son de este redil; a esas también debo atraer y oirán mi voz, y **habrá** un rebaño y un pastor.

- 12.36: Entre tanto que tenéis la luz, creed en la luz, para que **seáis** hijos de luz. Habiendo dicho Jesús esto, se fue y se ocultó de ellos.
- 15.7-8: Si permanecéis en mí y mis palabras permanecen en vosotros, pedid todo lo que queráis y os **será hecho**. En esto es glorificado mi Padre: en que llevéis mucho fruto y **seáis** así mis discípulos.
- 16.20: De cierto, de cierto os digo que vosotros lloraréis y lamentaréis, y en cambio el mundo se alegrará; pero, aunque vosotros estéis tristes, vuestra tristeza **se convertirá** en gozo.

La acepción de “llegar a ser” del verbo “ginomai” implica una transformación, se pasa de un estado a otro, se nace, por ejemplo, en el sentido de generación, es el tránsito del ser de los padres a los hijos. En ese sentido transformativo el agua se hace vino, o sana al que estaba incompleto (enfermo), o constituye a un grupo en discípulos, o les hace hijos, o transforma en libres a quienes no lo eran y demás. Así que el Prólogo enfatiza en 1.3, 10, 12, 14, 17 (en tiempo aoristo) y 1.4 (en tiempo perfecto) este matiz del verbo, como se puede ver en los textos aportados, en donde el ser y el hacer se unen. En esto, se implica que el verbo “ginomai” asume en 1.3 esa dimensión íntegra del ser y el hacer: el Logos produce el mundo, lo hace, el mundo llega a ser por medio del Logos. Hay un cambio de estado que se reitera desde el Prólogo hasta el resto del CE. No es un proyecto como pensaran Mateos-Barreto (Mateos, Juan y Barreto, Juan, 1982 pág. 52) sino el ser-que-hacer del Logos-Dios.

Además, esta perspectiva modifica significativamente las tradiciones sapienciales que son trasfondo del Prólogo. La

Sabiduría es creada por Dios y acompaña a Dios en el hacer el mundo. En la tradición sapiencial el que hace sigue siendo Dios no la Sabiduría (Prov 8.27; Sirá 24.8; Sab 9.1-2).

Para el grupo de Juan, efectivamente algo ha pasado, y ese algo es lo que se revela en la transformación implicada en la frase “el Logos se hizo carne”. Ahora, en el presente del poema, el **ser-quehacer** de Dios puede ser contemplado en la gloria del Hijo, en las obras de Jesús se puede ver el **ser-quehacer** del Padre. Ambos son uno y la comunidad ha constituido parte de esa unión (Jn 17). Se puede afirmar que el CE es un espacio de **mimesis** en donde la comunidad se realiza como hija de Dios en el **ser-quehacer** las obras del Padre y del Hijo. **En un sentido plástico, la comunidad se hizo Logos.**

La magia del poema está en su capacidad de integrar cosas que en el uso común del conversar no lo están. Desde el punto de vista de su gramática el Prólogo realiza un “milagro” y constituye un nuevo estado de cosas en una articulación particular de la completud.

Si bien “ginomai” es un verbo tipificado como estático (Mateos, 1977 pág. 41), por la dinámica que he señalado anteriormente, este verbo está en un contexto en donde la transformación es un componente significativo. En contraste con el verbo hacer (poieo) que es dinámico, con énfasis en la actividad del agente (Mateos, 1977 pág. 97), es mi criterio, que “ginomai” conjuga las dimensiones del ser con las del hacer en los pasajes citados. Por eso, se trata de una tipificación del ser no solo en sus cualidades propias, “naturales” a su nacimiento, sino en aquellas que emanan de su **quehacer**, en este caso, aquellas que se derivan de su capacidad creativa en la **enactuación** de su mundo en el lenguaje. Dado que, para el CE, el Logos, es el punto central, su descripción con “ginomai” resulta en el parámetro de su honor (gloria). **La comunidad se ha hecho Logos en la aceptación de Jesucristo, Hija**

con el honor conferido del Padre y el Hijo. La imbricación que se hace entre Logos-Dios en Jn 1.1-3 y la caracterización del Logos como creador, relea el Génesis 1.1ss en un sentido radicalizado y polarizado hacia la Palabra (Logos) en lugar del hacer de Dios.

Es usual que cuando las personas expertas en el campo de la exégesis piensan en la relación entre textos busquen hacer depender unos de otros. Se da la impresión de que los autores bíblicos tuvieron textos frente a sí y los modificaron de acuerdo con su conveniencia o perspectiva. En línea opuesta a esa tendencia Werner Kelber dice:

Nuestro estudio de los materiales tempranos de Jesús sugiere que tendremos que considerar la tradición no en términos de errores escribanos, sino de variabilidad intencional, no (meramente) del proceso mecánico, sino más bien dinámico de palabras, no de la repetición textual sino de la recreación e, importantemente no (meramente) de dinámicas de transmisión sino también **performativas**. Entenderemos mejor la tendencia de la tradición hacia rendiciones variables si las vemos no como variaciones o transmisiones de un texto dado, sino más bien como **re-representaciones auténticas...** El razonamiento que prevalece en la fluidez oral y escribana observada pareciera ser una modificación para ajustarse al presente. Tanto en la oralidad como en los procesos escribanos tempranos, el deseo hermenéutico es traer el pasado en coherencia con presente, e.d. mantener a Jesús vivo haciendo que se comunique con el presente. Precisamente lo que mantiene la tradición viva, entonces, es esta negociación del presente con el pasado para que el segundo le hable al primero. Aquí hemos llegado a lo que podría llamarse la gran fuerza motivadora de la tradición: el acomodo de las pretensiones del pasado ante las siempre movibles contingencias del presente. (Kelber, 2006)

Desde la perspectiva de Kelber el Prólogo no tiene una relación de dependencia con Gé 1.1ss, sino que se trata de una lectura creativa y en donde se **enactúa** (performance), desde el presente, el nuevo mundo del CE y la comunidad juanina en donde la memoria recupera de la tradición aquello que le es valioso.

Esto resulta fundamental porque en culturas orales lo que marca los procesos sociales es la conversación y eso implica el necesario interrelacionamiento e interaccionamiento de las personas involucradas. Lo cual amarra los procesos sociales en la constitución de identidades compartidas a través de las conversaciones: “En culturas orales, lo que es “sabido” es primariamente lo que es compartido y recordado por la comunidad a través de la interacción social (Kirk & Thatcher; Kelber 2006). Intérpretes habilidosos/expertos son los tradentes primarios del conocimiento y la memoria socialmente compartidos los cuales tiene diversos estilos de interpretación siendo expresados entre ambos mujeres y hombres. Tales tradentes son fieles al pasado (retentiva) como un medio de preservar la identidad del grupo y, fluidos en el re-narrar (inventiva) con el propósito de hacer de las tradiciones algo relevante. Presevar la memoria social es un medio importante de generar y sustentar a la comunidad.” (Rhoads, 2006)

Entonces ¿Cuál es el objetivo de recordar el Génesis de la manera tan particular en que lo hace el Prólogo del CE? La respuesta dista de ser simple. Pero puedo adelantar la hipótesis de que, en el marco de una anti-sociedad, los procesos de recreación identitaria suponen la incorporación de puntos de referencia que sustentan la identidad mayor de la sociedad en donde la anti-sociedad habita, así, la cuestión sería clave, no tiene que ver con la cita del Génesis sino con la pregunta por la comunidad ¿en qué sentido y cómo la antisociedad se constituye en hijos/as de Dios (Jn 1.12)?

Pregunta que implica, como en Marcos o en Mateo, iniciar por el principio, en el primero se trata del principio del evangelio, en el segundo del principio del pedigrí de Jesús, en el CE, me parece, se busca el principio de todo y tal principio está contenido en las mutaciones del Logos. Por lo que el **ser-quehacer** del Logos constituye a la comunidad de los y las hijas de Dios que han llegado a ser tal merced a su acogida de la Luz-Vida-Logos-Jesucristo. **Es la transformación de la deslegitimación hacia la legitimidad, es la legitimidad de uno y la referencia fundamental a la validez de la experiencia humana en la que se está inmerso:** “De cierto, de cierto os digo: El que en mí cree, las obras que yo hago, él también las hará; y aun mayores hará, porque yo voy al Padre.” (Juan 14:12).

Logos-Luz-Vida

El tercer nodo surge a partir del verso cuatro: el Logos es transformado en vida y luego en luz. La luz seguirá como tema explorado hasta el verso 9. 6 veces aparece el término luz frente a 4 menciones de Logos. Logos y luz se mezclan en la vida en el verso 4: “en él (Logos) había/era la vida y la vida era la luz...” y por la implicación que se deriva del verbo ser en 1.9: “(el Logos) era la luz verdadera” aun y cuando “la luz” está en caso nominativo es posible considerarla un predicado por su posición posterior al verbo ser.

No obstante, no es necesario hacerlo, la luz puede ser el sujeto del verbo ser en 1.9. Hay un caso de posición predicativa de un sustantivo en 1.4 “la vida era la luz...” (Robertson, 1934 pág. 768). La decisión de hacer presente al Logos en 1.9

fue asumida por León-Dufour, así como por Beasey-Murray (Beasley-Murray, 1987 pág. 1) y me ha parecido importante esa decisión para dejar de manifiesto la imbricación entre Logos-Luz junto con los dos testimonios de Juan 1.6-7 y 1.15.

En el verso 10bc “el mundo por él (Logos) fue hecho y el mundo no le (al Logos) conoció” los dos pronombres en negrita están en masculino y hacen referencia al Logos como en 1.3. Luz, en el griego, es un sustantivo neutro y requiere que cualquier referencia a ella sea hecha en neutro, al incorporar pronombres masculinos, el Prólogo, retoma el entrelazamiento entre Logos-Luz (Vida).

En el Prólogo el Logos no se conceptúa, sino que se metaforiza a través del uso de los términos vida y luz (Jn 1.4). Por eso el papel de la luz en el Prólogo es clave y como tal dedicaré el tiempo necesario para reflexionar sobre ella. Para eso iniciaré con textos del Primer Testamento.

En el Salmo 36.10 dice “porque contigo está el manantial de la vida; en tu luz veremos la luz.” El Salmo 89.15: “Bienaventurado el pueblo que sabe aclamarte; andará, Jehová, a la luz de tu rostro.” Salmo 104.2: “el que se cubre de luz como de vestidura, que extiende los cielos como una cortina”. Odas de Salomón 14.45: “en tu luz veremos luz” (Cita del Salmo 36.10). Estos versos apuntan a la asimilación entre Dios y luz (Sal 36.10, 1Jn 1.5) (Sarna, 1995 pág. 55). Del mismo modo “Yahveh es mi luz y mi salvación” en el Salmo 27.1; “Él está cubierto de luz” (Sal 104.2). “Su resplandor es como la luz. Rayos brillantes salen de su mano; allí está escondido su poder.” (Habacuc 3.4). Pero también Luz y Vida son correlatos como es el caso del Salmo 36.10.

Luz-Vida conforma un eje que se expresa también unido a “gloria”. Esto se puede apreciar mejor en los Salmos que en los escritos sapienciales:

Para la persona concreta, la vida recibida de Dios es compendio de su gloria (Sal 3. 4; 7.6). Con la vida va el precioso prestigio de la persona, el peso de su manifestación. Cada disminución de la vida... es una total puesta en entredicho de la vida y, por consiguiente, de la fama del hombre. Por eso el “pobre”, la persona necesitada, toma parte en el coro de los suplicantes “¡Danos vida!” (Sal 80.19). Quien ve su vida amenazada, no tiene otra solución sino pedir que Yahvé se apiade de él, obre el bien en él de manera que reviva de nuevo (Sal 119.17, 77, 116; 22.27; 69.33). Ante las maquinaciones y persecuciones, Yahvé es la ciudadela protectora de su vida (Sal 27.1). Yahvé protege y renueva la vida. El señala el “camino de la vida” en el que se experimentará la “plenitud de la alegría” (Sal 16.11). Puesto que la vida –no en su inmanente poder, sino como don de Yahvé, como vida ante el Dios de Israel- es el bien supremo para el hombre del antiguo testamento, se pedirá “larga vida” como don precioso y bendición maravillosa (Sal 21.3; 61. 7; 91.16; 133.3).” (Kraus, 1985 pág. 221)

Para H-J Kraus, “ver la luz” significa “vivir”, por lo que en el Salmo 36.10b: “en tu luz veremos la luz” se implica que “la luz de la vida, la recibimos de la luz de la presencia de Dios” (Kraus, 1993 pág. 610). 36.10a y 36.10b estarían en paralelo:

- a. Porque de junto a ti (está) la fuente de vida
- b. En tu luz veremos la luz

Luz-Vida están trenzadas en la experiencia de Dios. No se puede ver una sin ver la otra, experimentar una sin experimentar la otra. Las primeras palabras de Job, al romper el silencio frente a los amigos que le acompañan, muestran la terrible oscuridad de su vida actual que ya no es vida. Lo que

le ha sucedido ejemplifica el abandono de Dios que Job experimenta, entonces ¿para qué vivir?:

Después de esto, abrió Job su boca y maldijo su día. ² Exclamó, pues, Job y dijo: ³ «¡Perezca el día en que yo nací y la noche en que se dijo: «Un varón ha sido concebido!»». ⁴ Que aquel día se vuelva sombrío; que no cuide de él Dios desde arriba ni haya luz que sobre él resplandezca. ⁵ Cúbralo tinieblas y sombra de muerte, y repose sobre él nublado que lo haga horrible como día tenebroso. ⁶ Apodérese de aquella noche la oscuridad; no sea contada entre los días del año ni entre en el número de los meses. ⁷ ¡Ojalá fuera aquella una noche solitaria, que no hubiera canción alguna en ella! ⁸ Maldíganla los que maldicen el día, los que se aprestan para despertar a Leviatán. ⁹ Oscurézcanse las estrellas del alba; que en vano espere la luz y no vea el parpadeo de la aurora, ¹⁰ por cuanto no cerró las puertas del vientre donde yo estaba, ni escondió de mis ojos la miseria. ¹¹ «¿Por qué no morí yo en la matriz? ¿Por qué no expiré al salir del vientre? ¹² ¿Por qué me recibieron las rodillas y unos pechos me dieron de mamar? ¹³ Ahora estaría yo muerto, y reposaría; dormiría, y tendría descanso ¹⁴ junto a los reyes y consejeros de la tierra, los que para sí reconstruyen las ruinas; ¹⁵ o junto a los príncipes que poseían el oro y llenaban de plata sus casas. ¹⁶ ¿Por qué no fui ocultado como un aborto, como los niños que nunca vieron la luz? ¹⁷ Allí dejan de perturbar los malvados, y allí descansan los que perdieron sus fuerzas. ¹⁸ Allí reposan también los cautivos y ya no oyen la voz del capataz. ¹⁹ Allí están chicos y grandes; y el esclavo, libre ya de su amo. ²⁰ «¿Por qué darle luz al que sufre y vida a los de ánimo amargado; ²¹ a los que esperan la muerte, y no les llega, aunque la buscan más que a un tesoro; ²² a los que se alegrarían sobremanera y se gozarían de hallar el sepulcro? ²³ ¿Por qué dar vida al hombre que ignora su camino, al que Dios le cierra el paso? ²⁴ Antes que mi pan, llega mi suspiro, y mis gemidos corren como el agua; ²⁵ porque me ha venido aquello que me espantaba, me

ha acontecido lo que yo temía.²⁶ ¡No he tenido paz, tranquilidad ni reposo, sino solo turbación!”. (Job 3.1-6)

La experiencia de oscuridad-muerte-abandono de Dios es la contraparte del trenzado Luz-Vida. De ahí la súplica del salmista “Envía tu luz y tu verdad/fidelidad; estas me guiarán, me conducirán a tu santo monte y a tus moradas” (Salmo 43.3).

Isaías 9.2 vincula la presencia de la luz al salir de una situación de muerte: “El pueblo que andaba en tinieblas vio gran luz; a los que moraban en tierra de sombra de muerte, luz resplandeció sobre ellos.” Del mismo modo quien salva la vida de una persona afligida dándole pan dispersa las tinieblas con su luz (Is 58.10). El anuncio de liberación-salvación, así como la solidaridad aparecen como instancias en donde luz y vida se entrecruzan, sacando al otro de la oscuridad-muerte.

También la Luz, como la Sabiduría, está vinculada a la Ley:

Salmo 119.105, a mis pies lámpara es tu palabra (logos en gr, y *dbr* en he) y luz a mi camino.

Odas de Salomón 5.9: de la noche madruga mi espíritu, se dirige hacia ti, Dios; porque luz tus preceptos sobre la tierra; justicia aprended los que habitáis sobre la tierra

Proverbios 6.23: Porque el mandamiento es lámpara, la enseñanza es luz, y camino de vida son las reprensiones que te instruyen

Isaías 2.3, 5: 3. Vendrán muchos pueblos y dirán: “Venid, subamos al monte de Jehová, a la casa del Dios de Jacob. Él nos enseñará sus caminos y caminaremos por sus sendas”. Porque de Sión saldrá la Ley y de Jerusalén la palabra de

Jehová. 5. Venid, casa de Jacob, y caminaremos a la luz de Jehová.

Isaias 51.4: “Estad atentos a mí, pueblo mío, y oídme, nación mía; porque de mí saldrá la Ley, y mi justicia para luz de los pueblos.

Baruch 3.12ss: ¡Es que abandonaste la fuente de la sabiduría! 13, Si hubieras andado por el camino de Dios, habrías vivido en paz eternamente. 14, Aprende dónde está la prudencia, dónde la fuerza, dónde la inteligencia, para saber al mismo tiempo dónde está la longevidad y la vida, dónde la luz de los ojos y la paz. 15, Pero ¿quién ha encontrado su mansión, quién ha entrado en sus tesoros?... 24, ¡Oh Israel, qué grande es la casa de Dios, qué vasto el lugar de su dominio! 25, Grande es y sin límites, excelso y sin medida... 29, ¿Quién subió al cielo y la tomó? ¿Quién la hizo bajar desde las nubes? 30, ¿Quién atravesó el mar y la encontró? ¿Quién la traerá a precio de oro puro? 31, No hay quien conozca su camino, nadie imagina sus senderos. 32, Pero el que todo lo sabe la conoce, con su inteligencia la escrutó, el que dispuso la tierra para siempre y la llenó de animales cuadrúpedos, 33, el que envía la luz, y ella va, el que llama, y temblorosa le obedece; 34, brillan los astros en su puesto de guardia llenos de alegría, 35, los llama él y dicen: ¡Aquí estamos!, y brillan alegres para su Hacedor. 36, Este es nuestro Dios, ningún otro es comparable a él. 37, El descubrió el camino entero de la ciencia, y se lo enseñó a su siervo Jacob, y a Israel su amado. 38, Después apareció ella en la tierra, y

entre los hombres convivió. 4.1, Ella es el libro de los preceptos de Dios, la Ley que subsiste eternamente: todos los que la retienen alcanzarán la vida, mas los que la abandonan morirán. 2, Vuelve, Jacob y abrázala, camina hacia el esplendor bajo su luz. 3, No des tu gloria a otro, ni tus privilegios a nación extranjera. 4, Felices somos, Israel, pues lo que agrada al Señor se nos ha revelado.

Luz y Ley ambas llevan a la vida: caminar en la luz es caminar en la Ley y esto es caminar en el sendero de Dios. En la amplia cita de Baruch se puede observar el entrelazado de Sabiduría-Luz-Ley.

La dimensión ley-luz es descrita por Craig Koester: “Muchos judíos y samaritanos entendieron que la sabiduría de Dios estaba localizada en la Ley de Moisés, la cual a menudo es identificada con una fuente de Luz. Textos del siglo primero dicen que la ley era para siempre, brillando con una luz impercedera que iluminaría a todo el que estaba sentado en tinieblas (2Bar. 59.2), y escritos posteriores identificarían el resplandor de la ley con la luz primordial de la misma creación. Moisés encendió la lámpara de la ley para guiar fuera de las tinieblas del pecado y la muerte desatadas por la transgresión de Adán (2Bar. 17.4-18.2; 57.1-59.2).” (Koester, 2003 pág. 146). Koester también indica que donde los de Judea y los Samaritanos ubican la Ley de Moisés, el CE declara que el núcleo de esa experiencia se hizo carne en la persona de Jesucristo (Koester, 2003 pág. 147).

Qumrán ofrece otro punto de vista que usualmente se ha vinculado al CE. El concepto de “hijos de la luz” de Qumrán tiene un eco en el CE (Jn 12.36). Según Jaime Vázquez “Uno de los términos más representativos y populares en la literatura

de Qumrán es el de la autodenominación de elegidos y de hijos de la luz. Los hombres de Qumrán se consideraban un grupo privilegiado llamado a jugar un papel destacado en la historia de la humanidad. Sentían que Dios los había escogido de entre todo el pueblo de Israel y les había dado un carisma especial, el carisma de la perfección y la verdad. Su retiro al desierto era la justificación de su opción que ponía de manifiesto que allí estaban los elegidos y que allí se vivía según los preceptos y mandatos divinos. Ellos se creían elegidos y conocedores de la verdad.” (Vázquez Allegue, 2000 pág. 316).

Vázquez comprende que la aparición de “hijos de la Luz” en Qumrán y en el CE responde a un ambiente común propio de la época en donde conviven textos como la literatura de Qumrán, las cartas paulinas, los textos evangélicos y la literatura apócrifa intertestamentaria. Siguiendo ese camino da algunos ejemplos de los lugares en donde aparece la expresión señalada: Lc 16.8; Jn 12.36; Ef 5.8; 1Tes 5.5 y Henoc 58.11 (Vázquez Allegue, 2000 pág. 274).

Ese eco entre Qumrán y el CE es interpretado desde el concepto de dualismo. Concepto que en el uso vulgar ha sido marcado no por una oposición entre dos elementos sino por una separación radical entre ambos. Efectivamente esta puede ser una interpretación, no obstante, resulta insuficiente.

El concepto de dualismo que es el punto de discusión entre ambas experiencias humanas expresa la idea de principios duales que organizan diversos espacios de la vida. Bianchi, citado por Duahime define el dualismo de la siguiente manera: “en nuestra terminología, dualismo significa la doctrina de los dos principios, más precisamente articulado, dualistas son todas aquellas religiones, sistemas, concepciones de vida que admiten una dicotomía de los principios que, coeternos o no, causan la existencia de lo que existe o parece existir en el mundo” (Duhaime, 1987 pág. 33)

Sin embargo, es mejor, en el caso del CE, pensar en dualidad o convivencia de opuestos. Esta otra perspectiva la mostró con toda claridad J. Louis Martyn en su artículo *Apocalyptic Antinomies in Paul's Letter to the Galatians* (Martyn, 1985). Las antinomias son expresiones bipolares de la realidad que conviven en esa realidad. La convivencia juega un papel de totalidad de la cosa tratada: “podemos traer a la memoria cuan extendida en el mundo antiguo era el pensamiento que los bloques fundamentales del cosmos eran pares de opuestos” (Martyn, 1985 pág. 413). La existencia sería una forma de interactuar en el lenguaje dentro de tales principios. Es una manera de ordenar el mundo y hacerlo comprensible para orientarse en él.

En Qumrán se aprecia algún tono semejante al CE en la concepción de los hijos de la luz, los cuales se enfrentan a los hijos de las tinieblas. No obstante, no es convincente establecer una relación de fondo entre esas concepciones de la Regla de la Comunidad de Qumrán y la experiencia del CE. Hay que recordar que el grupo de Qumrán es un grupo que se separa físicamente de la Casa de Israel merced a su deseo de vivir la Ley de una manera recta “la razón definitiva por la que el grupo se separa del judaísmo oficial en primer lugar y posteriormente del movimiento esenio es la distinta interpretación de la ley (1QS VIII, 13-15)” (Vázquez Allegue, 2006 pág. 26).

Tal separación física implica un rompimiento de la experiencia de vida de ambos grupos. No hay posibilidades de diálogo entre los “hijos de la luz” y los “hijos de las tinieblas”, mientras que esta no es una tensión que se aprecie en el CE del mismo modo. Aparte de que no se habla en el CE de “hijos de la luz” (solo en Jn 12.36) e “hijos de las tinieblas” (nunca), quienes habitan en las tinieblas comparten un cosmos con quienes habitan en la luz. En la oración de Jesús en Jn 17.15 se observa esta perspectiva: “No ruego que los quites

del mundo, sino que los guardes del mal.” Aunque ellos no pertenecen al mundo son enviados a él del mismo modo que ha sido enviado Jesucristo/Logos/Luz/Vida, ellos comparten su Gloria y otros que vendrán por medio de ellos también lo harán (Jn 17.16ss).

Los escritos de Qumrán muestran una comunidad que no desea o busca entrar en diálogo con su entorno. En el caso de la comunidad del CE la situación apunta a un grupo que, si bien tiene su foco en Jesús/Logos/Luz, este grupo sigue dentro de la sociedad mayor que cuestiona. De ahí que la tesis de comprender la comunidad juanina como una antisociedad es una buena forma de entender tanto las rupturas como las cercanías entre el grupo de Juan y los de Judea: ambos comparten un hábitat. El caso de la comunidad de Qumrán se orienta de un modo totalmente diferente: este grupo emigra al desierto y se autoreforza en esa acción (García Martínez, Florentino y Trebolle Barrera, Julio, 1993 pág. 116). El retiro es un acto que viabiliza la posibilidad de vivir su propia halaká y su propia tradición profética.

Para Brown el aporte de Qumrán a la comprensión del CE es significativo “De hecho, por sus características Qumrán ofrece mejores paralelos que aún las anteriores como los postjuánicos escritos Mandeos o la Hermética.” (Brown, 2003 pág. 142). Indica también que no existe ni una sola cita en el CE de los Escritos del Mar Muerto y que los paralelos no son suficientemente cercanos para sugerir algún tipo de dependencia literaria, sin embargo, si sugieren una familiaridad entre el pensamiento del CE y Qumrán (Brown, 2003 pág. 142).

Quizá en este sentido se puede echar mano al estilo literario del CE en donde las conversaciones son frecuentes y en las cuales se observan los contrastes y semejanzas entre la comunidad juanina y los diversos grupos en tensión. Todo ello se da en espacios compartidos: sinagogas (lugares comunitarios

de reunión), Templo, lugares comunitarios y demás. El CE muestra una rica relación de interacciones entre grupos sociales diversos y opuestos. No se diga el claro involucramiento de las mujeres y las personas impuras.

Es cierto que existen coincidencias de vocabulario y en un sentido existe también separación en el CE entre los propios, los de adentro y los ajenos, los de afuera, así como los que están vinculados con el “arriba” y aquellos vinculados con el “abajo”. Pero esto es parte de la conformación del mundo antiguo entendido como pares de antinomias, es una comprensión dual del cosmos no una separación radical y absoluta. El hecho de que el CE dialogue con oponentes expresa este espacio compartido de experiencias de vida.

La Luz se torna en el punto crítico en el poema del Prólogo: es a ella a quienes los propios rechazan. Así, la **Luz que es el Logos** se ha transpuesto a **luz de la Ley**. El Logos es la luz de Dios “en tu luz veremos la luz” (Sal 36b). La luz “brilla” y las tinieblas no “la sofocaron/vencieron” (Jn 1.5), dos tiempos verbales juegan en esta frase: el presente y el aoristo (pasado). Lo mismo sucede en 1.9-11: “la que ilumina” (presente) a todos los hombres” (1.9) y “no la conocieron” (aoristo) (1.10) y “no la recibieron” (aoristo) (1.11). Hay un paralelismo en las expresiones “no la conocieron” (1.10) y “no la recibieron” (1.11).

En 1.5 y 1.11 los verbos están emparentados con la misma raíz (lambano) que significa “recibir, tomar” y que reaparece en 1.12 “a los que la recibieron” (aoristo). También, con el mismo sentido, de 1.12 en 1.16: “recibimos” (aoristo). Tenemos dos menciones en positivo y dos menciones en negativo: 1.12, 16 (recibieron/recibimos) y 1.5 y 11 (no atrapó-extinguíó-sofocó-venció/no la tomaron-no la recibieron).

Luz está vinculada en el Prólogo a quienes la recibieron y tinieblas a quienes no recibieron a la Luz. La doble dimensión

de relaciones con la luz expresa el camino del Logos-Luz-Vida en el resto del evangelio, así que habrá quienes participen de la luz y quienes, de las tinieblas, quienes creen en la Luz y quienes no creen en ella. Esta es la base de la trama, un núcleo de conflicto.

En el capítulo 3 aparece un eco de los versos anteriores: “y este es el juicio, que la luz **ha venido** al mundo y **amaron** más los hombres la oscuridad que la luz, porque sus obras **eran** malas. Pues todo el que **hace** el mal, **odia** la luz y no **viene** a la luz, para que no **sean reprobadas** sus obras.” (Jn 3.19-20). En 3.19 la luz es el sujeto de un verbo en tiempo **perfecto** que extiende su duración hasta el presente de la narración, la respuesta de “los hombres” está en **oristo** como acción completa que muestra su permanencia en la oscuridad. En el verso 20 quienes **actúan** mal (presente) **odian** (presente) la luz y **no vienen** (presente) a la luz. El quehacer se transforma en ser. Y, los quehaceres opuestos en entrelazamientos conflictuales permanentes. El tiempo presente marca el ritmo porque la presencia de la Luz es permanente, hizo su tienda entre nosotros (1.14).

Desde el punto de vista del CE como antilenguaje, la tensión entre luz y oscuridad responde a la acogida o no de Jesucristo: “en tanto estoy en el mundo luz del mundo soy” (Jn 9.5). Sociedad y antisociedad se confrontan en sus interacciones cotidianas, Jesús es el umbral en donde la antisociedad actúa o puede actuar como luz o como oscuridad. El Prólogo sirve de punto de reflexión sobre la comunidad y sobre el mundo, permite un posicionamiento de la comunidad del CE. Así, esta puede ubicarse y determinar si ha recibido efectivamente a la Luz o no y puede, por lo tanto, valorar sus prácticas con relación a las prácticas del mundo.

Desde el punto de vista del aspecto verbal, los verbos en aoristo permiten comprender la dinámica del quehacer de

cada grupo: recibieron o no recibieron. En un sentido ingresivo (empezar a recibir) **recibieron-recibimos** implica el nuevo camino tomado por la comunidad que abre una dimensión extensiva hasta el presente. Así que no se trata de acentuar un acontecimiento histórico sino de una experiencia espiritual continua a partir de un punto: la llegada de la Luz.

El rechazo de la Luz está vinculado a dos verbos presentes: **brilla/ilumina** (Jn 1.5 y 9) y los aoristos: **no la sofocaron/vencieron** (Jn 1.5) y **no la conocieron** (Jn 1.10) y **no la recibieron** (Jn 1.11). Aspectualmente esta construcción abre una tensión continua que deviene de una acción inmediata: al reaccionar la oscuridad para sofocar la luz, esta sigue brillando, o, ante la llegada de la luz quienes la vieron no la reciben. El carácter puntual de los aoristos señala la completud de una acción, es decir, esta acción concreta se realizó como un todo. No fue un rechazo paulatino sino total. El tiempo presente ubica el rechazo de la luz como acción completa en la experiencia en tiempo real de la comunidad. Lo que sucedió con Jesucristo queda establecido como un paradigma que perdura en el tiempo y recoge la experiencia de la comunidad juanina.

En oposición al imperfecto griego que muestra una persistencia en el tiempo usado para la realización de una acción, el aoristo indica que el no recibir la luz fue una acción completa. Una manera de cerrarse ante la luz, clausura que continúa a través de toda la narrativa del CE en donde la tensión entre luz y tinieblas, creer y no creer, gracia-verdad y ley se verá en cada tramo de la historia narrada. Esta manera de interactuar entretrejida de los opuestos ha sido demostrada por Culpepper (Culpepper, 1983 págs. 89-97).

El tiempo presente sitúa la narración en la actual historia de la Comunidad del CE, así la Luz apunta hacia la experiencia vivenciada en la comunidad juanina. Allí, en la contradicción con este mundo que prefiere la oscuridad,

la comunidad encuentra su legitimidad. Su honor deviene del haber contemplado la gloria del unigénito y del actuar en consecuencia. Para hacerse Luz, la comunidad, dentro de las tensiones con este mundo que ama la oscuridad, tiene a Jesucristo que es Luz y que es Camino, Verdad y Vida (Jn 14.6). Ahora se puede observar el proceso mimético, en el re-vivir la vida de Jesús, se hace Luz la comunidad. El Prólogo expresa esa dimensión de re-vivencia del ser-quehacer del Logos/Jesucristo en la comunidad.

La luz en la cultura mediterránea viene de adentro, está en los ojos “la visión consiste en luz que emana desde los ojos de los seres vivos” (Malina, Bruce y Rohrbaugh, Richard, 1998 pág. 40). Siguiendo a Malina y Rohrbaugh, la luz corresponde a la **zona de interacción** que denominan **emoción fusionada con pensamiento** y en la cual incluyen: voluntad, intelecto, juicio, personalidad y sentimiento, todos integrados corresponden a la actividad de los ojos y el corazón. Citan varios ejemplos dentro de los cuales está la cita que el CE hace de Isaías (Jn 12.40): “Cegó los ojos de ellos y endureció su corazón, para que no vean con los ojos, ni entiendan con el corazón, ni se conviertan, y yo los sane.” (Malina, Bruce y Rohrbaugh, Richard, 1998 págs. 35-36).

La luz, en ese sentido, apunta no a vida en abstracto sino a la capacidad de vivir de una cierta manera, orientados en el mundo según una perspectiva cognitiva. El conocimiento es una forma de juzgar las cosas, de discernir su significado y de actuar congruentemente con este. No se refiere al saber algo sino al actuar en el conocimiento de ese algo. Esto es lo que se implica al decir que algunos no le conocieron-recibieron y otros sí lo hicieron. Se puede ver este tipo de concepción en 1 Jn 1.5-7:

Este es el mensaje que hemos oído de él y os anunciamos: Dios es luz y no hay ningunas tinieblas en él. Si decimos que tenemos comunión con él y andamos en tinieblas, mentimos y no practicamos la verdad. Pero si andamos en luz, como él está en luz, tenemos comunión unos con otros y la sangre de Jesucristo, su Hijo, nos limpia de todo pecado.

La práctica de la verdad es un camino en donde la persona-comunidad entrelaza su ser-quehacer en el ser-quehacer del Logos/Luz/Vida/Jesucristo y de este con Dios. “Padre justo, el mundo no te ha conocido, pero yo te he conocido, y estos han conocido que tú me enviaste” (Jn 17.25) La Luz permite **ver-comprender** de un modo las cosas y en ese ver-comprender se vive. Vivir es Luz.

Vivir en la Luz

El entrelazamiento de Luz-Vida en la comunidad es lo que hace que la Luz se torne no un tema o un símbolo sino una mimesis, por lo tanto, la transposición entre los elementos construye una metáfora. La recursividad de esos traslajos es lo que da al CE su complejidad. Cada vez que se lee se lee desde la vida en movimiento, en el dar el paso se hace el camino, se realiza la verdad.

En el marco de ese entrelazamiento la Luz se retoma en varios textos del CE y cada vez produce un efecto particular. El postulado del Prólogo recurre y se torna en ciclos de ampliación. Al revisar el evangelio desde esta relación entre Logos y Luz, Luz aparece en otros 6 pasajes: 3.19-21, 5.35, 8.12, 9.5, 11.9-10, 12.35-36, 46. La relación Luz-Vida en 1.4 reaparece en 8.12 (ver Pro 6.23, Salmos de Salomón 3.12,

Oseas 10.12 todos en la versión de los LXX). Al mismo tiempo, 8.12 es retomado por 9.5. En 9.4 se había dicho “Me es necesario hacer las obras del que me envió, mientras dura el día; la noche viene, cuando nadie puede trabajar.”, pasaje que tiene eco en Juan 11.9-10: “Respondió Jesús: --¿No tiene el día doce horas? Si uno camina de día, no tropieza, porque ve la luz de este mundo. Pero el que anda de noche, tropieza, porque no hay luz en él.”, y este en 12.35-36, 46: “Entonces Jesús les dijo: -- Aún por un poco de tiempo la luz está entre vosotros; andad entretanto que tenéis luz, para que no os sorprendan las tinieblas, porque el que anda en tinieblas no sabe a dónde va. Entre tanto que tenéis la luz, creed en la luz, para que seáis hijos de luz. Habiendo dicho Jesús esto, se fue y se ocultó de ellos... Yo, la luz, he venido al mundo, para que todo aquel que cree en mí no permanezca en tinieblas.” Texto que cierra un círculo al recordar 1.7: “Este vino como testigo, para dar testimonio de la luz, a fin de que todos creyeran por medio de él.”

Por otro lado, el contexto anterior a 3.19-21, es decir 3.12-17, establece la relación entre creer y tener vida para luego cerrar la sección con “Y esta es la condenación: la luz vino al mundo, pero los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas, pues todo aquel que hace lo malo detesta la luz y no viene a la luz, para que sus obras no sean puestas al descubierto. Pero el que practica la verdad viene a la luz, para que se ponga de manifiesto que sus obras son hechas en Dios.” En 12.46 el tema de la luz está entretejiendo de nuevo estos temas del capítulo 3:

Yo, la luz, he venido al mundo, para que todo aquel que cree en mí no permanezca en tinieblas. Al que oye mis palabras y no las guarda, yo no lo juzgo, porque no he venido a juzgar al mundo, sino a salvar al mundo. El que me rechaza y no

recibe mis palabras, tiene quien lo juzgue: la palabra que he hablado, ella lo juzgará en el día final. Yo no he hablado por mi propia cuenta; el Padre, que me envió, él me dio mandamiento de lo que he de decir y de lo que he de hablar. Y sé que su mandamiento es vida eterna. Así pues, lo que yo hablo, lo hablo como el Padre me lo ha dicho”. Juan 12.46ss

Lo que se desprende de estos entrelazamientos es la dimensión recursiva que caracteriza al CE. El CE avanza en espirales, entrelazando temas, discursos y narraciones en un proceso de amplificación que los transforma. El tema de la luz que reaparece en el capítulo 3 se da en medio de la noche, en la oscuridad, para luego volver de otro modo, en el capítulo 9 en donde la cuestión es la oscuridad que vive un ciego de nacimiento y las contradicciones que conlleva, para este hombre, recobrar la vista, es decir, poder andar en la luz.

Cada vez que el tema de la Luz aparece crea ases de relaciones que llevan en sí, a la vez, lo dicho y algo nuevo. Cada vez la comunidad lectora/escucha participa de lo viejo y lo nuevo. Tiene en su ser-quehacer la capacidad de re-vivir lo dicho en tanto conocimiento y novedad, se instaura en la convivencia de esa dualidad, en la simbiosis de las posibilidades. Cada nuevo as de relaciones toca puntos diversos en el CE y así, aunque ausente del Prólogo, un nuevo tema es incorporado: el Espíritu.

La presente ausencia del Espíritu

Algo más complejo sucede con el testimonio de Juan 1.6ss. Este testimonio se retoma en 1.19-34. Pero se da un giro especial al presentar el tema del bautismo de Jesús en

unión al descenso del Espíritu sobre Él: “Además, Juan testificó, diciendo: “Vi al Espíritu que descendía del cielo como paloma, y que permaneció sobre él. Yo no lo conocía; pero el que me envió a bautizar con agua me dijo: “Sobre quien veas descender el Espíritu y permanecer sobre él, ese es el que bautiza con Espíritu Santo”. Y yo lo he visto y testifico que este es el Hijo de Dios.” (Juan 1:32-34)

El tema del Espíritu se retoma en el capítulo 3 vinculado con el agua (3.5). En un contexto en donde el agua es el motivo central, vuelve de nuevo el tema del Espíritu: 4.23-24: “Pero la hora viene, y ahora es, cuando los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad; porque ciertamente a los tales el Padre busca que le adoren. Dios es Espíritu, y los que lo adoran, en espíritu y en verdad es necesario que lo adoren.” En el pasaje se vincula Espíritu y verdad. La verdad vinculada a la luz aparece en 1.9, y vinculada a gracia y a Jesucristo en 1.17.

En 6.63 de nuevo aparece el Espíritu: “El Espíritu es el que da vida; la carne para nada aprovecha; las palabras que yo os he hablado son espíritu y son vida.”, texto que hace eco de 3.34: “porque aquel a quien Dios envió, las palabras de Dios habla, pues Dios no da el Espíritu por medida.”

En 7.38-39 se retoma el tema del Espíritu en un contexto que lo vincula directamente con el agua y con la vida: “El que cree en mí, como dice la Escritura, de su interior brotarán ríos de agua viva. Esto dijo del Espíritu que habían de recibir los que creyeran en él, pues aún no había venido el Espíritu Santo, porque Jesús no había sido aún glorificado.” El tema del Espíritu seguirá mutando en Juan, asumiendo otras tonalidades con relación al nivel de intimidad en que se orienta la sección comprendida por los capítulos 13-17. Allí, se denomina Espíritu de la Verdad (14,17; 15.26, 16.13).

El clímax de este tema llega en 20.22: “Y al decir esto, sopló y les dijo: -- Recibid el Espíritu Santo.” Esta última afirmación es el punto de referencia desde donde se puede iniciar la lectura del Prólogo. Es decir, el final nos hace recurrir al principio, pero a un principio significativamente enriquecido. Es un nuevo principio que ha tomado los tonos de la recursividad del texto. Lo nuevo y lo viejo juegan en el entrelazamiento de la dualidad.

En realidad, los temas no se clarifican en el camino que van siguiendo en el tejido del texto. Por lo menos considero que este no es el propósito. Al contrario, los temas van cobrando mayor profundidad y complejidad. El poema inicial no pretende ser un resumen de lo que se expondrá en el CE, quiere ser una obertura de una compleja sinfonía de posibilidades de sentido. Las imágenes se entrelazan con otras imágenes que cobran nueva luz pero que se mantienen en una cierta oscuridad.

Esta complejidad es lo que en varios momentos reclaman diversos personajes de la trama, en especial en los capítulos 7 y 8: “¿Qué significa esto que dijo: «Me buscaréis, pero no me hallaréis, y a donde yo estaré, vosotros no podréis ir»? (7.36). Pero también los discípulos:

Entonces algunos de sus discípulos se decían entre sí: -- ¿Qué es esto que nos dice: “Todavía un poco y no me veréis, y de nuevo un poco y me veréis”; y “porque yo voy al Padre”? (Juan 16.17)

En ambos pasajes, oponentes y cercanos, expresan la crisis que provocan las palabras de Jesús. Para ambos, la luz de las palabras de Jesús se torna oscuridad. Si oponentes y cercanos sienten esta experiencia, entonces, ¿no se abre en el centro de ambos grupos un espacio de penumbra, un umbral?

¿Quiénes están en el umbral? ¿No será la comunidad del CE que, ubicada en ese centro discursivo, ve girar las grandes espirales acuosas en su ir y venir sabiendo, ella, el lugar en que el Logos hizo su tienda? No es una posición cómoda, la comunidad está en el corazón del conflicto entre los mundos y siente sus fuerzas de choque. Su única armadura para resistir es la capacidad de asumirse espacio habitado por Jesucristo, luz de su luz, en la **mimesis vital** de la memoria creada en el relato y revivida en el mundo como práctica de la verdad.

Puede uno regresar al Prólogo ahora, luego de deambular por sus nodos que no llevan a ninguna parte ni son temporalmente proyectivos. **Es el presente en donde cada elemento de la conversación se siente como experiencia de la Luz en la situación de umbral.**

El Prólogo como estructura, una revisión

Retomo ahora, la cuestión de la estructura del Prólogo. En primer lugar, resumo lo dicho en términos del espacio tridimensional que propuse al inicio:

- a. **El acento en el tiempo presente** como presencia y experiencia en el ahora. Lo que se dice se re-vive en la lectura/escucha del texto, es una forma de apropiación del Logos/Luz/Jesucristo en la vida de la comunidad que comparte el mismo mundo en el lenguaje.
- b. El **ser-quehacer** que hace de un verbo estático un campo de transformaciones y “performances”. En el quehacer

de Dios convive el quehacer del Logos/Jesucristo y en el de ambos el quehacer de la comunidad. La comunidad asume el ser-quehacer del Logos/Jesucristo en su propio ser-quehacer, allí se expresa la mimesis como experiencia de vivir en Dios. Así que cuando el texto dice un hacer ese hacer es lo que la comunidad hace. En esto se puede ver el carácter ritual del CE.

- c. **La Luz** abre dos campos en donde uno se ubica en el espacio de umbral entre ambos. Así el mundo es multidimensional y transita uno, en ese mundo, entre zonas de luz y zonas de oscuridad. El caminar en Luz es la forma en que el CE habla sobre la mimesis de la comunidad del ser-quehacer del Logos/Jesucristo.

Entonces, si en 1.14 el Logos se hace carne, es ahora, en el espacio del texto, en donde la comunidad se hace Logos en su ser-quehacer. Ese hacerse Logos abre una puerta para comprender la doble estructura del Prólogo propuesta por Irigoien. Esto tiene que ver con la cualidad mimética que presenta todo el CE. Recordemos esa cualidad de trasponer elementos como estrategia de lenguaje que he desarrollado en los apartados anteriores.

Irigoien estructura el Prólogo en una doble estructura: ABA' y CDC'. Es mi interés mostrar el espacio abierto en el centro de ambas estructuras, allí se construye un umbral en donde la comunidad del CE se asienta en la lectura/escucha. El tiempo presente que marca el Prólogo establece ases de revivencias que vincula cada parte del Prólogo con otras partes del CE.

Quien lee el Prólogo se ubica en ese espacio, como estando adentro del mismo y desde esa posición revive lo que se dice como experiencia presente. El juego poético del Prólogo

da esa oportunidad. La doble estructura no significa que la primera sección es un reflejo de la segunda o viceversa, lo que significa es que al trasponer la primera sección frente a la segunda se pueden apreciar los ases de relaciones que involucran todo el CE. Esta es la tridimensionalidad que ofrece la presencia de la luz, esta da perspectiva al espacio, no es un espacio cartesiano de dos dimensiones, sino una especie de holograma, tridimensional. Esa tridimensionalidad aporta la experiencia de estar en un escenario y en el se **enactúa** un mundo, el mundo de la antisociedad que constituye la comunidad del CE.

El estilo recursivo del CE también aporta mucho para crear ese ambiente que es cuando menos complejo. Cada elemento del Prólogo ocupa un lugar en el CE excepto uno: el Espíritu. El Espíritu es la presencia ausente del Logos y el espacio fermental de la comunidad. Este es el que le recuerda a la comunidad lo narrado por Jesús (Jn 14.26), es el nuevo testigo sobre Jesús (Jn 15.26), es el Espíritu de la Verdad (Jn 14.17; 15.26; 16.13). La vida en el Espíritu es el presente de la comunidad.

Cada elemento del Prólogo es sistemáticamente amplificado con el propósito de crear una mayor carga en su significado. De modo que lo que sale de Jn 1.1-18 vuelve, después de deambular en el CE, enriquecido y renovado. Es por eso que, para leer el Prólogo, uno necesita leer todo el CE y luego volver a empezar. Esta redundancia positiva crea ruido y el ruido genera caos. En términos de la metaforización esto es que, una vez dicho algo, al ser traspuesto y entrettejido con otra cosa, el algo inicial muta asumiendo las nuevas luces y colores agregados en cada nuevo contexto. Lo que uno leyó/escuchó y parecía comprender se transforma el algo extraño que requiere volver a ser leído/escuchado.

La trasposición de las estructuras supone no la búsqueda de orden y relación directa sino de redundancia, es decir,

busca los procesos de metaforización. Para lograr esa metaforización, el CE, ha tomado un suelo común entre la sociedad mayor y su antisociedad. Ese suelo común es el Primer Testamento Palestino (Jn 5.45-46; 7.22-23). Así que habrá que buscar allí las conversaciones que suenan en su trasfondo. No obstante, tales conversaciones no se incorporan de un modo directo sino como ruido de fondo, evocación.

Lo primero que habrá que hacer es poner las dos estructuras una frente a la otra y observar cómo se constituyen los ases de relaciones que he mencionado y que he venido mostrando a lo largo de estos dos capítulos. Entonces, la tarea no es buscar cómo encaja la primera sección en la segunda, sino cómo producen relaciones entre ellas y cómo estas relaciones se observan en otros lugares del CE y al hacer eso, observar también la manera en que se constituye la vida de la comunidad en el escenario propuesto.

A continuación, presento ambas estructuras una frente a otra. He marcado con negrita aquellas frases que se relacionan entre las dos. Los puntos de contacto entre ambas son:

A - C

³ todo por ella fue hecho y sin ella ni una cosa ha sido hecha

¹⁰ En el mundo estaba y el mundo por ella/él (Luz-Logos) fue hecho

A' - C'

⁶ vino un hombre enviado de junto a Dios el nombre de él Juan ⁷ este vino para testimonio para que testificara acerca de la luz para que todos creyeran por ella

¹⁵ Juan testifica acerca de él/ella (Logos-Luz)

A ¹ en el principio era la palabra
 y la palabra estaba dirigida a Dios
 y Dios era la palabra
 ² esta estaba en el principio dirigida a Dios
 ³ **todo por ella fue hecho**
 y sin ella ni una cosa ha sido hecha

B lo que fue hecho, ⁴ en el Logos, había vida
 y la vida era la luz de los hombres
 ⁵ **y la luz en la oscuridad brilla**
 y la oscuridad no la venció

A' ⁶ vino un hombre
 enviado de junto a Dios
 el nombre de él Juan
 ⁷ **este vino para testimonio**
 para que testificara acerca de la luz
 para que todos creyeran por ella
 ⁸ no era aquel la luz
 sino para que testificara acerca de la luz

- C ⁹ (el Logos) Era la luz verdadera
la que da luz a todos los hombres
viniendo al mundo
¹⁰ En el mundo estaba
y el mundo por ella/él (Luz-Logos) fue hecho
y el mundo a él (Logos) no conoció
¹¹ a lo propio de ella, (la Luz) vino
y los propios a él (Logos) no recibieron
¹² más a cuantos le (Logos) recibieron
dio a ellos autoridad para hijos de Dios ser
a los que creen en el nombre de él/ella (Logos/Luz)
¹³ a los que no de sangre,
ni de voluntad de carne
ni de voluntad de varón,
sino de Dios fueron engendrados
- D ¹⁴ y la palabra (Logos) carne se hizo
e hizo su tienda entre nosotros
y contemplamos su gloria
gloria como el unigénito de junto al Padre
pleno de gracia y verdad
- C' ¹⁵ **Juan testifica acerca de él/ella (Logos-Luz)**
Y ha gritado diciendo
Este era el que dije:
El que detrás de mí viene delante de mí ha sido
Porque primero que yo era
¹⁶ Porque de su llenura nosotros todos recibimos
gracia “en lugar de” gracia
¹⁷ Porque la ley a través de Moisés fue dada
La gracia y la verdad a través de Jesús el Cristo fue
hecho
¹⁸ A Dios nadie ha visto jamás
El unigénito Dios el que está en el regazo del padre
Aquel lo narró/contó

Luz y Gloria, las metamorfosis de los nodos centrales

Los dos centros de ambas estructuras son B y D o sea Jn 1.3b-5 y Jn 1.14. Estos centros parecen referirse a dos cosas distintas, no obstante, están amarrados entre sí por la presencia del **Logos** (en el primer caso a través de un pronombre “en él”). En B se dimensiona el Logos al transponerlo a Vida y Luz frente a la tiniebla/oscuridad. De aquí en adelante hasta el verso 13 Logos y Luz están entretnejidos y, como se observa en la traducción, en varios momentos los pronombres juegan entre el masculino y el neutro y por lo tanto he tenido que traducir Logos/Luz o él/ella para hacer justicia a su entretnejido. También hay que recordar que Logos/Luz está entretnejido con Vida desde el verso 4. Así que conforman un complejo de relaciones en donde todas ellas hacen referencia a una misma persona.

En el verso 14 el Logos se entrelaza con “carne”, “hacer tienda” y “gloria” como manifestación que se puede contemplar. Posteriormente se indicará que esa “carne” es Jesucristo (Jn 1.17). Entonces, Logos es Vida, Luz, Carne, Presencia, Gloria y Jesucristo. Todos estos elementos están entretnejidos y transpuestos y, referirse a uno, es referirse a las dimensiones que todos ellos ofrecen.

En este sentido, el CE en el Prólogo construye una magnitud metafórica imposible de formalizar. Así como no se aprecia un tejido por un solo hilo sino por su conjunto, tampoco se puede apreciar al Logos fuera de este hábitat.

Un ejemplo de este tipo de entretnejido es el Capítulo 5 en donde Juan es presentado como una lámpara que da luz, pero esa luz es su testimonio sobre Jesús (Jn 5.31-47). Esta

forma de entretejer al Logos con Jesucristo puede parecernos muy obvia hoy, no obstante, resultó sumamente compleja en su momento. Es como coser una colcha con retazos de telas que ofrecen alguna cercanía por los colores, pero al ser todas de orígenes distintos resulta en un diseño complejo y si se quiere, abrumador.

Todavía más complejo si uno considera que el término “carne” hace referencia a la fragilidad humana y a su finitud. Solo basta leer el verso 13 en donde se opone sangre-voluntad de carne-voluntad de varón y voluntad de Dios, o en Isaías “Que toda carne es hierba y toda su gloria como la flor del campo. La hierba se seca y la flor se marchita, porque el viento de Jehová sopla en ella. ¡Ciertamente como hierba es el pueblo! La hierba se seca y se marchita la flor, mas la palabra del Dios nuestro permanece para siempre” (Is 40.6-8), también Santiago 1.10-11.

El mismo concepto de carne queda marcado por el de Logos: el Logos se hizo carne. Este enunciado muestra la transformatividad del verbo ginomai en el CE. Algo ha pasado y las posibles relaciones apropiadas dentro de un sistema social en su lenguaje han sido rotas. La lógica del lenguaje se ha violado. De ahí la fuerza caótica de las metáforas. Entonces, no es posible una formalización teológica de la encarnación sin que en ella se exprese esa dimensión caótica. La poesía, al contrario que la teología, es un modo de hablar con libertad y una libertad que potencia la creatividad. Es el espacio de cultivo del lenguaje como espacio creativo.

Ahora, si estos son los centros B y D, las dos estructuras del poema muestran distintos puntos de convergencia. En 1.6-8 y 1.15ss o sea A' y C', Juan el bautista es el protagonista como testigo que da testimonio continuamente, en el primer caso sobre la luz y en el segundo caso sobre el Logos/Jesucristo. La segunda es la presencia del verbo ser en 1.1 y en

1.9, “era la palabra (Logos)”, “era la luz verdadera”, respectivamente. Junto a esto las afirmaciones de 1.3: “todo por ella fue hecho” y de 1.10b “y el mundo por ella/él (Luz-Logos) fue hecho”. También se puede poner en relación 1.1-2 y 1.18: el ser-estar del Logos dirigido hacia Dios y el estar en el regazo del Padre, uno es el Logos y el otro es Jesucristo.

Entonces, es plausible considerar que existe una relación bastante densa y compleja entre 1.3b-5 y Jn 1.14, en donde el Logos es el tema central. En B, el Logos, se vincula a Vida y luego a Luz, en D, el Logos se hace carne. En el primer caso, la luz no es vencida por la oscuridad y en el segundo caso, se contempla la gloria del unigénito del Padre, en donde gloria y luz son correlatos en las tradiciones de la Casa de Israel.

Logos desaparece como personaje a partir de 1.19 y tanto luz como gloria/gloriarse toman fuerza en el resto del CE. En distintos lugares aparecen en manojos por así decirlo: **1.4f**, **7ff**, *14*; *2.11*; **3.19ff**; **5.35**, *41*, *44*; *7.18*; *39*; **8.12**; *50*, *54*; **9.5**; *24*; *11.4*, **9f**, *40*; *12.16*, *23*, *28*; **35f**, *41*, *43*; **46**; *13.31f*; *14.13*; *15.8*; *16.14*; *17.1*, *4f*, *5*, *10*, *22*, *24*; *21.19* (Luz ha sido marcada con negrita gloria/gloriarse con cursiva, he subrayado los lugares en donde se concentran las menciones de ambos). Luz desaparece a partir de 12.50 y el verbo gloriarse aparece por primera vez en 7.39. Fácilmente se puede identificar el capítulo 12 como el lugar en donde suceden más menciones de ambos términos. Esta es una de las razones por las que he decidido leer los nodos centrales del Prólogo usando como medio de contraste el capítulo 12.

Pero el Prólogo y el capítulo 12 cuentan con mayores relaciones que esas. Un elemento llamativo es la frase: “para que hijos de la luz lleguen a ser/sean (ginomai)” (Jn 12.36) en contraste con Jn 1.12: “les dio autoridad para hijos de Dios llegar a ser/ser (ginomai)” (véase también Jn 8.39 y 11.52). Estas dos expresiones son únicas dentro del CE. Además, ambos

capítulos comparten la construcción “contemplamos la gloria de él” (Jn 1.14) y “vio la gloria de él” (Jn 12.41 sobre la cita de Is 6.10). También es prácticamente único el uso del verbo katalambano (vencer, someter, extinguir) en 1.5 y 12.35 que únicamente aparece cuatro veces en el CE (también en 8.3-4).

En el capítulo 12 se habla del rechazo de del Logos/Luz como en 1.10-11. Juan vino como testigo de la luz para que creyeran en él/ella (Logos/Luz) (Jn 1.7, 15). Jesús afirma: “Yo, la luz, he venido al mundo, para que todo aquel que cree en mí no permanezca en tinieblas.” (12.46). En 12.48 las palabras de Jesús son rechazadas y no recibidas como en Jn 1.10b-11 y es el logos (no personificado) porque ahora resulta la autorevelación de Jesucristo, el que juzga a quien le ha rechazado, porque estas palabras provienen no de Jesús sino del Padre que le envió.

Este rechazo se ha explicado en 12.40 con la cita de Isaías 6.10 del siguiente modo: “ha cegado de ellos los ojos, hizo callo (endureció) de ellos el corazón, para que no vieran los ojos y comprendieran con el corazón, y se dieran vuelta –de sus caminos- (se convirtieran) y sanara a ellos”. En Isaías (LXX) 6.10 dice: “fue engrosado el corazón del pueblo este, y los oídos de ellos pesadamente oyeron, y los ojos de ellos cerró para que no vieran con los ojos, y los oídos oyeran y el corazón comprendiera (pusiera juntas las cosas) y regresaran (se convirtieran) y sanara a ellos.” De la cita de Isaías, el CE, ha suprimido el tema de los oídos expuesto por Isaías, pero lo recupera en 12.47ss (“el que oye...”) en donde también aparece la palabra logos (12.48) en la misma forma gramatical que en Jn 1.1-3 y 14. No obstante el tema clave es el ver ya que tienen ante sí al Logos/Jesucristo/Luz/Carne. Si en 1.1-3 y 14 el Logos es el personaje central que se hace carne, en 12.37ss, Jesucristo se transforma en logos (palabra). Esta palabra hablada es la que juzga a quienes la rechazan (12.48).

La aceptación y el rechazo de la Luz/Logos/Jesucristo en el capítulo 12 expresa las dos dimensiones que se habían señalado en el Prólogo (Jn 1.10-12 “no conoció” “no recibió”). Estas han mutado debido a la presencia concreta de la Luz en la persona de Jesucristo. “El que oye” (12.47) se opone “al que me rechaza y no recibe mis palabras” (12.48). El logos en el capítulo 12 no viene de arriba sino de la tierra como presencia de la luz y es a esta presencia a la que se rechaza. En ese sentido, la relación entre 1.14, 18 es evidente. Esto se torna más claro con la afirmación de Jesús: “el que me ve, ve al que me envió” (12.45) que retoma Jn 1.18 “a Dios nadie le ha visto jamás el unigénito Dios este lo ha contado”.

Un dato más para mostrar la fuerza de la relación entre ambos pasajes. Cuatro veces aparece en el CE el verbo gritar: 1.15; 7.28, 37 y 12.44. El verbo gritar es raro en el CE y en el evangelio de Lucas, pero en Mateo, Marcos y Hechos de los Apóstoles es bastante común, este último escrito debe incluirse como parte de la obra lucana. También luz y oscuridad como elementos antónimos recurren en ambos (12.35, 36, 46), así como el sustantivo gloria: 12.41 y 43 (2 veces); y el verbo creer: 12.11, 36, 37, 38, 39, 42, 44 (2 veces), y 46.

Si como he señalado en estos dos capítulos un elemento del Prólogo circula entre los dos tejidos textuales tomando formas y matices que le constituyen como una metáfora en sí mismo, y frente a la evidencia literaria que relaciona con particular acento el Prólogo con Jn 12, habrá que ver qué nuevos matices y mutaciones conllevan Luz-Gloria allí.

El otro pasaje en el CE en donde aparecen términos que en su conjunto recuperan elementos del Prólogo es 5.31-47:

³¹ Si yo doy **testimonio** acerca de mí mismo, mi **testimonio** no es **verdadero**. ³² Otro es el que **da testimonio** acerca de mí, y sé que **el testimonio** que da de mí es

verdadero. ³³ Vosotros enviasteis mensajeros a Juan, y él dio testimonio de la verdad. ³⁴ Pero yo **no recibo testimonio** de hombre alguno; sin embargo, digo esto para que vosotros seáis salvos. ³⁵ **Él era antorcha que ardía y alumbraba, y vosotros quisisteis regocijaros por un tiempo en su luz.** ³⁶ Pero **yo tengo un testimonio mayor** que el de Juan: las obras que el Padre me dio para que cumpliera, las mismas obras que yo hago, dan testimonio de mí, de que el Padre me ha enviado. ³⁷ También el Padre, que me envió, **ha dado testimonio de mí.** Nunca habéis oído su voz, **ni habéis visto su aspecto,** ³⁸ ni tenéis su palabra morando en vosotros, **porque no creéis a quien él envió.** ³⁹ Escudriñad las Escrituras, porque a vosotros os parece que en ellas tenéis la **vida** eterna, y **ellas son las que dan testimonio de mí;** ⁴⁰ y no queréis venir a mí para que tengáis **vida.** ⁴¹ “**Gloria** de los hombres no recibo. ⁴² Pero yo os conozco, que no tenéis el amor de Dios en vosotros. ⁴³ Yo he venido en nombre de mi Padre y **no me recibís;** si otro viniera en su propio nombre, **a ese recibiríais.** ⁴⁴ ¿Cómo podéis vosotros **creer,** pues **recibís gloria los unos de los otros** y no **buscáis la gloria que viene del Dios único?** ⁴⁵ No penséis que yo voy a acusaros delante del Padre. Moisés, en quien tenéis vuestra esperanza, es quien os acusa, ⁴⁶ porque **si creyeráis a Moisés, me creeríais a mí,** porque de mí escribió él. ⁴⁷ Pero **si no creéis a sus escritos, ¿cómo creeréis a mis palabras?**

El tema central aquí es el testimonio y este se juega en torno al testimonio dado por el Padre sobre Jesús y el testimonio de Moisés sobre Jesús en sus escritos. La inversión en la lectura de las escrituras sagradas es clara: ellas dan testimonio de Jesucristo. También, es de subrayar, la frase “Nunca habéis oído su voz, ni habéis visto su aspecto” (5.37). Esta frase recoge el aspecto de rechazo de Jesús, no como en 1.18 o en 12.45 en donde el sentido es de apertura y aceptación. Ahora, es de mencionar que aquí Juan es el que alumbra, “no era él la luz”

se dirá en el Prólogo, pero “para dar testimonio de la luz”. Ese cambio ahora juega a favor de Jesús que trata de mostrar su legitimidad como enviado.

Quiero establecer también la importancia que tiene el profeta Isaías en esta conversación. Recordemos que los centros B y D del Prólogo giran en torno a Luz y a gloria. En el primer caso el Logos se hace vida y luego Luz siendo luz un tema dominante en el resto del Prólogo. En el segundo caso al transformarse en Logos en carne y hacer tienda se puede contemplar su gloria, gloria como el unigénito del Padre. Así que luz y gloria son elementos referenciales del Logos. Por esa razón lo que se diga sobre ellos es particularmente significativo para esta reflexión.

Al revisar las citas en el Primer Testamento en donde aparecen Luz y Gloria como paralelos uno encuentra Isaías 60.1; 60.19ss; Odas de Salomón 13.32 (Lc 2.32) y de un modo más complejo, Jeremías 13.16. Hay que subrayar que el CE cita pocas veces el Primer Testamento, al mismo tiempo indicar que el CE cita textos solo del Canon Palestino del Antiguo Testamento (Primer Testamento). Según Brown (Brown, 2003 pág. 133) y Cothenet (Cothenet, E.; Dussaut, L.; Le Fort, P.; y Prigent, P., 1985 pág. 81) solo 19 veces el CE hace citas directas. Esto es significativamente menos que los otros evangelios canónicos (según Wescott y Hort: Mr 70; Lc 104; Mt 124). De las 19 citas 5 son de Isaías, 2 de Zacarías, 8 de los Salmos, 1 Ex, 1 Nu, 2 Ge (para mí Ge 1.1 es citado en Jn 1.1).

Isaías tiene 22 menciones de luz en griego y 26 en hebreo, en la estadística del hebreo es el tercero luego de los Salmos y Job, mientras que en la griega (LXX y Segundo Testamento) es el primero, luego viene Job y después Juan. No hay duda de que Isaías asume la luz como un tema clave. El Día del Señor será de oscuridad “las estrellas del cielo y las

constelaciones no destellan su luz, se entenebrece el sol al salir, la luna no irradia su luz” (Is 13.10). Al mismo tiempo la luz se ve como liberación: “El pueblo que caminaba a oscuras vio una luz intensa, los que habitaban un país de sombras se inundaron de luz... Porque la vara del opresor, el yugo de sus cargas, su bastón de mando los trituraste como el día de Madián” (Is 9.1, 3).

Pero también gloria es un tema de Isaías (LXX), el término aparece 63 veces, más que en los Salmos y cualquier otro escrito de la Septuaginta, de hecho, gloria supera a luz casi 3 a 1. Así que no es nada raro encontrar trenzadas Luz y Gloria en ese profeta. Por ejemplo, en Is 4.5 (solo en la LXX, Alonso-Schökel y Sicre eliminan la última parte del verso 5 del hebreo por problemas textuales), 42.5-9 especialmente 6 y 8; 53.2 y 11; 58.8; 60.1-3, 19ss; 61.1-2.

El mejor ejemplo de ese trenzado es Is 60.1-3:

¡Levántate, brilla, **que llega tu luz; la gloria del Señor amanece sobre ti!** Mira: las tinieblas cubren la tierra, la oscuridad los pueblos; pero sobre ti **amanecerá el Señor, su gloria aparecerá sobre ti;** y acudirán los pueblos **a tu luz,** los reyes **al resplandor de tu aurora.**

De hecho, los dos términos son paralelos cada vez que aparecen en los tres versos. Luz y Gloria son dos formas de expresar la presencia de Dios y, de esta presencia luminosa, toma Jerusalén (Jerusalén solo es nombrada en la versión de los LXX en el verso 1), su luz (Is 60.3).

Como contraparte a esa perspectiva liberadora de Luz-Gloria, advierte la tradición profética, contra quienes esperan luz y actúan con violencia, o contra quienes hacen de la luz tinieblas y viceversa:

Amos 5.18, 20: ¡Ay de los que desean el día de Jehová! ¿Para qué queréis este día de Jehová? Será de **tinieblas** y **no de luz**. ¿No será el día de Jehová **tinieblas** y **no luz; oscuridad**, que **no tiene resplandor**? Amos 8.9: Aquel día, dice Jehová, el Señor, haré que **se ponga el sol a mediodía: cubriré de tinieblas la tierra en el día claro**.

Isaiah 5.20: ¡Ay de los que a lo malo dicen bueno y a lo bueno malo; que **hacen de la luz tinieblas y de las tinieblas luz**; que ponen lo amargo por dulce y lo dulce por amargo!

Quienes tuercen con violencia la luz en tinieblas aprenderán que la Luz de la presencia de Dios les vendrá como oscuridad. Esto deja un espacio para quienes han actuado con justicia y para estas personas la luz será, efectivamente, luz. Dios será luz para quienes han sufrido el impacto de sus propios actos y ahora transformados reciben la salvación/liberación:

El sol nunca más te servirá de **luz** para el día ni el **resplandor** de la luna te **alumbrará**, sino que Jehová te será por **luz** eterna y el Dios tuyo será tu **esplendor** (esplendor, belleza, gloria en hebreo y **gloria** en el griego de la LXX).²⁰ No se pondrá jamás tu **sol** ni menguará tu **luna**, porque Jehová te será por **luz** eterna y los días de tu luto se habrán cumplido.²¹ “Todo tu pueblo, todos ellos, serán justos. Para siempre heredarán la tierra; serán los renuevos de mi plantío, obra de mis manos, para **glorificarme**.²² El pequeño llegará a ser un millar; del menor saldrá un pueblo poderoso. Yo Jehová, a su tiempo haré que esto se cumpla pronto. 61.¹ “El espíritu de Jehová, el Señor, está sobre mí, porque me ha ungido Jehová. Me ha enviado a predicar buenas noticias a los pobres, a vendar a los quebrantados de corazón, a publicar libertad a los cautivos y a los prisioneros apertura de la cárcel; ² a proclamar el año de la buena voluntad de Jehová y el día de la venganza del Dios nuestro; a consolar a todos los que están de luto;

³ a ordenar que a los afligidos de Sión se les dé **esplendor** en lugar de ceniza, aceite de gozo en lugar de luto, manto de alegría en lugar del espíritu angustiado. Serán llamados “Árboles de justicia”, “Plantío de Jehová”, para **gloria** suya. (Isaías 60.19-61.3)

Dado que el CE ha considerado con tanta atención las citas directas que asume dentro de su evangelio, Isaías resulta clave al ser citado 5 veces (Jn 1.23 = Is 40.3; Jn 6.45 = Is 54.13; Jn 12.38 = Is 53.1; Jn 12.40 = Is 6.10 según GNT4, también según NTG27 Jn 16.22 = Is 66.14) y por ende, uno puede seguir esta pista con cierta comodidad en el estudio del CE. Es el capítulo 12 del CE en donde se concentra la mayor cantidad de citas del Primer Testamento en todo el evangelio, cuatro en total: Salmo 118.25-26; Zac 9.9; Is 53.1 e Is 6.10 en ese orden.

En cuanto a las alusiones, de nuevo Is 60.1-3 resulta interesante, según el NTG27, el CE contiene 20 alusiones a Isaías. También, en el marco de esta temática el NTG27 indica que Jn 8.12 hace alusión a Is 60 1 y 3: “Otra vez Jesús les habló, diciendo: -- Yo soy la **luz** del mundo; el que me sigue no estará en tinieblas, sino que tendrá la **luz** de la vida.” Mientras el GNT4 pone como alusión de Is 60.1-2 a Jn 1.14: “y el Logos carne se hizo y habitó entre nosotros y contemplamos su **gloria, gloria** como el unigénito hijo del Padre, lleno de gracia y de verdad”. La misma cita de Isaías se toma como alusión para dos versos distintos del CE.

Mientras Isaías pone ambos términos en paralelo sinónimo con referencia a la presencia de Dios (o a la vida del justo Is 58.8), el CE los transpone. No se dice en el Prólogo que el Logos es gloria, sino que es Luz y la Luz se personifica trenzada con el Logos. Pero lo que se ve del Logos/Luz es su gloria. Esto apunta a su estatus “gloria como el unigénito del

Padre, lleno de gracia y verdad” (1.14). Lo que se contempla es la gloria del Logos su honor adscrito al Padre/Dios. Aquí lo que está en paralelo es Logos-Hijo/Padre, no Luz-Gloria.

Al tener este nodo expuesto es sencillo observar, en los doce primeros capítulos del CE, la tensión que suscita este paralelismo Logos/Jesucristo/Hijo-Padre/Dios. El ejemplo más dramático del CE está en el capítulo 8.38-59:

³⁸ **Yo hablo lo que he visto estando junto al Padre, y vosotros hacéis lo que habéis oído junto a vuestro padre.**

³⁹ Respondieron y le dijeron: -- **Nuestro padre es Abraham.** Jesús les dijo: -- **Si fuerais hijos de Abraham, las obras de Abraham haríais.** ⁴⁰ Pero ahora intentáis matarme a mí, que os he hablado la verdad, la cual he oído de Dios. No hizo esto Abraham. ⁴¹ **Vosotros hacéis las obras de vuestro padre.** Entonces le dijeron: -- ¡Nosotros no hemos nacido de fornicación! ¡Un padre tenemos: Dios! ⁴² Jesús entonces les dijo: -- **Si vuestro padre fuera Dios,** entonces me amaríais, porque **yo de Dios he salido** y he venido, pues no he venido de mí mismo, sino que **él me envió.** ⁴³ ¿Por qué no entendéis mi lenguaje? Porque no podéis escuchar mi palabra.

⁴⁴ **Vosotros sois de vuestro padre el diablo, y los deseos de vuestro padre queréis hacer.** Él ha sido homicida desde el principio y no ha permanecido en la verdad, porque no hay verdad en él. Cuando habla mentira, de suyo habla, pues es mentiroso y padre de mentira. ⁴⁵ Pero a mí, que digo la verdad, no me creéis. ⁴⁶ ¿Quién de vosotros puede acusarme de pecado? Y si digo la verdad, ¿por qué vosotros no me creéis?

⁴⁷ El que es de Dios, las palabras de Dios oye; por esto no las oís vosotros, porque no sois de Dios. ⁴⁸ Respondieron entonces los judíos, y le dijeron: -- ¿No decimos bien nosotros, que tú eres samaritano y que tienes demonio? ⁴⁹ Respondió Jesús: -- Yo no tengo demonio, antes **honro** a mi Padre; y **vosotros me deshonráis.** ⁵⁰ **Pero yo no busco mi gloria; hay quien la busca y juzga.** ⁵¹ De cierto, de cierto os digo

que el que guarda mi palabra nunca verá muerte.⁵² Entonces los judíos le dijeron: -- Ahora nos convencemos de que tienes demonio. Abraham murió, y los profetas; y tú dices: “El que guarda mi palabra nunca sufrirá muerte”.⁵³ ¿Eres tú acaso mayor que nuestro padre Abraham, el cual murió? ¡También los profetas murieron! ¿Quién crees que eres?⁵⁴ Respondió Jesús: -- **Si yo me glorifico a mí mismo, mi gloria nada es; mi Padre es el que me glorifica, el que vosotros decís que es vuestro Dios.**⁵⁵ Vosotros no lo conocéis. Yo sí lo conozco y, si digo que no lo conozco, sería mentiroso como vosotros; pero lo conozco y guardo su palabra.⁵⁶ Abraham, vuestro padre, se gozó de que había de ver mi día; y lo vio y se gozó.⁵⁷ Entonces le dijeron los judíos: -- Aún no tienes cincuenta años, ¿y has visto a Abraham?⁵⁸ Jesús les dijo: -- De cierto, de cierto os digo: Antes que Abraham fuera, yo soy.⁵⁹ Tomaron entonces piedras para arrojárselas, pero Jesús se escondió y salió del Templo y, atravesando por en medio de ellos, se fue.

Como Hijo, Jesús no busca su propia gloria sino la de su Padre, Jesús hace lo que ha visto hacer al Padre. El Padre es el que le glorifica. Este ser-quehacer de Jesús es valorado por los de Judea como manifestación de tener un demonio. Al mismo tiempo que se ha señalado por ellos mismos que Jesús es hijo de fornicación de forma indirecta (8.41). Las tensiones llevan a una separación: quienes se confiesan hijos de Abraham y quien se confiesa hijo de Dios. El ser-quehacer de cada uno proviene de sus ancestros, ellos (Dios, Abraham) son los que han forjado el camino que cada uno anda. Cada uno ve en el otro al Diablo.

Los de Judea ya habían querido matarle porque Jesús se hacía igual a Dios en 5.18: “Por esto los judíos aun más intentaban matarlo, porque no solo quebrantaba el sábado, sino que también decía que Dios era su propio Padre, haciéndose

igual a Dios.” La tensión por el honor adscrito es lo que termina logrando que el Logos/Luz sea rechazado.

En el capítulo 12 Jesús asume su dimensión de Luz: “**Yo la Luz**, he venido al mundo, para que todo el que cree en mi en **tiniebla** no permanezca/habite” (12.46), y antes 12.35-36: “...Aún por un poco de tiempo la **luz** está entre vosotros; andad entretanto que tenéis **luz**, para que no os venzan las **tinieblas**, porque el que anda en **tinieblas** no sabe a dónde va. Entre tanto que tenéis la **luz**, **creed en la luz**, **para que seáis hijos de luz...**”. Así como en el Prólogo la Luz se personifica entrelazada al Logos, en las citas anteriores, la Luz se personifica en Jesús al punto de pedir que se crea en ella/el.

El verbo glorificar aparece en 12.16, 23, 28. En el verso 16 se enmarca en el contexto del recibimiento de las gentes a la entrada de Jerusalén y en donde estas le aclaman “Bendito el que viene en el nombre del Señor. El Rey de Israel” (12.13), citando el Salmo 118.26. En este Salmo la persona que lo canta afirma estar rodeado de enemigos y que ha puesto su entera confianza en Dios, no confía en los hombres, mejor considera, es confiar en Dios. El verso 26 habla del recibimiento de los peregrinos que suben a la fiesta a Jerusalén (LXX): “Sea bendecido el que viene en el nombre del Señor, hemos bendecido a vosotros desde la casa del Señor” y es apropiado a esta reflexión el contexto de la cita, el verso 27 (LXX) “Dios es Señor, el nos ilumina. Ordenad una procesión con ramos hasta los ángulos del Altar.” (Traducción de Alonso-Schökel y Carniti (Alonso-Schökel y Carniti, Cecilia, 1993 pág. 718)).

El CE cambia la perspectiva en el sentido de recibir no a un peregrino sino al Mesías y agrega a la cita del Salmo 118.26 la frase “el Rey de Israel”. Fácilmente se entiende que el pasaje (12.13) habla sobre la exaltación/glorificación de Jesús y esta es una clave: **pareciera que los suyos le han conocido y recibido**. Inmediatamente Jesús ve un asnillo, lo toma y monta

en él, en seguida se agrega la otra cita, Zac 9.9 en Jn 12.15: “No temas, Hija de Sión, ¡Mirad! Tu rey viene sentado sobre un asno joven”. Se omite en la cita las cualidades que presenta Zacarías: “justo, victorioso, humilde”.

Alonso-Schökel y Sicre afirman con relación a Zacarías 9.9b: “No se habla de un monarca de la dinastía davídica porque Dios mismo es el Rey; versión que se podría calificar de “no mesiánica”, y que se lee en otros textos: Is 33.22 y Sof 3.15.” (Alonso-Schökel, Luis y Sicre, J.L., 1980 pág. 1185). Si la perspectiva de los autores es correcta, el CE lee Zac 9 considerando la relación Jesús/Dios. Ofrece, entonces, una lectura contrapuesta a la lectura de las gentes sobre el Salmo 118.26. Así que es Dios/Hijo el que entra a Jerusalén no el Mesías.

El dato es importante por la preeminencia que la profecía de Caifás en 11.49-50 da al Lugar Santo. Sion es Jerusalén el lugar santo de Dios, la habitación de Dios es el Templo de Jerusalén, Sión y Jerusalén se encuentran en paralelo en muchos versos de los Salmos y los Profetas y estos hacen referencia a su preeminencia como lugar Sagrado (Salmos 50.20; 64.10 (LXX); 101.22; 125.1-2; 128.5; 135.21; 147.1; Salmos de Salomón 11.1; Am 1.2; Mi 4.2, 8; Joel 3.5; 3.16; Zac 3.14; etc.). En esta misma línea Miscall dice en un estudio sobre las imágenes en Isaías: “La luz de Jerusalén es su Señor y su gloria, su salvación y ella misma en su propia gloria. La luz del Señor es él mismo y su enseñanza y palabra de la cuales “sale” su salvación/victoria y que da a Jerusalén, una Jerusalén gloriosa la que Él ha puesto en alto.” (Miscall, 1992)

Entonces, a la exaltación de las gentes se opone la verdadera glorificación. Así que solo después de la muerte de Jesús (cuando este es levantado) se puede entender lo que las gentes han hecho y la respuesta de Jesús (12.16). El recibimiento mesiánico en el capítulo 12 es semejante a Jn 6.15: “Pero entendiendo Jesús que iban a venir para apoderarse de él y hacerlo

rey, volvió a retirarse al monte él solo.” Jesús no acepta este tipo de exaltación por entenderlo dentro del espíritu de “este mundo”. La exaltación de Jesús es su muerte no el reconocimiento de su mesianismo (12.32). El no se entiende como un posible Rey o como el Rey sino como enviado del Padre y, por ende, como uno que glorifica al Padre (Jn 18.36ss).

El marco narrativo de este pasaje está imbuido en la señal hecha en y con Lázaro. Tres veces se menciona “quien había sido resucitado de los muertos” (12.1, 9, 17). También se menciona la decisión no solo de matar a Jesús (11.53, 57) sino a Lázaro (12.10). En el marco del rechazo de la luz, la exaltación de las gentes es una forma de este rechazo, así como del desconocimiento del Hijo.

Las otras menciones de ser glorificado forman parte de la sección 12.20-36. En el primer caso (12.23) Jesús entiende que la hora suya ha llegado al saber que unos “griegos” le buscan. Son Israelitas (miembros de la Casa de Israel), emigrados de habla griega y que siguen las costumbres de la Casa de Israel “estos habían subido para adorar en la fiesta” de Pascua (Malina, Bruce y Rohrbaugh, Richard, 1998 pág. 211). Es el momento de la glorificación, aquella que es verdaderamente tal, en contraste con la acogida mesiánica que le han dado los de Judea al entrar en Jerusalén. Con la venida de los “griegos” se cumple lo que decía el escritor en Jn 11.52: “y no solamente por la nación, sino también para congregar en uno a los hijos de Dios que estaban dispersos.”

Las palabras de Jesús sobre la muerte del grano de trigo que siguen subrayan el contexto de enfrentar el momento de su arresto y asesinato, ante ese momento Jesús se aterroriza pero toma fuerza al pedir que el Padre sea glorificado (12.23.28). Seguidamente el llamado a abandonar la vida según este mundo y seguir a Jesús. El seguimiento-servicio será recompensado con el honor que le dará el Padre. El abandonar su vida según

el mundo y seguir a Jesús es la forma mimética de asumir la vida en el mundo de la comunidad del CE. En el verso 28 se recoge el sentido que Jesús ha dado a su tarea: la glorificación del Padre.

Surge una voz del cielo que responde en dos tiempos verbales distintos: **aoristo** glorifiqué y **futuro** glorificaré y con esto recoge el caminar de Jesús: Jesús ha glorificado al Padre en sus obras y sus palabras ambas no son suyas sino del Padre. Para Jesús la gloria que vale es aquella que viene de Dios: 5.41, 44; 7.18; 8.50, 54, y critica a quienes buscan la propia gloria o reciben la gloria de otros en lugar de la de Dios: 12.43. La voz, además, crea cisma ya que unos decían “es un trueno” y otros decían “un ángel le ha hablado” (12.29). Esta tensión aporta a la cuestión tocada en el Prólogo sobre la recepción o no del Logos/Luz/Jesucristo.

La conversación sobre el mesianismo de Jesús es retomada versos después por las gentes que se señalan: el Cristo, según la ley, permanece para siempre y preguntan: ¿Cómo dices que el hijo del hombre será levantado? Las dos voces, la del cielo y la de las gentes, se contraponen. Dios responde afirmando el camino del Hijo, Jesús; las gentes interpretan las palabras de Jesús desde este mundo en clave mesiánica.

La glorificación del Hijo está vinculada a su muerte y se entreteteje con la concepción de ser levantado. La respuesta de Jesús ante las críticas de las gentes es el breve discurso sobre la Luz. Dos mundos se contraponen, el de la Luz y el de las tinieblas. En la glorificación del Hijo se da el juicio del mundo y su Príncipe es echado de él. El oír es dominante en esta sección, aunque la misma inicia con el deseo de los “griegos” de ver a Jesús, todo lo que sigue tiene que ver con el **hablar/escuchar**. La **zona del discurso auto-expresivo** resulta dominante e incluye particularmente la comunicación que es auto-reveladora (Malina, Bruce y Rohrbaugh, Richard, 1998 pág. 35), en

consecuencia, la voz del cielo expresa la filiación entre Jesús y el mundo de arriba, Dios. Desde esta clave ha de leerse el tema del ser glorificado.

Amor y odio son dos espacios de relaciones en donde las personas establecen su pertenencia a un grupo: se ama a quienes están con uno, a su familia, se odia a los otros, a los extraños. Como antisociedad, la comunidad del CE asume su identidad odiando a este “mundo”, el mundo de los de Judea “El que ama su vida la perderá y el que odia su vida en este mundo para vida eterna la guardará” (Jn 12.25, ver también Jn 8.23). Este mundo en donde el ser hijos de Abraham significa querer matarle, en donde ha sido rechazado como se discute fuertemente en Jn 8, precisamente en el lugar del tesoro del templo (Jn 8.20). Dos grandes discusiones se dan en el capítulo 8, una es sobre la legitimidad del testimonio de Jesús y la otra es sobre las paternidades: la de Jesús y la de los de Judea (Jn 8.31).

El verbo exaltado/levantado aparece cuatro veces en el CE:

Jn 3.14 (15) Y como Moisés **levantó** la serpiente en el desierto, así es necesario que el Hijo del hombre **sea levantado**, para que todo aquel que en él cree no se pierda, sino que tenga vida eterna.

Jn 8.28 (29) Les dijo, pues, Jesús: -- Cuando **hayáis levantado** al Hijo del hombre, entonces conoceréis que yo soy y que nada hago por mí mismo, sino que, según me enseñó el Padre, así hablo, porque el que me envió, conmigo está; no me ha dejado solo el Padre, porque yo hago siempre lo que le agrada.

Jn 12.32 (33-34) Y yo, cuando **sea levantado** de la tierra, a todos atraeré a mí mismo. Esto decía dando a entender de qué muerte iba a morir. Le respondió la gente: -- Nosotros

hemos oído que, según la Ley, el Cristo permanece para siempre. ¿Cómo, pues, dices tú que es necesario que el Hijo del hombre **sea levantado**? ¿Quién es este Hijo del hombre?

La referencia a la muerte de Jesús en la cruz hace de la exaltación un espacio dual, de castigo para los de Judea y de liberación para la comunidad del CE. Obsérvese que en 8.28 se dice “cuando hayan levantado al hijo del hombre...” a lo que hay que agregar el sujeto “ustedes” en referencia a los de Judea, así también 12.46 esta vez con referencia a la acogida de las gentes cuando Jesús entraba a Jerusalén. En un episodio de exaltación como es este en donde las gentes viendo la señal hecha en y con Lázaro acogen a Jesús en tono mesiánico, es de notar que se entreteteje en las mismas entrañas del relato el asesinato de Jesús: el ser levantado. El relato de la exaltación deja ver el castigo que el mundo hace recaer sobre Jesucristo y que para la antisociedad del CE se revierte sobre los asesinos.

El tema de la luz está presente en cada una de las secciones en donde aparece el verbo exaltar/levantar: 3.19-21; 8.12; 12.35-36 y 46. También el tema del Padre: 3.16 (el unigénito hijo de Dios en sintonía con Jn 1.14), 35; 8.12ss (prácticamente todo el capítulo); 12.26ss y el tema del juicio: 3.17-18; 8.15-16, 26, 50 y 12.47-48.

En 12.36 se encuentra una afirmación por demás significativa: “para que hijos de la luz lleguen a ser”. La filiación es el punto central como también lo es en Jn 1.12. Esta afirmación refuerza la idea de la **cualidad mimética del relato**, la posibilidad de ser hijos de Dios se subsume en el llegar a ser hijos de la luz al caminar en la luz como también se indica en 3.21: “Pero el que practica la verdad viene a la luz, para que se ponga de manifiesto que sus obras son hechas en Dios.”.

Recuperar aquí la cualidad transformativa y performativa del verbo *ginomai* es importante: uno es lo que hace y

pertenece a eso que hace porque lo que hace expresa su ascendencia, es decir, de quién es uno hijo. Lo que uno es, está dado por su familia, su padre, y lo que uno es, eso hace: quien es hijo de la luz camina en la luz y puede caminar en la luz porque uno es hijo de la luz.

Esta auto-revelación de Jesús como Luz es lo que sigue en la sección siguiente y estará marcada por otras dos citas del Primer Testamento. La primera cita es Is 53.1 que forma parte de los Cantos del Siervo en Isaías, este en especial, es conocido como el Canto del Siervo Sufriente y va de Is 52.13-53.12 y dice: “para que se cumpliera la palabra del profeta Isaías, que dijo: “Señor, ¿quién ha creído a nuestro anuncio? ¿Y a quién se ha revelado el brazo del Señor?” (Jn 12.38). El primer punto para destacar es que este canto en su primer verso (Is 52.13) en la versión griega (LXX) utiliza dos verbos que encontramos en el CE como lugares clave en su lenguaje: exaltar y glorificar. Los dos verbos del Isaías de la Septuaginta traducen tres formas verbales en el hebreo: rûm (qal: ser exaltado), nāšā’ (Niphal: ser levantado), gābah (qal: ser alto). Al revisar el canto uno encuentra gloria/glorificar en 52.14: sin-gloria, 53.2: gloria, 53.3: sin honor y fue deshonrado. También en el Canto se encuentra la palabra luz “(Dios) para mostrar a él luz, por el sufrimiento/trabajo duro de su vida...” (Is 53.11).

Uno puede decir que el CE no solo encuentra al personaje como imagen para su propia reflexión, sino que este personaje está sumido en un mundo de deshonra, siendo él mismo objeto de deshonra. Sin embargo, el inicio del Canto en Isaías es de exaltación. Lo que sucede es que el Canto es una muestra de los sufrimientos del justo por los injustos y este héroe es capaz de llevar sobre sí, no solo las injusticias sufridas, sino aquellas de los agresores. El desecho se transforma en el liberador. Alonso-Schökel y Sicre muestran bien esta pesadilla en su traducción a Is 53: “Despreciado y evitado

de la gente, un hombre hecho a sufrir, curtido en el dolor, al verlo se tapaban la cara; despreciado, lo tuvimos por nada; a él que soportó nuestros sufrimientos y cargó con nuestros dolores, lo tuvimos por un contagiado, herido de Dios y afligido...” (Is 53.3-4) (Alonso-Schökel, Luis y Scree Diaz J. L., 1980 pág. 329).

La segunda cita es también de Isaías, esta vez de Isaías 6.10 en Jn 12.40 (cito 39-41):

³⁹ Por esto no podían creer, porque también dijo Isaías:

⁴⁰ “Cegó los ojos de ellos y endureció su corazón, para que no vean con los ojos, ni entiendan con el corazón, ni se conviertan, y yo los sane”. ⁴¹ Isaías dijo esto cuando vio su gloria, y habló acerca de él.

En páginas anteriores he mostrado que el CE ha puesto el acento de la cita en los ojos/corazón (**zona de la emoción fusionada con pensamiento**) y ha eliminado lo que corresponde a los oídos/boca. El ver y la apariencia, así como el oír y el contar/anunciar tienen una fuerte presencia en El Cuarto Canto del Siervo (Is 52.13-53.12) de donde se toma la cita anterior, cito de la Septuaginta: 52.14, 15; 53.1, 2, 3, 7, 8, 9. Del mismo modo que los ojos y el ver son elementos clave en Is 6.1-13: versos 1, 5, 9, 10. Además de boca y oídos: 5, 6, 7, 8, 9, 10. También ambos textos de Isaías comparten conceptos como ser exaltado y gloria.

En principio uno puede decir que el CE encuentra algún tipo de cercanía entre ambos pasajes. En mi criterio sugiero lo siguiente: ambos personajes (el profeta y el siervo) expresan dos maneras de llevar adelante la comunicación de la revelación de Dios. En el Cuarto Canto, el CE encuentra la dureza de corazón en la incapacidad de ver en el Siervo la paradoja del deshonrado que es exaltado y en quien parece

castigado por Dios siendo el que lleva los pecados del pueblo; en Is 6.1-13 ve al profeta que ha visto la gloria (según la LXX) de Dios (Jn 12.41) como exaltación en el Templo y se ofrece a ir en nombre de Yahveh (usa la frase “yo soy”/“yo estoy”) para hablarle a un pueblo que, propio del profeta, resulta ajeno a Dios (ver contraste entre Is 6.5 y 6.9), un pueblo que no es capaz de ver la gloria de Dios.

Entonces, ambas citas comparten un elemento que es bien leído por el CE y es el tema de la gloria de Dios expresada en la doble dimensión de deshonra/exaltación según Is 52.13ss o de la experiencia de ver esa gloria como Is 6.1ss sentirse muerto ante esa gloria y ser purificado. Así se explicaría por qué para el CE 12.41 es fundamental. Isaías ve lo que los de Judea no solo no logran ver, sino que ante su presencia negada actúan con el propósito de destruirla.

Al comparar 12.37 con 12.42 uno puede entender mejor el peso del tema de la gloria:

37: (a pesar de que) Tantas señales había hecho él delante de ellos, **no creían** en él.

42: Sin embargo, aun de las autoridades muchas creyeron en él, pero a causa de los Fariseos, **no confesaban** para que no fueran (ginomai) expulsados de la sinagoga.

Tanto “no creían” como “no confesaban” están en tiempo imperfecto, lo que me parece, lejos de una coincidencia, una forma de sincronía entre ambos verbos. En 12.37 las señales forman parte de la manifestación de la gloria de Jesús como se había indicado en Jn 2.11: “estas señales hizo... y se manifestó su gloria y sus discípulos creyeron en él”, 2.23: “... muchos creyeron en él nombre de él viendo las señales, las que hacía”; 3.2: “...sabemos que has venido de Dios como Maestro, pues nadie puede estas señales hacer, las que tú haces,

si no estuviera Dios con él.”; 4.48: “...si no vieras señales y prodigios de ningún modo creerías”. La señal no es solo un hecho maravilloso sino la comprensión de que tal es una autorevelación de Jesús que llama a relacionarse afectivamente con él, a creer, por eso 6.26: “...Amén, amén digo a vosotros, no me buscan porque han visto señal sino porque comieron de los panes y fueron saciados”. “En este evangelio una señal es algo que revela quien realmente es Jesús. Las señales de Jesús son autorevelaciones que provocan una adhesión afectiva interpersonal.” (Malina, Bruce y Rohrbaugh, Richard, 1998 pág. 69) Así, en Jn 1.14, contemplar la gloria del Logos/Jesucristo, implica esta comprensión de la revelación del Hijo, un eco de Is 6.1ss.

Luz y Gloria no se mezclan en Juan, en el sentido que he mostrado en Is 60.1-3. Pero apuntan ambas al Logos/Jesucristo. La luz deja ver la gloria en tanto uno camina en la luz. Desde la experiencia de habitar la luz se entiende la diferencia entre este mundo y el mundo de arriba (12.46).

Luego de estos análisis podemos comparar los dos centros del Prologo juanino:

- B lo que fue hecho, ⁴ en el Logos, había vida
y la vida era la luz de los hombres
⁵ **y la luz en la oscuridad brilla**
y la oscuridad no la venció
- D ¹⁴ y la palabra (Logos) carne se hizo
e hizo su tienda entre nosotros
y contemplamos su gloria
gloria como el unigénito de junto al Padre
pleno de gracia y verdad

Los núcleos generadores de esos centros son Luz y la contemplación de su gloria, en ambos casos se manifiesta la

dimensión divina del Logos-Luz-Carne-Jesucristo en términos de su gestión de Vida. Así como la creación muestra la imbricación entre Logos-creación-Vida según el centro B, la transformación del Logos-Luz en Carne expresa la gloria, esto es, su honor. Al ser Luz-Gloria cualidades de la divinidad son entrelazadas en el Logos-Jesucristo, la carne es espacio de Luz-Gloria, ambas son manifestación del mundo de arriba.

Una de las ideas de fondo aquí es la transformación de la carne en espacio de la Luz: Yo soy la luz del mundo (Jn 8.12, 12.46). Quizá también, al revés: la Luz se ha hecho espacio de la carne. Con esto el revelador entrelaza los dos mundos en donde la vida sigue su camino entrelazando a quienes están abiertos para habitarla en la lealtad propia de un nuevo linaje: el ser hijos. Este es el centro de los centros: la comunidad como hija de Dios, transformada en un nuevo linaje que no proviene de la carne y la sangre, sino del Logos-Luz-Carne-Jesucristo. Esta experiencia constituida en grupo social demarca el espacio de lectura-escucha como el lugar de las revivencias en la mimesis, esto es, en el hacer las obras del Logos-Jesucristo, que a su vez es mimesis del Padre. Esos nuevos hijos e hijas son la luz y la gloria en su ser-que-hacer de las obras de Dios.

También es relevante ver como ha sido transformado el lenguaje del Prólogo en el Capítulo 12. Allí la redundancia crea un mundo más complejo en donde uno, tratando de ponerse en ese espacio formado por la comunidad juanina, siente la fuerza de esa constante recursividad. Vórtice infinito de una sociedad de las personas marginalizadas que crean un modo de conversar sobre aquello que es fundamental para sus vidas en el presente. Los centros son las potencias de ese lenguaje. Grito de liberación, escándalo de persistencia en la vida en el corazón del dolor de la no-persona.

Los nodos centrales del Prólogo solo pueden ser comprendidos desde ese hábitat. Uno se ubica dentro del texto en el espacio de la experiencia de la comunidad. Esta vive en la luz con todas las connotaciones que he señalado, ve desde allí la gloria del Logos/Jesucristo que se entiende como auto-revelación dentro de la comunidad. El rechazo de la luz en la primera sección del Prologo se ha transformado en su recursividad hasta el capítulo 12 y ahora tiene rostro, ha quedado expuesta a la luz. Así como también quedan frente a la luz aquellos que, aunque bien intencionados no logran ubicarse en este espacio desde donde la narración se torna textualidad. Pero la comunidad encuentra en el fracaso de Jesús (que en el CE no puede ser considerado tal) su propia exaltación y glorificación en la exclusión en la que viven cotidianamente.

La cualidad **mimética** de los procesos de metaforización potencia la capacidad comprensiva de los hechos, situaciones y conversaciones en clave de revivencia. Lo que uno **vive** cotidianamente se **re-vive** en el texto que se lee/escucha y al **ser revivido** quien escucha se transforma en un eco del Logos/Jesucristo, Luz, Vida, Carne. Jesús y la comunidad del CE son uno y en esa experiencia realizan el amor de Dios:

Padre, aquellos que me has dado, quiero que donde yo esté, también ellos estén conmigo, para que vean mi gloria que me has dado, pues me has amado desde antes de la fundación del mundo. Padre justo, el mundo no te ha conocido, pero yo te he conocido, y estos han conocido que tú me enviaste. Les he dado a conocer tu nombre y lo daré a conocer aún, para que el amor con que me has amado esté en ellos y yo en ellos. (Jn 17)

Es esta constante recursividad en donde la textualidad se transforma en caos, en shock perceptivo, en violación de las leyes del lenguaje. Cada uno podrá enredarse

en el entretejido en tanto lo vive. Recuerda lo que Aquel vivió y asume lo que ha sido desechado como aquello que manifiesta la gloria de Dios. El lenguajeo del CE no está abierto a todo el mundo sino a quienes participan de su propio mundo en el lenguaje.

El barroquismo al que me he referido se encuentra, en el CE, en la forma de lenguajear que a la vez constituye la forma de ser humanos en el lenguaje. No es una conversación clara y plana, sino que cada vez que abre un tema lo desarrolla de manera impropia señalándolo a uno como lector que está afuera y que para entender requiere estar dentro. Por eso, lo barroco, es la propia práctica social de uno, su identidad que no es ni clara ni plana sino entreverada, entretejida de muchos hilos diversos, los cuales, en su conjunto forman algo nuevo y desconcertante. Así, no se podrá leer el Prólogo como teólogo sino como caminante que hace camino al andar, como poeta que sabe del dolor que causa la integridad.

El juego de las metáforas es el juego de la vida que no es unívoca y bien planeada. ¿Cómo el CE muta su ser dentro de un mundo bien organizado en donde cada uno tiene su lugar? Esta es la cuestión de fondo que Malina y Rohrbaugh entienden con el concepto de antisociedad y el consecuente antilenguaje. Para mí, el ser antisociedad es lo que constituye la cualidad barroca de nuestra cultura, de Nuestra América. Nuestros héroes y heroínas son barrocos porque siempre han estado afuera de la sociedad mayor que los cubre. Compar-timos una experiencia común que nos acerca al CE: somos excluidos/as.

Pero desde ese espacio hemos logrado construir un mundo en el lenguaje lleno de esperanza. Lo real maravilloso es seguir teniendo esperanza cuando evidentemente no la hay. El pastor que pone su cuerpo frente a la violencia del Ejército Salvadoreño solo investido de su palabra, palabra que no es

suya sino de Dios. El campesino que se torna uno con la amazonia y la hace su propia madre. Tras cada uno de ellos hay comunidades que comparten su camino.

La teología de la encarnación que ha surgido de la lectura del Prólogo es una forma de matar su fuerza metafórica y su barroquismo. Recuperar su cualidad poética es revivir el amor por la Vida. No es adhesión a un credo, es revivencia de la fuente de la vida, eco de mundos imposibles, esperanza y libertad en el lenguaje.

**CONCLUSIONES, ES DECIR,
NUEVOS COMIENZOS**

El camino seguido hasta aquí ha sido el camino de mi vida, mi vida profesional, vida que amo y que me deja hacer algo que considero especial, significativo, nuevo.

Pero debo cerrar este ensayo, lo hago para empezar de nuevo y empezaré tantas veces como sea necesario. Al conversar con tantos autores/as siento que he aprendido algo y que aún no entiendo bien qué es. Tengo más preguntas y más inquietudes que al inicio. Solo he presentado algunas de las cuestiones que me han motivado con el tiempo.

Quizá dos cosas sean las más valiosas hasta aquí y esas son las que resumiré.

Hacia una epistemología de la circularidad

El escultor costarricense Jorge Jiménez Deredia ha llevado al mundo una imagen que expresa con gran profundidad el significado de nuestra cultura. Esa imagen es la esfera y en ella sintetiza cultura, espiritualidad y ecología, es una metáfora cósmica de nuestro mundo. En la esfera no hay ni principio ni final sino un proceso de circularidad, de encuentro perseverante entre líneas curvas que salen de un centro hacia todos los destinos posibles volviendo sobre sí mismas y sobre todas las otras líneas posibles. El centro puede ser cualquier punto de

la esfera, se puede ubicar en cualquier parte porque ese centro es un punto de referencia circunstancial. La totalidad de la forma es el centro.

Como lo había mostrado Escher, el siglo pasado, toda forma geométrica es capaz de volver sobre sí misma luego de un amplio deambular de mutaciones (Metamorfosis II 1939-1940, grabado en madera). La mano que se dibuja a sí misma (Manos dibujando, litografía 1948) expresa esta dimensión recursiva de la creatividad en donde el todo se reproduce a sí mismo.

Francisco Varela llama a esta dinámica persistente “circularidad creativa” y con ello muestra la fuerza de la recursividad, fuerza que en su iteración de una forma no deviene en círculo vicioso, sino en experiencias creativas inéditas, espirales de vida. Principio, este, que encontramos en la geometría fractal (Benoit Mandelbrot) en donde una forma simple se itera hasta construir un mundo igual a la forma original en cada punto pero que, en su conjunto, es un universo complejo.

Así también, el barroco, presenta esa dimensión de recursividad e iteración, al copiar, lo que se copia, produce un mundo nuevo. Lo que se ve se realiza desde el universo interno de un nuevo lenguaje que, en sí mismo, es producto de la iteración recursiva de formas simples. El criollo, simbiosis de culturas y mundos, ve el otro mundo que desea imitar, pero al hacerlo solo puede realizar lo que existe dentro de él, su mismidad y esta hace de la copia, algo nuevo.

El objeto que procura imitar no está fuera de él, sino que, al estar dentro, como existencia particular en el lenguaje, muestra la complejidad de su propio mundo. Un mundo en donde el tiempo no es lineal sino cíclico y en donde se puede habitar el pasado y el futuro al mismo tiempo en el presente.

Este giro persistente es un eco de un mundo de entrelazamientos que, en su exuberancia, hacen de la simbiosis un

modo natural de ser. El neotrópico es simbiótico, una rai-gambre de ecosistemas, plantas, animales y climas que en su congruencia y sincronía co-evolutiva producen en un espacio breve, el absurdo volumen de creatividad biológica evidente.

Entonces, uno se ve abrumado frente a esta promiscuidad de vida y entiende que la recursividad, la circularidad es una manera de conocer propia de Nuestra América. Es como si aquí la matemática fuese fundamentalmente no-lineal, y, en consecuencia, cuando uno trata de formalizar un proceso este se le sale por todos los lados de la formula misma que propone.

El cerebro Caribe no puede estar en calma, o si lo está es porque es capaz de sentir armónicamente los millares de verdes que le rodean y le traspasan. No hay silencio sino fiesta y vitalidad rítmica, contraste entre el oleaje sereno del mar y la fuerza quemante de los volcanes y la espesura verde de las selvas junto a los desiertos. Allí está uno, tratando de decir claro, de algún modo, lo que es este mundo y solo puede hacerlo dibujando, esculpiendo, pensando-viviendo la esfera.

La esfera es un modelo epistemológico, una manera propia de conocer el mundo y de describirlo. Si uno está formado por las interacciones recursivas con otros seres humanos y el medio, lo que conozco no es otra cosa que una recursividad que produce vida con inmensa energía y persistencia. Esa circularidad me estimula a crear condiciones cognitivas que están constantemente abiertas porque lo inesperado es lo que se espera y a la vez, algo inédito. Sé lo que ya sabía y lo que ya sabía es una experiencia nueva.

Mi mundo cognitivo no es autorreferencial sino conreferencial, compuesto por una abundantísima cantidad de perturbaciones que no se pueden someter al arbitrio de una formalización matemática lineal. El planteamiento de Gödel podría ser replanteado al decir que todo lo que se ve como

paradojas de un sistema autoreferencial, aquí, no solo son, sino que los complejos de enunciados están conferidos a procesos recursivos que se amplifican constantemente sin una síntesis posible.

Así veo la teoría de Maturana y Varela, esta no es sistema autoreferencial sino conferencial, después de la autopoiesis no hay nada. Las propiedades emergentes no son externas al proceso recursivo de la autopoiesis, sino que son parte de él.

La mente humana es una propiedad emergente, esta está encorporalizada y es constituida por las recursividades del lenguaje y a la vez, la mente produce nuevas formas de existencia en el lenguaje. Para que la autopoiesis sea un axioma esta tendría que existir fuera del cuerpo humano, pero no existe sino en el cuerpo, en las células, en las interacciones entre cuerpos y células, entre cuerpos y sistemas vivos y entre estos y su nicho.

En consecuencia, la circularidad creativa, la esfera y el barroco expresan un conocimiento legítimo, culturalmente válido y potenciador de nuestra creatividad. De ahí que uno se pregunte ¿Cómo sucede esto? ¿Cómo reapropiarnos de esa epistemología? ¿Cómo sería una educación sustentada en la recursividad libre del lenguaje? ¿Cómo esta epistemología afectaría el estudio de la Biblia, por ejemplo?

En parte he logrado mostrar ese cómo. Pero los alcances y posibilidades de trabajo en esa línea tendrán que seguir ejercitándose para dejar algunos frutos más evidentes. Por el momento pienso que, siguiendo mi tradición disciplinar, la he modificado con esta perspectiva.

Espiritualidad de la enacción

Del principio epistemológico anterior se desprende que los seres humanos de **Nuestra América** enactuamos nuestro mundo. El ser-quehacer nuestro es este de entrelazarnos, de hacernos selva y complejidad vital. El amor resulta una fuerza de esperanza que se expresa en la música y la poesía. Estas no son entretenimiento sino conversación que surge de aquello que consideramos legítimo.

Hemos aprendido, a fuerza de violencias, a decir algo sobre el amor. Pudimos volvernos guerreros y matar sin piedad, pero parece que quienes han tomado ese camino no han logrado enactuar **Nuestra América**.

El amor es una clave de nuestra cultura plural y compleja. No es un concepto o una categoría, es una experiencia contrastante con nuestra historia. La experiencia de que a pesar del odio y de la guerra el amor entre nosotros/as sigue creciendo (Debravo).

Como si a pesar de tantos odios y dolores, lo que hemos vivido en este mundo fecundo emergiera sin miramientos ni temores. El abrazo sobre las manos que asfixian, el beso sobre la confesión, la caricia sobre el golpe, nuestro mundo es real maravilloso porque ha logrado en muchas prácticas hacer eso. La literatura y la música son las voces de nuestras vivencias y unas y otras están entremezcladas, entretejidas en la vida cotidiana.

La enacción es un concepto germinal que deja ver la intrincada red de interacciones que nos conforman. Allí se expresa nuestro mundo como cultura plural y metamorfoseante.

Desde el punto de vista disciplinar de la exégesis la enacción supondría una manera de no hacer exégesis o eiségesis,

sino de conversar. La conversación entre los mundos expresa el mutuo respeto y la convivencia en la mutua legitimidad. Los textos están vivos en nosotros/as mismas, al interactuar con ellos, les corporalizamos y quedan ante nosotros como experiencias de convivencia.

Para eso es necesario elaborar metodologías adecuadas. Aquí he apuntado en esa dirección y he tratado de ser consecuente con ella. Está apenas bosquejada, como si fuese un embrión y habrá que trabajar más en esa dirección. Pero sí pienso que he logrado algo en cuanto a diseñar los contornos de esa metodología y lo he hecho tratando de ser consecuente con mi experiencia en la Hermenéutica Bíblica Latinoamericana que tiene su mejor exponente en la lectura popular de la Biblia.

De allí proviene nuestra espiritualidad, de esforzarnos, como convivimos en nuestro mundo, en el producir vida en la cooperación. Es la energía vital, la emulación de esa energía, la biomímesis de los entretejidos de nuestras selvas lo que pulsa dentro de uno para gestar más vida. La religión, entonces, estaría marcada por esa reverencia a lo que aprendemos constantemente de nuestra existencia en el lenguaje.

El Prólogo del CE es poesía. En este observamos las mutaciones del Logos que se entrelazan entre sí como una enorme telaraña narrativa de lo que para un grupo marginalizado era su mundo. A la poesía solo se le podría acoger con más poesía. La poesía es nuestra manera de ensayar el mundo en que habitamos, nuestro hábitat, nuestros sueños y nuestra realidad: “a pesar del odio y de la guerra...” (Debravo).

Así, el Espíritu de Nuestra América es lo que enactuamos en espacios de lenguaje en donde el amor se impone al odio y la fiesta está entretejida con el dolor y lo trasciende, somos fluidez y como tal actuamos más allá de la razón que ordena y sistematiza, como explosión y grito, profundidad y

poema. De ahí proviene nuestra espiritualidad, de las carnes sufrientes sembradas en los verdores de nuestras selvas. Cuando miramos al Pacífico vemos la inmensidad, cuando miramos Los Andes sentimos el vientre de Dios, cuando tomamos los frutos de la tierra aprendemos quién es nuestra Madre, América, Abya Yala, voces, cuerpos sudados, esperanza. Enactuar nuestro mundo es nuestra espiritualidad.

De los nuevos comienzos

Al llegar aquí me doy cuenta de que en mi vida he buscado construir esto que ahora bosquejo. Es como haber cerrado un ciclo e iniciar otro, un poco más maduro, espero. La exégesis ha sido mi pasión y como tal la considero no un trabajo sino un arte. Una forma de hablar de aquello que no se puede hablar: la sacralidad de la vida toda y la búsqueda de resucitar, en algo, al mundo.

Ahora me dispongo a profundizar lo dicho aquí y procuro que esto que hago como arte sea pertinente para aliviar el dolor humano y las soledades. Es, entonces, un nuevo comienzo, no un final, sino el principio de algo que aún no sé qué es. Es el caos creativo que late en todo lo humano que no se cierra sobre sí mismo en su amor por la vida, sino que abierto a la vida busca encuentros y abrazos, sueños y libertad, brazo que abraza. Potenciar eso que está entretejido en nuestro ser es como afirmar que la vida vale la pena y que, por eso, la puedo llamar Dios y cuando digo Dios digo esta vida de Nuestra América, lugar sagrado, reverencia de fragores verdes y azules, danza y compañía.

**REFERENCIAS
BIBLIOGRÁFICAS**

- Agustí, J. (2003). *Fósiles, genes y teorías*. España: Metatemas.
- Aichele, G. (2001). *The Control of Biblical Meaning. Canon as Semiotic Mechanism*. Pennsylvania: Trinity Press International.
- Aland, Barbara, Aland, Kurt, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce Metzger, editores. (1994). *The Greek New Testament*. 4ta edición. Germany: Deutsche Bibelgesellschaft/United Bible Societies.
- Alborez López, L. (Ed.). (2003). Amala y Kamala, las niñas lobo. *National Geographic en Español*, 41-43.
- Alexander, P. S. (1992-1997). Targum, Targumin. In N. E. Freedman, *Anchor Bible Dictionary*. Doubleday.
- Alonso-Schökel y Carniti, Cecilia. (1993). *SALMOS II. Salmos 73-150. Traducción, Introducciones y Comentario*. Navarra: Editorial Verbo Divino.
- Alonso-Schökel, L. (1987). *Hermenéutica de la Palabra. Interpretación literaria de textos bíblicos* (Vol. II). Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Alonso-Schökel, Luis y Bravo, José María. (1994). *Apuntes de hermenéutica bíblica*. Madrid: Editorial Trotta.
- Alonso-Schökel, Luis y Scre Diaz J. L. (1980). *Profetas. Comentario I*. Madrid: Cristiandad.
- Alonso-Schökel, Luis y Sicre, J.L. (1980). *Profetas. Comentario II*. Madrid: Cristiandad.
- Alonso-Schökel, Luis y Vílchez, J. (1984). *Proverbios*. Madrid: Cristiandad.
- Alter, R. (1985). *The Art of Biblical Poetry*. United States: Basic Books.

- Alves, R. (1980). *La teología como juego*. Buenos Aires: Aurora.
- Amoretti, M. (1992). *Diccionario de términos asociados en teoría literaria*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Arbid, M. (2006). *Interdisciplines*. Retrieved from <http://www.interdisciplines.org/coevolution/papers/11>
- Arnoldi, J. (2006). Autopoiesis. *Theory Culture Society* (23), 116.
- Arriaga, E. G. (2003). La teoría de Niklas Luhmann. (UAEM, Ed.) *Convergencia* (32).
- Assmann, H. (2000). *Reencantar la educacao*. Brazil: Editora Vozes.
- Assmann, H. (1994). Teología de la Liberación: mirando hacia el frente. *PASOS* (55), 1-9.
- Ausejo, S. E., Ed. (1981). *Diccionario de la Biblia*. Barcelona: Herder.
- Baerveldt, C. &. (1999). Enactivism and the Experiential Reality of Culture: Rethinking the Epistemological Basis of Cultural Psychology. *Culture Psychology*, 5 (183).
- Bal, P. (2007). Redefining Genes. *SEED* (13), 28-30.
- Barthes, R. (1970). *S/Z*. México: Siglo XXI.
- Barthes, R. y. (1973). *Análisis Estructural y exégesis bíblica*. Buenos Aires: Editorial La Aurora.
- Barthes, R. (1974). *El placer del texto*. Argentina: Editorial Siglo XXI.
- Barthes, R. (1974). *Introducción al análisis estructural de los relatos*. Argentina: Editorial Tiempo Contemporáneo.
- Barthes, R. (1977). From Work to Text. In S. Heath, *ROLAND BARTHES. Image, Music, Text: Essays Selected and Translated* (pp. 155-164). London: Fontana Press.
- Barzuna Pérez, G. (1993). La nueva canción latinoamericana: signos recurrentes y visión de América Latina. San José.

- Batten, A. (2008). God in the Letter of James: Patron or Benefactor? In J. & Neyrey, *The Social World of the New Testament*. Massachusetts: Hendrickson Publishers., Inc.
- Beasley-Murray, G. (1987). *John* (Vol. 36). England: Word Publishing.
- Bergsma, J. (2008). Qumran Self-Identity: "Israel" or "Judah"? *Dead Sea Discoveries*, 15, 172-189.
- Berthier, A. (2005). *Conocimiento y Sociedad.com*. Retrieved from Comunicación y Teoría General de Sistemas en Sociología: la aportación de Niklas Luhmann: <http://www.conocimientoysoiedad.com/Comunicacion.html>
- Blades, R. (2002). MUNDO. Sony Music.
- Blenkinsopp, J. (2003). *Wisdom and Law in the Old Testament. The Ordering of Life in Israel and Early Judaism*. Great Britain: Oxford University Press.
- Boden, M. (2001). Autopoiesis and Life. *Cognitive Science Quarterly*, 117-145.
- Boehm, C. (2008). Purposive Social Selection and the Evolution of Human Altruism. *Cross-Cultural Research*, 42, 319-352.
- Boff, C. (1980). *Teología de lo político*. Salamanca: Sígueme.
- Boff, C. (1998). *Teoría del método teológico*. México: Dabar.
- Boff, L. (1981). *Iglesia, Carisma y Poder*. Bogotá: INDO-AMERICAN Press Service.
- Boff, L. (2002). *Grito de la Tierra, grito de los pobres. Hacia una conciencia planetaria*. México: Dabar.
- Boff, Leonardo y Boff, Clodovis. (1986). *Cómo hacer teología de la liberación*. Bogotá: Ediciones Paulinas.
- Boismard, M.-E. (1970). *El prólogo de San Juan*. Madrid: Ediciones Fax.
- Borgen, P. (1964). *Bread from Heaven. An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo*. Leiden: E.J. Brill.

- Boyarin, D. (2001). The Gospel of the Memra: Jewish Binitarianism and the Prologue of John. *Harvard Theological Review*, 94 (3), 243-284
- Bravo Lira, B. (1982). "El barroco y la formación de las nacionalidades hispanoamericanas". In UNESCO, *Simposio Internazionale sul Barocco Latino Americano*. Roma: IILA.
- Brown, R. (1979). *El evangelio según San Juan XIII-XXI*. Madrid: Cristiandad.
- Brown, R. (1979). *El evangelio según San Juan XIII-XXI*. Madrid: Cristiandad.
- Brown, R. (2003). *An Introduction to the Gospel of John*. (F. J. Moloney, Ed.) New York: Doubleday.
- Büchsel. (1964). Yinomai. In G. E. Kittel, *Theological Dictionary of the New Testament* (Vol. I, pp. 681-689). Grand Rapids, Mich: WM. B. Eerdmans Publishing Company.
- Bultmann, R. (1970). *Jesucristo y mitología*. Barcelona: Ariel.
- Bultmann, R. (1971). *The Gospel of John. A Commentary*. Philadelphia: Fortress Press.
- Bultmann, R. (1981). *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme.
- Capra, F. (1998). *La trama de la vida*. Barcelona: Anagrama.
- Capra, F. (1989). *El punto crucial*. La ciencia, la sociedad y la cultura emergente. Barcelona: Integral Ed.
- Carpentier, A. (1981). *La novela latinoamericana en vísperas de un nuevo siglo y otros ensayos*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
- Carpentier, A. (2001). *Concierto barroco y El reino de este mundo*. Chile: Andrés Bello.
- Carpentier, A. (2001). *El reino de este mundo*. Chile: Editorial Andrés Bello.
- Casalis, G. (1979). *Las buenas ideas no caen del cielo*. Centroamérica: EDUCA.

- Cerutti, H. (1992). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Chambers Christopher, John and, Bickhard, Mark. (2007). Culture, Self and Identity: Interactivist Contributions to a Metatheory for Cultural Psychology. *Culture Psychology* (13), 259ss.
- Cipriani, R. (2004). *Manual de sociología de la religión*. Argentina: Siglo veintiuno editores.
- Conti, C. (1998). Propuestas de estructuración de la Carta de Santiago. *RIBLA* , 7-23.
- Cook, Guillermo y Foulkes, Ricardo. (1990). *Marcos*. Colombia: Editorial Caribe.
- Corbí, M. (2006). La espiritualidad en una sociedad laica, sin sacralidades ni creencias. In S. d. teólogas, *Sociedades de conocimiento: Crisis de la religión y retos a la teología* (pp. 13-38). Heredia: Departamento de Publicaciones Universidad Nacional.
- Cothenet, E.; Dussaut, L.; Le Fort, P.; y Prigent, P. (1985). *Escritos de Juan y Carta a los Hebreos*. Madrid: Cristiandad.
- Cournoyer, David E. & Malcolm, Barris. (2004). Evaluating Claims for Universals: A Method Analysis Approach. *Cross-Cultural Research*, 38 (4), 319-342.
- Craigie, Peter, Kelly, Page & Drinkard, Joel. (1985). *Jeremiah 1-25* (Vol. 26). Dallas: Word Books, Publisher.
- Croatto, J. S. (1984). *Hermenéutica bíblica*. Argentina: Aurora.
- Cromhout, Markus & van Aarde, Andries. (2006). A socio-cultural model of Judean ethnicity: A proposal. *HTS* , 62 (1).
- CUDECA. (2007). *Evaluación participativa del Programa de Seguridad Comunitaria del Ministerio de Seguridad Pública*. San José, Costa Rica: Sin publicar.
- Culpepper, A. (1983). *Anatomy of the Fourth Gospel*. Philadelphia: Fortress Press.

- da Silva Gorgulho, G. Hermenéutica bíblica. In *Misterium Liberationis*.
- Daly, H. E. (1989). *Economía, Ecología, Ética: ensayos hacia una economía en estado estacionario*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Dauids, P. (1982). *The Epistle of James. A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- De Barros Souza, M. (n.d.). La lectura de la Biblia en las comunidades cristianas populares. *Christus*.
- del Agua Pérez, A. (1985). *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*. Valencia: Institución San Jerónimo para la investigación bíblica.
- Deschamess, R. y. (1992). *Salvador Dalí*. Alemania: Taschen.
- Dettwiler, A. (1990). Le prologue johannique (1,1-18). In J.-D. P.-M. Kaestli, *La communauté johannique et son histoire*. Geneva: Labor et Fides.
- Dewey, J. (1995). Textuality in an Oral Culture: A survey of The Pauline Traditions. *SEMIA* (65).
- Di Lella, A. (1993). The Meaning of Wisdom in Ben Sira. In L. B. Perdue, *In Search of Wisdom. Essays in Memory of John G. Gammie* (pp. 133-148). Louisville: Westminster/John Knox Press.
- Dibelius, M. y. (1988 (1920)). *James*. Philadelphia: Fortress Press.
- Dood, C. H. (1978). *Interpretación del Cuarto Evangelio*. Madrid: Cristiandad.
- Dorfles, G. (1984). *Símbolo, comunicación y consumo* (cuarta edición ed.). Barcelona: Lumen.
- Duhaime, J. (1987). Dualistic Reworking in the Scrolls from Qumran. *The Catholic Biblical Quarterly*, 49, 32-49.
- Eco, U. (1992). *Los límites de la interpretación*. España: Lumen.

- Edwards, R. (1988). XAPIN ANTI XAPITOS (JOHN 1.16) GRACE AND THE LAW IN THE JOHANNINE PROLOGUE. *JSNT*, 3-15.
- Egger, W. (1990). *Lecturas del Nuevo Testamento*. España: Verbo Divino.
- Eiselein, G. (2002, January). Society as Communication, Art as Communication, and the Paradoxes of Autonomous systems. *The Review of Communication*, 39-43.
- Engel, Andreas y König, Peter. (1993). Society Paradigm Shifts in Neurobiology. Towards a New Theory of Perception. (R. C. White., Ed.) *Philosophy and the Cognitive Sciences*, 131-138.
- Epistemowikia. (2007). *Gödel. Campus virtual. Universidad de Extremadura*. Retrieved from <http://campusvirtual.unex.es/cala/epistemowikia/>
- Esler, Philip, Piper, Ronald. (2006). *Lazarus, Mary and Martha. Social-Scientific Approaches to the Gospel of John*. Minneapolis: Fortress Press.
- Feuillet, A. (1971). *El prólogo del cuarto evangelio*. Madrid: Ediciones Paulinas.
- Finkel, A. (1964). *The Pharisees and the Teacher of Nazareth*. Leiden/Köln: Brill.
- Fischer, S. R. (1999). *Breve historia del lenguaje*. España: Alianza Editorial.
- Flor, G. y Alonso-Schökel, Luis. (2000). *Diccionario de la ciencia bíblica*. Navarra: Editorial Verbo Divino.
- Ford, J. M. (1997). *Redeemer: Friend and Mother. Salvation in Antiquity and the Gospel of John*. Minneapolis: Fortress Press.
- Fornet-Betancourt, R. (1999). *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer S.A.
- Fornet-Betancourt, R. (2006). *Pedagogía de la interculturalidad*. Heredia, Costa Rica.

- Fornet-Betancourt, R. (2007). *Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Franco, J. (1985). *Historia de la literatura hispanoamericana*. Barcelona: Editorial Ariel S.A.
- Freedman, D. E. (1992-1997). *The Anchor bible Dictionary*. New York: Doubleday.
- Fromm, E. (2004). *El corazón del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fuentes, C. (1972). *La nueva novela hispanoamericana*. México: Editorial Joaquín Mortiz, S.A.
- Fuller, R. H. (1979). *Fundamentos de cristología neotestamentaria*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Gallardo, H. (1994). La teología de la liberación como pensamiento latinoamericano. *PASOS*, Versión electrónica.
- García Canclini, N. (2006). *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. España: Editorial Gedisa.
- García Márquez, G. (1999). *Cien años de soledad*. Barcelona: Mondadori.
- García Martínez, Florentino y Trebolle Barrera, Julio. (1993). *Los hombres de Qumrán*. Valladolid: Editorial Trotta S.A.
- García Usta, J. (n.d.). *¿Cómo reforzar la identidad caribe de Cartagena?* Retrieved from www.ocaribe.com
- García, J. L. (2007). Cultura. In A. G. Barañano, *Diccionario de relaciones interculturales, diversidad y globalización* (p. 49). España: Editorial Complutense S.A.
- Geertz, C. (2002). *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*. Barcelona: Paidós.
- González Díaz, E. (n.d.). *conocimientoysociedad.com*. Retrieved from <http://www.conocimientoysociedad.com/Comunicacion.html>

- Gore, R. (2005, abril). El origen de los mamíferos. *National Geographic*, 6-37.
- Gorny, W. (1972). La estructura del texto y la estructura de la lengua. In R. y. Barthes, *Estructuralismo y literatura*. Argentina: Ediciones Nueva Visión SAIC.
- Grenier, L. (1999). *Conocimiento indígena. Guía para el investigador*. Costa Rica: Editorial Tecnológica de Costa Rica y Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo.
- Guijarro, S. (1996). La Biblia y la antropología cultural. *Medellín. Teología y pastoral para América Latina*, XXII (88).
- Gutiérrez, G. (1977). *Teología desde el reverso de la historia*. Lima: Centro de Publicaciones.
- Gutierrez, G. (1985). *Beber en su propio pozo*. Salamanca: Sígueme.
- Haenchen, E. (1984). *A Commentary on the Gospel of John*. (Vol. Vol. 1). Philadelphia: Fortress.
- Halliday, M. (1986). *El lenguaje como semiótica social. La interpretación social del lenguaje y del significado*. México: Fondo de Cultural Económica.
- Harris, E. (1994). *Prologue and Gospel. The Theology of the Fourth Gospel*. England: Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 107.
- Hawking, S. (2006). *Dios creó los números. Los descubrimientos matemáticos que cambiaron la historia*. Barcelona: Crítica.
- Hayles, K. (1991). *Order and Chaos: complex Dynamics in Literature and Science*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hayles, K. (1998). *La evolución del caos. El orden y el desorden en las ciencias contemporáneas*. España: Gedisa.

- Hernes, Tor, Bakken, Tore. (2003). Implications of Self-Reference: Niklas Luhmann's Autopoiesis and Organization Theory. *Organization Studies*, 1511.
- Heschel, A. (1969). *The Prophets. An Introduction* (Vol. I). New York: Harper Torchbooks.
- Hester, J. D. (1999). *A Flash in the Dark: Entropy and the Energy of Communication*. Retrieved from <http://www.rethjournal.com>
- Hillar, M. (1998). The Logos and Its Function in the Writings of Philo of Alexandria. Greek Interpretation of Hebrew Thought and Foundations of Christianity. *A Journal from the Radical Reformation*, 7 (4).
- Hinkelammert, Franz y Mora, Henri. (2005). *Hacia una economía para la vida*. San José: DEI.
- Holladay, W. *Jeremiah I*. Philadelphia: Fortress Press.
- Iammarrone, G. (1999). Encarnación. In Pacomio, Luciano y Mancuso, Vito, *Diccionario teológico enciclopédico* (Tercera ed.). España: Verbo Divino.
- Ibáñez, A. (2005). De la célula a la mente. *PSYKHE*, 14 (1), 107-120.
- Irrarázabal, D. (1999). *Teología desde la fe del pueblo*. San José: DEI.
- Iriarte López, I. (2000). Sistemas autopoieticos y juegos del lenguaje. El aire de familia entre Ludwig Wittgenstein y Niklas Luhmann. *Papers* (61), 221-238.
- Irigoin, J. (1971). La composition rythmique du prologue de Jean (I, 1-18). *Revue Biblique* (77).
- Jiménez Matarrita, A. (2008). *El imposible país de los filósofos*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- John, O. (1988). La tradición de los Oprimidos clave de una hermenéutica teológica. *Concilium. Revista internacional de teología* (220).

- Kauffman, S. (2003). *Investigaciones. Complejidad, autoorganización y nuevas leyes para una biología general*. España: Tusquets Editores.
- Kelber, W. H. (2006). The Generative Force of Memory: Early Christian Traditions as Processes of Remembering. *Biblical Theology Bulletin: A Journal of Bible and Theology*, 36.
- Kennedy, G. (1998). *Comparative Rhetoric. An Historical and Cross Cultural Introduction*. New York-Oxford: Oxford University Press.
- Kermode, F. (1986). St John as Poet. *Journal for the Study of the New Testament* (9).
- Kirby, P. (2001-2003). *Early Christian Writings*. Retrieved from www.earlychristianwritings.com
- Koester, C. (2003). *Symbolism in the Fourth Gospel. Meaning, Mystery, Community* (Segunda ed.). Minneapolis: Fortress Press.
- Kraus, H.-J. (1985). *Teología de los Salmos*. Salamanca: Sígueme.
- Kraus, H.-J. (1993). *Los Salmos. Salmos 1-59* (Vol. I). Salamanca: Sígueme.
- Lategan, B. C. (1992-1997). Hermeneutics. In D. N. Freedman, *Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday.
- Léon-Dufour, X. (1976). *Exégesis y hermenéutica*. Madrid: Cristiandad.
- Léon-Dufour, X. (1989). *Lectura del evangelio de Juan. Jn 1-4*. Salamanca: Sígueme.
- Lessmoellmann, A. (2006, October/November). Can We Talk? *Mind*, 44-49.
- Levoratti, A. D. (2003). *Comentario Bíblico Latinoamericano*. Navarra: Verbo Divino.
- Lovelock, J. (2000). *Las edades de Gaia. Una biografía de nuestro planeta vivo*. España: Metatemas.

- Luhmann, N. (1992). The Concept of Society. *Thesis Eleven* (31), 67-83.
- Luhmann, N. (1998). *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. España: Anthropos.
- Lundbom, J. R. *Jeremiah 1-20* (Vol. I). New York: The Anchor Bible. Doubleday.
- Maduro, O. (2005, enero). Hacer Teología para hacer posible un mundo distinto: una invitación autocrítica latinoamericana *Foro Mundial de Teología y Liberación*. Retrieved from www.fundotrasovejas.org.ar/articulos/
- Malina, B. & Rohrbaugh, R. (1992). *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels*. Minneapolis: Fortress Press.
- Malina, B. (1994). John's: The Maverick Christian Group. *Biblical Theology Bulletin*, 167-182.
- Malina, B. (2002). *El mundo social de Jesús y los evangelios*. España: Presencia Teológica.
- Malina, B. (2002). Exegetical Eschatology, the Peasant Present and the Final Discourse Genre. The Case of Mark 13. *Biblical Theology Bulletin*, 31 (2), 49-59.
- Malina, B. (2008). Rhetorical Criticism and Social -Scientific Criticism: Why Won't Romanticism Leave Us Alone? In J. & Neyrey, *The Social World of the New Testament* (pp. 3-24). Massachusetts: Hendrickson Publishers. Inc.
- Malina, B. y Rohrbaugh, R. (1998). *Social-Science Commentary on the Gospel of John*. Minneapolis: Fortress Press.
- Malina, Bruce y Pilch, John. (2006). *Social-Science Commentary on the Letters of Paul*. Minneapolis: Fortress Press.
- Malina, Bruce y Pilch, John. Ed. (1998). *Handbook of Biblical Social Values*. Peabody: Hendrickson Publishers.
- Malina, Bruce y Rohrbaugh, Richard. (1998). *Social-Science Commentary on the Gospel of John*. Minneapolis: Fortress Press.

- Martin, R. P. (1988). *James*. Nashville: Thomas Nelson Publishers.
- Martyn, J. L. (1985). Apocalyptic Antinomies in Paul's Letter to the Galatians. *New Testament Studies*, 31, 410-424.
- Mateos, J. (1977). *El aspecto verbal en el Nuevo Testamento*. Madrid: Cristiandad.
- Mateos, J. y Barreto, J. (1982). *El evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*. Madrid: Cristiandad.
- Mattelart, Armand y Mattelart, Michelle. (1988). *Pensar sobre los medios. Comunicación y crítica social*. San José: DEI.
- Maturana, H. (1988). Reality: The Search for Objectivity or the Quest for a Compelling Argument. *The Irish Journal of Psychology*, 9 (1), 25-82.
- Maturana, H. (1997-1998). *Metadesign*. Chile: Instituto de Terapia Cognitiva.
- Maturana, H. (1999). *Transformación en la convivencia*. Chile: Dolmen.
- Maturana, H. (2004). *Desde la biología a la Psicología*. Argentina: Lumen.
- Maturana, H. y Varela, Francisco. (2003). *El árbol del conocimiento*. Argentina: Lumen.
- Maturana, H. y Veden-Zöller, Gerda. (1993). *Amor y juego. Fundamentos olvidados de lo humano*. Chile: Instituto de Terapia Cognitiva.
- Maturana, H., Mpodozis, J., and J. C. Letelier. (1995). *Biological Research*. Retrieved from Brain, language and the origin of human mental functions: <http://cipres.cec.uchile.cl/~jusaenz/BLOHMF.HTM>,
- Maturana, Humberto y Pörksen, Bernhard. (2004). *Del Ser al Hacer. Los orígenes de la biología del conocer*. Chile: Comunicaciones Noreste Ltda.

- Maturana, Humberto y Varela, Francisco. (2004). *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. Argentina: Lumen.
- McDonald, M. (1994). *Las iglesias paulinas. Estudio socio-histórico de la institucionalización de los escritos paulinos y deuteropaulinos*. Salamanca: Sígueme.
- Meier, J. (1999). The Present State of the 'Third Quest' for the Historical Jesus: Loss and Gain. *Biblica* (80), 459-487.
- Mena, F. (2005). La disciplina como abrazo: una relectura de Lucas 15.11-32. In Varios, *Ecce Mulier. Homenaje a Irene Foulkes*. San José: SEBILA.
- Mena, F. (2008). "El dolor con dolor se paga": Hacia una pedagogía del placer. *Vida y pensamiento*.
- Mena, F. (2009). *El escrito sapiencial de Santiago*. San José: UNED.
- Mena, F. (2011). *La Carta de Santiago: Guía de Estudio*. San José: SEBILA.
- Mesters, C. (1980). La interpretación de la Biblia en algunas comunidades de Base de Brasil. *Pastoral Popular* (158).
- Mesters, C. (1987). *Flor sin defensa*. Bogotá: Clar/Perspectivas.
- Metzger, B. (2006). *Un comentario textual al Nuevo Testamento griego*. Brasil: Deutsche Bibelgesellschaft/German bible Society.
- Metzger, Bruce M. (1994). *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. 2da edición. Germany: Deutsche Bibelgesellschaft/United Bible Societies.
- Miranda, J. P. (1973). *El ser y el mesías*. Salamanca: Sígueme.
- Mires, F. (1989). *En nombre de la cruz. Discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios*. San José: DEI.
- Mires, F. (1991). *La colonización de las Almas. Misión y conquista en hispanoamérica*. San José: DEI.

- Miscall, P. (1992). *Isaiah: The Labyrinth of Images*. (Joling, David y Moore Stephen Editores Invitados.) *SEMEIA*, 54.
- Molina Jiménez, Iván y Palmer, Steven. (2005). *Costa Rica del Siglo XX al XXI. Historia de una sociedad*. San José: EUNED.
- Molina, I. (2003). *Identidad nacional y cambio cultural en Costa Rica durante la segunda mitad del siglo XX*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Molina, Iván y Palmer, Steven. (2007). *Historia de Costa Rica. Breve, actualizada y con ilustraciones*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Mora, A. (2001). *La identidad de nuestra América*. Heredia: UNA.
- Morin, E. (1990). *Introducción al pensamiento complejo*. España: Gedisa.
- Morín, E. (2000). *Los siete saberes necesarios a la educación del futuro*. Caracas: IELSAC/UNESCO.
- Morin, E. (2003). *Educación en la era planetaria*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Moxnes, H. (2001). The Construction of Galilee as a Place for the Historical Jesus Part II. *Biblical Theology Bulletin: A Journal of Bible and Theology*, 31, 64-77.
- Myers, P. (2007, November/Dicember). Pharyngula: Algorithmic Inelegance. *Seed*, 21.
- Nestle, E., y Kurt Aland, editores. (1993). *Novum Testamentum Graece*. 27va Edición. Germany: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Neusner, J. (1994). *Introduction to Rabbinic Literature*. New York: Doubleday.
- Neusner, J. (2002). *Judaism when Christianity Began. A survey of Belief and Practice*. Louisville: WJK Press.

- Neyrey, J. (1994). What 's Wrong With This Picture? John 4, Cultural Stereotypes of Women, and Public and Private Space. *Biblical Theology Bulletin*, 24, 77-91.
- Neyrey, J. (1998). Wholeness. In B. &. Malina, *Handbook of Biblical Social Values*. Peabody: Hendrickson Publishers.
- Neyrey, J. (2005). *Honor y Vergüenza. Lectura cultural del evangelio de Mateo*. Salamanca: Sígueme.
- Neyrey, J. (2007). *The Gospel of John*. New York: Cambridge University Press.
- Niditch, S. (1996). *Oral Word and Written World. Ancient Israelite Literature*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Núñez Ramos, R. (1998). *La poesía*. España: Editorial Síntesis, S.A.
- Orwell, G. (2002). *1984*. México: Grupo Editorial Tomo S.A.
- Overmann, A. y. (1992). Judaism. In D. N. Freedmann, *The Anchor Bible Dicctionay*. New York: Doubleday & Company.
- Phillips, P. (2006). *The Prologue of the Fourth Gospel. A Sequential Reading*. New York: T & T Clark.
- Pierce, B. (2005). *Genetics. A Conceptual Approach*. Retrieved from www.whfreeman.com/pierce
- Powell, M. A. (1998). *Jesus as a figure in History; how modern historians view the man from Galilee*. Louisville: WJK Press.
- Prieto, J. (1993). Historia y desarrollo de la teología de la liberación (1962-1993). *Senderos* (43).
- Prigogine, I. (1997). *El fin de las certidumbres*. Chile: Editorial Andrés Bello.
- Prigogine, I. (1999). *Las leyes del caos*. Barcelona: Crítica.
- Prigogine, Y. (2004). *¿Tan solo una ilusión? Una exploración del caos al orden* (5ta. ed.). España: Metatemas.
- Protevi, J. (2008). Beyond Neo-cybernetics: Inflections of Emergence and Politics in Francisco Varela's Work. In

- B. a. Clarke, *Emergence and Embodiment: Essays in Neocybernetics*. USA: Duke University Pres.
- Rahlfs, Alfred, editor. (1979). *Septuaginta*. 2da edición. Germany: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Ratzinger, J. C. (1987). *Instrucciones sobre algunos aspectos de la "teología de la liberación"*. Santiago de Chile: Ediciones Paulinas.
- Rhoads, D. (2006). Performance Criticism: An Emerging Methodology in Second Testament Studies—Part I. *Biblical Theology Bulletin*: 36.
- Richard, P. (1988). Lectura popular de la Biblia en América Latina: hermenéutica de la liberación. *RIBLA* (1), 30-48.
- Richard, P. (1993). Crítica de la hermenéutica occidental y lectura popular de la tradición: Hermenéutica del Espíritu. *PASOS* (49), 1-10.
- Richard, P. (1993). La reconstrucción de la esperanza. La teología de la liberación en búsqueda de nuevos paradigmas. (43).
- Richard, P. (1994). Claves para una re-lectura histórica y liberadora (cuarto Evangelio y cartas). *RIBLA* (17), 7-34.
- Richard, P. y. (1994). La tradición del discípulo amado. Cuarto evangelio y Cartas de Juan. (17).
- Ricoeur, P. (2001). *La metáfora vida*. España: Editorial Trotta.
- Riechmann, J. (2003). Biomímesis: el camino hacia la sustentabilidad. In E. C. Blount, *Industria como naturaleza. Hacia la producción limpia*. Madrid: Catarata.
- Ringe, S. (1999). *Wisdom's Friends. Community and Christology in the Fourth Gospel*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Ringwald, A., Guhrt, J., Müller, H., Bauer, G. (1983). Nacer, engendrar. In L. B. Coenen, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento* (Vol. III, pp. 152-162). Salamanca: Sígueme.

- Ritschl, D. (1987). *The Logic of Theology*. Philadelphia: Fortress Press.
- Rivera, J. E. (2001). *La vorágine*. México: Editorial Porrúa.
- Robbins, V. (1996). *Exploring the Texture of Texts. A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation*. Valley Fprge: Trinity Press International.
- Robertson, A. (1934). *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Researh*. Nashville: Broadman Press.
- Rodríguez Carmona, A. (2007). Diálogo exégesis-teología, perspectiva exegetica. *Estudios Bíblicos*, LXV (3), 223-251.
- Rohrbaugh, R. (2007). *New Testament in Cross-Cultural Perspective*. Oregon: Cascade Books.
- Rosero-Bixby, L. (2006). Capital social, asentamientos urbanos y comportamiento demográfico en América Latina. *Notas de Población* (81).
- Rudrauf, David; Lutz, Antoine; Cosmelli, Diego; Lachaux, Jean-Phillipe and Van Quyen, Michelle. (2003). From autopoiesis to neurophenomenology: Francisco Varela's exploration of the biophysics of being. *Biol Res* (36), 27-65.
- Ruiz, A. (1997, enero). *Instituto de Terapia Cognitiva*. Retrieved from www.inteco.cl
- Sánchez Molina, A. (1997). *Alejo Carpentier: Cronista mayor de Indias en la época contemporánea*. Heredia: EUNA.
- Sanders, E. (2001). *La figura histórica de Jesús*. Navarra: Verbo Divino.
- Sarna, N. (1995). *On the Book of Psalms. Exploring the Prayers of Ancient Israel*. New York: Schocken.
- Schnackenburg, R. (1980). *El evangelio según San Juan. I Versión y comentario*. Barcelona: Herder.
- Schumann, J. (2007). Linguistics for the Evolution and Neurobiology of Language. *Journal of English Linguistics* (35), 278ss.

- Schüssler-Fiorenza, E. (2004). *Los caminos de la sabiduría*. Bilbao: Sal Terrae.
- Scott, M. (1992). *Sophia and the Johanne Jesus*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- SEFCA. (2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008). Pablo, testimonio de la novedad de vida. *Memoria IV Módulo Bíblico Pastoral*. (G. U. Kattia Castro, Compiladora) Moravia.
- Segundo, J. L. (1985). El círculo hermenéutico. In V. Araya, *La hermenéutica bíblica desde una óptica liberadora*. San José: SEBILA.
- Segundo, J. L. (1993). *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?* Bilbao: Sal Terrae.
- Semararo, M. (1999). Reino de Dios. En Pacomio, Luciano y Mancuso, Vito, *Diccionario teológico enciclopédico*. Navarra: Verbo Divino.
- Sherwood, Y. (2002). "Darke Texts Needs Notes": On Prophetic Prophecy, John Donne and the Baroque. *JSOT*, 27 (1), 47-74.
- Silva Gotay, S. (1983). *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe*. Salamanca: Sígueme.
- Sobrino, J. (1976). *Cristología desde América Latina (esbozo)*. México: CRT.
- Soto Quirós, Ronald y Díaz Arias, David. (2006). *Mestizaje, indígenas e identidad nacional en Centroamérica*. San José: FLACSO.
- Soulen, R. y. (2001). *Handbook of Biblical Criticism*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Stancati, T. (1999). Orden sobrenatural. In V. C. Mancuso, *Diccionario teológico enciclopédico* (pp. 707-708). Navarra: Verbo Divino.
- Stern, N. (2006, Octubre 30). *Review on Climatic Change. British Government*.

- Strack, H. L. (1988). *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*. Valencia: Biblioteca Midrásica. Institución S. Jerónimo para la investigación bíblica.
- Stuart, D. (1992-1997). Exegesis. In D. N. Freedman, *Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday.
- Taborda, F. (1982). Fe cristiana y praxis histórica. *CHRISTUS*, 20-32.
- Tamez, E. (2006). La Biblia y sus Lectores en América Latina y el Caribe. *PASOS*, 1-5.
- Thewissen, J.G.M.; Willians, E.M. Roe, L.J. and Husain, S.T. (2001). Skeletons of terrestrial cetaceans and the relationship of whales to artiodactyls. *Nature*, 413, 277-281.
- Thomson, E. (2004). Life and mind: From autopoiesis to neurophenomenology. A tribute to Francisco Varela. In *Phenomenology and the Cognitive Sciences* (pp. 381-398). Holanda: Kluwer Academic Publishers.
- Tobin, T. H. (1992-1997). Logos. In N. Freedman, *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday.
- Trible, P. (1994). *Rhetorical Criticism. Context, Method and the Book of Jonah*. Philadelphia: Fortress Press.
- Tsuchiya, Naotsugo y Adolphs, Ralf. (2007). Emotion and consciousness. *Trends in Cognitive Sciences*, 11 (4), 158-167.
- UNESCO. (2005). *Hacia las sociedades del conocimiento. Informe mundial*. Francia: Ediciones UNESCO.
- Urry, J. (2006). Complexity. *Theory Culture Society*, 111.
- Ursing, Björn M., Arnason, Ulfur. (1998). The phylogenetic position of the hippopotamus. *Proc. R. Soc. Lond. B.* (265), 2251-2255.
- Utzschneider, H. (1996). *Text-Reader-Author. Towards a Theory of Exegesis: some European Viewpoints*. Retrieved Enero 29, 2001, from Arts.ualberta.ca: <http://www.arts.ualberta.ca/JHS/Articles/article5.htm>

- Varela, F. (1984). *The Creative Circle: Sketches on the Natural History of Circularity*. In P. E. Watzlavick, *From the Invented Reality*. New York: Norton Publishing.
- Varela, F. (1988). *Conocer*. Barcelona: GEDISA.
- Varela, F. (1991). *Autopoiesis and a Biology of Intentionality*. Paris: CREA, CNRS/Ecole Polytechnique.
- Varela, F. (2000). "El yo emergente". In J. E. Brockman, *La tercera cultura. Más allá de la revolución científica* (pp. 196-208). España: Tusquets Editores.
- Vázquez Allegue, E. (2006). *La "Regla de la comunidad" de Qumrán*. Salamanca: Sígueme.
- Vázquez Allegue, J. (2000). *Los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas. El prólogo de la Regla de la Comunidad de Qumrán*. . Navarra: Verbo Divino.
- Vélez, N. (1988). La lectura bíblica en las CEB's. *RIBLA* (1), 8-29.
- Vílchez, J. (1990). *Sabiduría*. Navarra: Verbo Divino.
- Viskovatoff, A. (1999). Foundations of Niklas Luhmann's Theory of Social Systems. *Philosophy of the Social Sciences*, 29, 481ss.
- Voorwinde, S. (2002). JOHN'S PROLOGUE: Beyond Some Impasses of Twentieth-Century Scholarship. *WTJ* (63), 15-44.
- Waetjen, H. (2001). Logos προς τον Θεόν and the Objectification of Truth in the Prologue of the Fourth Gospel. *THE CATHOLIC BIBLICAL QUARTERLY*, 265-283.
- Weinberg, L. (2006). *Situación del ensayo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Whitaker, R. (1998, marzo 31). *Enciclopedia Autopoiética*. Retrieved from Institutionen för Informatik, Umea Universitet: <http://www.informatik.umu.se/~rwhit/EAIntro.html>

- Witherington III, B. (1995). *John's Wisdom. A Commentary on the Fourth Gospel*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Wong, K. (2004). The mammals that conquers the seas. *Scientific American*, 4 (2), 12-21.
- Wuellner, W. (2004). Reconceiving a Rhetoric of Religion: A Rhetoric of Power as the Power of the Sublime. In J. D. Hester, *Rhetorics and Hermeneutics*. New York: T&T Clark International.
- Yaghjian, L. (1996). Ancient Reading. In R. E. Rohrbaugh, *The Social Sciences and New Testament Interpretation* (pp. 206-230). Massachusetts: Hendrickson Publishers, Inc.
- Zea, L. (1982). Ideología y filosofía de la cultura barroca latinoamericana. In UNESCO, *Simposio Internazionale sul Barocco Latino Americano*. Roma: IILA.
- Zerwick, M. (1963). *Biblical Greek*. Roma: IURA EDITIO-NIS ET VERSIONIS RESERVANTUR.
- Zimmer, C. (1995, Mayo). Early signifiers. *Discovery*.
- Zimmer, C. (2007, July-August). The Meaning of Life. *Seed*, 68-73.
- Zorrilla, H. (1981). *La fiesta de liberación de los oprimidos. Relectura de Jn 7.1-10*. San José: SEBILA.



PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD NACIONAL

Este libro consta de una reproducción de 250 ejemplares en papel bond y cartulina barnizable, así como su respectiva versión en formatos Pdf interactivo y E-pub 2.0 para su reproducción en diversos dispositivos electrónicos.

3025-22-RUNA

SEBILA



UNA
UNIVERSIDAD
NACIONAL
COSTA RICA

ISBN: 978-9930-609-07-1



9 789930 609071