

Seres vulnerables: consideraciones antropológicas, psicoterapéuticas y teológicas

por Barbara Andrade

Universidad Iberoamericana. Ciudad de México

Me parece oportuno empezar con una clave hermenéutica que recoja el tema general de esta sección de trabajos: "Teologías, biografías, subjetividades nomádicas" y que, a la vez, rija las reflexiones que quiero compartir. Esta clave podría rezar: *Somos seres relacionales, interdependientes, influenciados y formados de muchas maneras diversas. A causa de las múltiples influencias e interdependencias no tenemos acceso a una supuesta realidad en cuanto tal; entre nosotros y nuestra realidad siempre media la percepción que es, ella misma, producto de condicionamientos multifacéticos sociales, culturales, biográficos. Esta percepción se modifica y se desarrolla en procesos compartidos.*

Con esta formulación hermenéutica hemos destacado lo que todas y todos tenemos en común: nuestros condicionamientos e interdependencias y estos dos factores primordiales pueden sostenerse antes de y también sin especificar en qué concretamente consisten. Estamos partiendo de lo universal, dentro del cual han de caber las particularidades social, cultural y biográficamente diversas. No estamos, con esto, implicando que lo universal sea más importante que lo particular, sino más bien que lo universal sólo existe de forma concreta,¹ o bien: que todas y todos experimentamos la misma interrelacionalidad, pero de miles de formas diferentes. Más de "miles": hay tantas formas diferentes como hay personas. La importancia está en la cuestión de ¿desde dónde se argumenta? ¿Desde la universalidad o desde la diversidad personal? A causa del tradicional individualismo occidental, se suele partir de la unicidad individual, un acercamiento que hace prácticamente imposible pensar una comunión que sea otra cosa que la suma de un número indefinido de individuos. Sin embargo, si argumentamos desde lo que todos

¹ El no haber visto esto es una de las fallas más dramáticas de la teología de Ricardo de San Víctor, que distingue entre una substancialidad genérica = humanidad y una substancialidad individual = individuo, *De Trinitate* II,12 / Sources Chrétiennes 63,130, sin concluir que la "humanidad" es un abstracto que sólo existe en individuos. Para una explicación más detallada, cf. B. Andrade, *Dios en medio de nosotros. Esbozo de una teología trinitaria kerygmática*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1999, 415-421.

tenemos en común –o desde lo universal, como lo hemos llamado–, la unicidad individual está vista desde el principio en su integración dentro de un todo compartido y, por eso, comunitario.

Lo que acabamos de anotar tiene otra implicación importante que, de hecho, ha sido utilizada como principio fundamental de una tan anhelada y tan elusiva *eclesiología de comunión*: la unidad (universalidad) y la diversidad son *co-originarias*, de manera que ninguno de estos dos aspectos pueda ser privilegiado respecto del otro.² Dicho de otro modo: la unidad sólo puede plantearse como *comunión de diversidades*. Desde este punto de vista se excluye que el concepto de "unidad" sea entendido como "uniformidad"; y también se excluye que la diversidad pueda ser concebida como una amenaza para la unidad.

El mismo argumento nos ayuda a manejar, por ejemplo, los retos de la interculturalidad, al igual que los retos de las relaciones de género. La unidad en la diversidad expresa no solamente la mutua referencia entre ambos aspectos, sino también la mutua dependencia: lo que puede llegar a ser la unidad sólo es representable conociendo las diversidades; y éstas, por multiformes que sean, a su vez tienen en común que cada una de ellas contribuye a construir unidad. De ahí que las diversidades culturales, raciales, religiosas, y de género hayan de ser vistas desde su función común –la de construir unidad– y no desde sus fenomenologías divergentes y quizá, en apariencia, mutuamente excluyentes. El beneficio fundamental de reflexionar a partir de lo que todas y todos tenemos en común consiste en que rompe desde dentro con el esquema tradicional de definir identidades *contra* otras y excluyéndolas. De hecho y sin darnos cuenta, solemos operar con identidades negativas: mujer es la persona que *no es* varón; laico es la persona que *no es* clérigo; americano es el que *no es* europeo. Podría ser interesante hacer el ejercicio de encontrar referentes de identidad que no sean excluyentes como, por ejemplo, "creyente" como identidad compartida tanto por el laico como por el clérigo.

Lo que quizá cause un poco más de dificultad es la afirmación de que no tenemos acceso a una supuesta *realidad* en cuanto tal, sino que la realidad está siempre mediada por la percepción. ¿No es esto abrir las puertas a un relativismo radical que fragmenta la realidad objetiva en meras percepciones individuales y arbitrarias? Acabamos de explicar que todas las diversidades tienen en común la función de construir unidad. Lo que caracteriza la unidad, sea social, cultural o religiosa, es una visión compartida de la estructura de convivencia. Un ejemplo aproximado puede ser el consenso, al menos de palabra, sobre los *derechos humanos*

² M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Echter, Würzburg 1992, 74-79. Traducción española: *La Iglesia. Una ecclesiología católica*, Sígueme, Salamanca 1994.

como fundamento de las estructuras sociales, que se ha ido configurando en la segunda mitad del siglo XX.³ Aunque evidentemente hay realidades fácticas palpables –negarlas sería una manifestación psicopatológica (negación, psicosis, ideas delirantes, etc.)–⁴ esta facticidad no elimina el que todos los hechos necesitan ser percibidos / interpretados para ocupar un lugar dentro de una convivencia humana. Un hecho físico, por ejemplo, no adquiere la calidad de acontecimiento hasta que haya sido percibido: los atentados en Iraq y los huracanes empiezan a existir para nosotros cuando son mostrados e interpretados por los medios de comunicación. La realidad, entonces, es siempre, aunque no exclusivamente, realidad percibida e interpretada y esto es lo mismo que decir que es "realidad para mí" y "realidad para nosotros". Se percibe e interpreta según condicionamientos personales, sociales, culturales, lo cual necesariamente introduce distorsiones de mayor o menor grado. Por ejemplo, la percepción de la pobreza es muy diferente en la visión europea, latinoamericana o asiática; lo más probable es que cada una de estas visiones sea una distorsión. Ninguna de las percepciones cambia el hecho / acontecimiento de que miles de niños mueren de hambre cada día, pero cada una de ellas dimensiona nuestra propia realidad y nuestro papel en ella. Sólo por eso tiene sentido hablar de una "opción preferencial por los pobres" como se acaba de hacer en la CELAM V en Aparecida. Lejos de dar rienda libre al relativismo, por consiguiente, la insistencia en la percepción de la realidad es el punto de inserción para la responsabilidad: responsabilidad de abrir los ojos y *percibir* = *ver* a las personas y estructuras que constituyen *nuestra* realidad e identidad.

La percepción de la realidad nunca es solamente individual, sino que también aquí se ha de partir de lo que tenemos en común: lo primero es el consenso social y cultural de percibir la realidad de una determinada manera. Cada persona entra en y es condicionada por el consenso de percepción común; se lo apropia y sólo posteriormente llega a cuestionarlo y/o a percibir aspectos de la realidad que no *se* perciben: el *no percibir* no es inocente, sino que incluye la resistencia a percibir y la prohibición de percibir la legitimación interesada del *status quo*.

Cuanto aspecto hermenéutico hayamos considerado hasta ahora forma parte de un desarrollo dinámico: social, cultural y personal, en el que están interrelacionadas incontables redes de condicionamientos y determinantes, conscientes e inconscientes, en los que todas y todos participamos y que se abren o se cierran a cada vez nuevas percepciones

³ Cf. B. Andrade, *¿Cuál dignidad humana? Algunas aclaraciones antropológicas y teológicas*, Revista Iberoamericana de Teología 1 (2005) 13-20.

⁴ Cf. la importancia de la captación de la realidad en las evaluaciones psicoterapéuticas, G.O. Gabbard, *Long-Term Psychodynamic Psychotherapy*, American Psychiatric Publishing, Washington, DC - London 2004, 26-28.

que interpelan nuestra identidad y responsabilidad. Una complejidad semejante muestra y demuestra una y otra vez la profunda *ambivalencia* que pervade todo acceso a la realidad en cuanto *nuestra*: es tentación a la ceguera, caracterizada por la pretensión, también consciente e inconsciente a la vez, de que sólo existe lo que nos confirma y nos da seguridad. Esta pretensión se identifica con la convicción de "tener la razón". Por otro lado, la complejidad abrumadora nos refiere al diálogo entendido como un *proceso de compartir percepciones* para poder así construir identidades y realidades más completas y acogedoras. Para nuestra temática global, todo esto significa que todo cuanto seamos capaces de decir, intencionalmente o no, siempre será *biográfico*: dar cuenta de nuestra percepción de nuestra realidad y pedir que otros la compartan y la enriquezcan; y "subjetividades nomádicas" son nuestras identidades que se van construyendo en la interrelacionalidad compleja, cual nómadas en un camino compartido, laborioso y doloroso, iluminado por percepciones siempre aproximadas.

1. Dificultades con las antropologías tradicionales

El planteamiento hermenéutico nos sirve de telón de fondo para hacer conscientes los presupuestos tácitos con los que solemos operar en los campos más diversos. Tenemos problemas con la llamada alteridad, porque suponemos que el *sujeto* está contenido en sí mismo y que es autónomo, de modo que sus relaciones con los demás son opcionales y voluntarias. Sólo así tiene sentido hablar de "salir de sí mismo" en supuesto beneficio de los demás. Sobre la base de este presupuesto se ha construido la imagen ideal del hombre contemporáneo: es independiente, es un "centro de decisiones y acciones" y está principalmente definido por su "libertad". El hecho de que esta imagen también sea varonil es una ilustración del consenso de percepción social y cultural. Ya no hay necesidad de explicar qué y por qué la imagen ideal también representa a un hombre *blanco*. Lo que de aquí se sigue es que todos estos rasgos, por más que sean producto de una larga tradición occidental que se configura en la Edad Media, apuntan a la alteridad como algo "opuesto", por no decir francamente amenazante. El ejemplo más claro es el de la libertad: la libertad de cada uno termina donde empieza la libertad del otro. En estos términos, la convivencia humana está caracterizada por la demarcación de espacios de libertades opuestas. A nivel civil estos espacios son normados por la ley; a nivel profesional, personal, familiar y de género se negocian en juegos de poder y de manipulación

que, a su vez, son circunscritos por normas sociales y culturales.⁵

Lo realmente importante en la presuposición de esta antropología –y los aspectos que acabamos de enlistar tienden a reaparecer en las antropologías más diversas– es que es *excluyente*: la identidad personal se circunscribe *contra* el excluido. Esta cuestión lleva a problemas casi insolubles en los múltiples intentos de definir en qué consiste la "dignidad humana". Por supuesto que la concepción de la dignidad humana depende de la cultura; la dignidad de una mujer, por ejemplo, será concebida muy diferentemente en Estados Unidos, en Europa, en América Latina y en Medio Oriente.⁶ Detrás de la descripción de la dignidad humana suele estar la imagen racionalista de la persona, que acabo de esbozar. Esta postura, basada en una lista de capacidades idealizadas y sólo aparentemente inocente, encubre el hecho de que, entonces, no tendrían dignidad los recién nacidos, personas con graves discapacidades y las personas de la tercera edad con algún tipo de demencia. Cuanto más larga sea la lista de las cualidades de la persona que respaldan la atribución de su dignidad, tanto más excluyente será.⁷

Estas consideraciones no son marginales. La imagen del hombre que subyace en nuestros juegos sociales y culturales produce discriminaciones que no son menos reales por ser inconscientes: se premian la productividad, agresividad y capacidad de auto-afirmación de tal manera que las personas que no se conduzcan según estos patrones son espontánea –y también legítimamente– despreciadas. Especialmente en América Latina, no sale sobrando la pregunta de si la antropología presupuesta no es el reflejo de la persona idealizada representante de la clase rica. Y miremos más de cerca los problemas que aquejan los sistemas éticos: la antropología tradicional subyacente sugiere la presuposición de que toda persona es perfectamente capaz de hacer lo que quiera y lo que se le mande; y como es impensable admitir que no podemos, aquí se insertan

⁵ Es iluminadora al respecto la obra de S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*. Fischer, Frankfurt a. M., 2004 (*El malestar en la cultura*, Obras Completas, t. 21, Amorrortu Eds., Buenos Aires – Madrid 2004, 57-140).

⁶ O piénsese en la dignidad de la mujer explicada en la carta apostólica *Mulieris dignitatem*, del 15 de agosto de 1988.

⁷ Cf. B. Andrade, *¿Cuál dignidad humana?* ..., 20-28. El magisterio de la Iglesia tradicionalmente ha seguido la línea de Santo Tomás en su interpretación de Gen 2: STh I/1, q. 92, a. 1; STh I/1, a.1,2-3 y ha visto la dignidad de la mujer en la maternidad. Este modelo de interpretación es cuestionado en el paradigma cultural actual y juega un papel en la discusión sobre el dilema que encuentran muchas mujeres profesionales: ¿cómo equilibrar las exigencias del trabajo con el cuidado de los hijos?

los sentimientos de culpa que nos paralizan.⁸ Además, nos puede provocar reflexión la afirmación de MacIntyre de que la ética tradicional ha limitado sus reflexiones exclusivamente a las personas racionales y sanas; "y cuando los enfermos, los lastimados y los discapacitados aparecen en las páginas de los libros de moral, lo hacen casi exclusivamente como posibles objetos de benevolencia de parte de los agentes morales que, ellos mismos, son representados como permanentemente racionales, sanos y sin problemas".⁹ Estaríamos más cerca de la realidad si pudiéramos admitir abiertamente que todos somos *vulnerables*; que hemos sido heridos y que necesitamos la ayuda de los demás para curarnos.

La antropología tradicional ha vertido sus sombras también sobre nuestras imágenes de Dios. Proyectamos sobre Dios nuestra imagen idealizada del hombre. De ahí que Dios sea *omnipotente* con matiz de arbitrariedad; impasible, autoritario, juez severo aunque imparcial y, en muchos casos, masculino. Por supuesto que estas proyecciones son muy complejas y las más de las veces inconscientes, pero esto no nos dispensa de la tarea de practicar una sana sospecha a la hora de encontrarnos con ellas.¹⁰

He señalado tan sólo algunas de las dificultades de las antropologías tradicionales, pero son lo suficientemente serias, en mi opinión, para que valga la pena seguir investigando, pues de otro modo no podremos dibujar un cuadro antropológico que nos explique mejor la realidad tal y como la percibimos y experimentamos en nuestro paradigma sociocultural actual.

2. Un modelo antropológico alternativo

Pretendo proponer un modelo antropológico que sea capaz de explicar a la persona de tal manera que nadie quede excluido, lo cual significa sencillamente que partamos de lo que *todos* tenemos en común, como ya lo hemos hecho al discutir la clave hermenéutica. La cuestión es averiguar si los demás problemas señalados no desaparecen con este giro hermenéutico.

Otro punto de primordial importancia consiste en destacar desde el principio la interrelacionalidad y el condicionamiento multifacético de la persona. Veamos el siguiente modelo

⁸ El problema de fondo es la tarea de la "renuncia a la omnipotencia infantil", cf. C. Domínguez Morano, *Los registros del deseo*, Desclée, Bilbao 2001, 101-104.

⁹ A. MacIntyre, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court, Chicago and La Salle, IL 1999, 2.

¹⁰ Cf. B. Andrade, *Dios en medio de nosotros ...*, 21-32.



El dibujo representa a la persona inmersa en sus múltiples interrelaciones.¹¹ La persona está caracterizada como *pregunta* (? P) por o *búsqueda* de su propia identidad, lo cual significa que la pregunta y la búsqueda la constituyen ontológicamente: si se *es* pregunta y búsqueda, no se puede dejar de serlo. Significa también que el que es "pregunta" y "búsqueda" no puede ni darse la respuesta a sí mismo, ni "encontrarse a sí mismo" como muchas veces se afirma. Y si somos "pregunta" por nuestra propia identidad, no tenemos por nosotros mismos acceso a ella. Si todo esto no fuera cierto, no habría modo de explicar el cómo y el porqué de nuestros permanentes anhelos y cambios, ni del dinamismo de nuestros deseos. El dinamismo de búsqueda y de deseo está representado por la primera flecha en negrita que corresponde a las palabras "autopresencia", "esperanza" y "autonomía": la persona es "autopresencia" en el sentido más amplio: es presente a sí misma, lo que aquí equivale a ser "capaz de decir, sentirse o percibirse como yo". El "yo", por difuso que sea, es esperanza de sí mismo y en este sentido autónomo. En todo esto, el "yo" es insustituible: decir, sentir, percibir y esperar en cada caso corresponde únicamente al "yo".

La segunda flecha en negrita designada como "tú, demás" explica el simple hecho de que, siendo pregunta por su propia identidad, la autopresencia dependerá de lo que otros, cada tú, los demás, le contesten a su pregunta: en otras palabras, tú y los demás me dirán quién soy. Todas las propuestas de identidad vendrán a cada uno de nosotros de las personas con quienes nos encontramos: de amistades, de amores, de las muchas interacciones que vivimos. Podemos averiguar en la propia

¹¹ La misma manera de ver a la persona es destacada en B. G. Collins & T. M. Collins, *Crisis and Trauma*, Lahaska Press, Houghton Mifflin Company 2005 (ISBN 0-618-37371-3). Los autores orientan las intervenciones psicoterapéuticas en situaciones de crisis desde un punto de vista que llaman "ecosistémico" y que toma en cuenta actitudes y estilos personales del paciente en crisis, su estado de desarrollo y la comprensión de sus interrelaciones con otros dentro de sus situaciones físicas y sociales.

experiencia que algún rasgo de personalidad, alguna imagen ideal o idealizada, suele estar asociada a o identificada con alguna persona con la que hemos convivido: de allí la flecha en negrita que apunta del "tú, demás" a la flecha de la autopercepción.

Si vamos ahora a la tercera y última flecha en negrita, con las palabras "mundo social", estamos indicando que la "autopercepción" o el "yo", al igual que el "tú" y los demás, sólo existe dentro del propio ambiente sociocultural, histórico y geográfico concreto y que, además, tiene una serie de características verificables. En este ambiente reina el consenso de percepción de la realidad del que hemos hablado arriba.

Las pequeñas flechas que van desde "mundo social" a la flecha de "tú, demás", y de ésta a la flecha de la autopercepción, del lado derecho del campo de líneas verticales entre las tres flechas en negrita, muestran el dinamismo de nuestro condicionamiento: el consenso social de percepción está concretizado en los demás con quienes nos encontramos y que, a su vez, nos proponen su percepción de la realidad sociocultural, con sus propias variantes en forma de oferta de identidad para ser asumida por la autopercepción. Es obvio, en este dibujo, que no se trata en esta propuesta de la realidad tal cual es o neutra, sino del *consenso* de percepción socialmente predominante. Precisamente este consenso está recogido en el paréntesis "cultura, valores" que aparece a la derecha del conjunto de flechas. Los valores que son aceptados y enfatizados en una determinada cultura, no solamente la caracterizan y la diferencian de otras culturas, sino que son también los valores mediados por las personas con que nos encontramos y nos son propuestos para configurar nuestra identidad. Aquí obviamente surgiría una divergencia con el discurso tradicional sobre los "valores absolutos". Nótese que el paréntesis de "cultura, valores" no abarca la flecha que representa a la "autopercepción"; si lo hiciera, el "yo" sería mero producto de las propuestas de identidad que le vienen del mundo sociocultural a través del "tú" y de los demás. Recogiendo ahora el dato ya comentado que la "autopercepción-yo" es pregunta por y búsqueda de su propia identidad, resulta que el "yo" cuestiona las propuestas y/o los ideales sugeridos y las hace *propias* —se las *apropia*— en el cuestionamiento, de modo modificado: introduce cambios, asume recuerdos y procesos de memoria, las ajusta a la esperanza que es. Tenemos, entonces, que las propuestas condicionantes son esenciales para la configuración de la identidad, pero también son transformadas por cada uno de manera única personal.

La identidad adquirida en este proceso sólo se da en *presente*: es un "yo-soy-así-ahora", aunque obviamente se construye sobre la base, consciente e inconsciente, de experiencias y recuerdos pasados, y aunque proyecte desde esta configuración presente posibilidades, capacidades y búsquedas futuras. Tenemos, de esta manera, el dinamismo imparabable del devenir de cada uno, inmerso dentro del dinamismo de las múltiples interrelaciones condicionantes y condicionadas del ambiente sociocultural

mediado por los diversos encuentros con siempre otras personas. Agréguese a esta interrelacionalidad tan incalculablemente abierta cuanto hayamos dicho sobre la percepción: la interrelacionalidad es vivida y apropiada como una realidad percibida en este momento: así es, en cada caso, la *mía* y la *nuestra*. Porque es así, refiere a cada uno a la percepción de los demás, necesaria para validar y ajustar la propia percepción. Es este dinamismo el que nos hace no sólo capaces para, sino necesitados de comunión.

Este es el punto de inserción para un planteamiento ético: las pequeñas flechas descendentes a la izquierda del área de líneas, entre las flechas en negrita, describen la acción personal: cada uno actúa con base en su identidad-esperanza-autonomía: actúa ante y con el tú y los demás, dentro de su ambiente sociocultural. Podríamos decirlo así: la configuración de la propia identidad conlleva la percepción de una determinada tarea que se pone en práctica dentro del conjunto del dinamismo interrelacional. Las flechas insertadas más abajo con la inscripción "campo de acción" llaman la atención explícitamente sobre este hecho.

Nos queda por analizar el último paréntesis a la derecha, designado como "horizonte de esperanza". Este horizonte de esperanza está marcado como idéntico al de "cultura, valores", pero a la vez el paréntesis es más pequeño. Con la reducción del tamaño quiere expresarse que este horizonte es maleable: puede crecer, puede ser restringido, y puede mantenerse estable, y pasa por todas estas modificaciones en el transcurso de nuestras vidas. Es el horizonte dentro del cual se desarrollan nuestra identidad y nuestra tarea interrelacionales; dentro del cual se insertan nuestras siempre precarias experiencias de comunión, y dentro del cual actuamos. El horizonte de esperanza es el límite infranqueable de nuestra percepción, y también de todos los consensos socioculturales de percepción.

Si éste es un esbozo de una antropología alternativa,¹² es ahora conveniente ver si y cómo esta alternativa modifica o resuelve las aporías que nos han dejado las antropologías tradicionales.

¹² La explicación ha sido particularmente escueta, porque aquí me limito exclusivamente a la temática dada. Desarrollos más completos y que tocan temas diversos pueden consultarse en B. Andrade, *Dios en medio de nosotros ...*, 95-142; *id.*, *Cuéntanos tu experiencia de Dios. Reflexiones sobre el Dios cristiano*. Secretariado Trinitario, Salamanca 2001, 33-47; *id.*, *Pecado original - ¿o gracia del perdón?*. Secretariado Trinitario, Salamanca 2004, 47-71; *id.*, *¿Cuál dignidad humana?* ..., 28-43; *id.*, "La relación médico-paciente" y "Reflexión ética práctica y eficiente", ambos en www.uia.mx/humanismocristiano/, problemas de ética médica, planteamientos (consultado 19 de junio 2007).

3. Averiguaciones del modelo antropológico

Los principales problemas con los que nos habíamos topado en las antropologías tradicionales fueron la concepción de la alteridad, de la libertad conflictivamente delimitada por los espacios de la libertad de los demás y la identidad establecida y laboriosamente mantenida en contra de otros. El tema latente común de estos tres aspectos es la exclusión que está a la raíz de nuestras dificultades con la comunión. Tal y como están planteadas estas concepciones, proporcionan el punto de inserción para el poder y el sueño infantil de omnipotencia cuyo objetivo es precisamente sostener y garantizar la exclusión en contra de los afanes opuestos que buscan excluir al que excluye, es decir, a nosotros. Lo que late en el fondo, sin embargo, es la debilidad del yo que no encuentra otro camino de compensación que el de alimentarse de lo que es de otros – de sus espacios de libertad, de sus identidades. La exclusión siempre implica quedarse con espacios y atributos de aquéllos que son excluidos: es sólo por medio de la exclusión que podemos quedarnos con ellos. Este podría ser, por ejemplo, el dinamismo detrás de la creciente pobreza en América Latina.¹³ Desde este punto de vista, una antropología no relacional refuerza y legitima, al menos implícitamente, los dinamismos de exclusión.

Con un cambio de antropología no desaparecen los problemas, pero sí se perciben de manera diferente, son desenmascarados. Si tomamos en serio las redes multifacéticas de interrelaciones que hemos descrito, aparece como evidente que somos *seres vulnerables y dependientes*. El hecho humano más fundamental es el *reconocimiento* de nuestra propia vulnerabilidad. Lograr este reconocimiento es fruto de largos procesos en los que se va aprendiendo dolorosamente que la alteridad no es una amenaza, sino la condición de posibilidad de alcanzar la propia identidad y, con ella, la propia tarea. El aprendizaje de este reconocimiento se dará primariamente de manera inconsciente, lo que refuerza su inevitable carácter de conflictividad que es, a la vez, intrapsíquica y psicosocial;¹⁴ y es invariablemente psicosocial, porque se configura en interrelación y condicionamiento mutuo con los procesos de los demás con quienes convivimos – o tratamos de convivir. El punto clave aquí es

¹³ Cf. B. Andrade, *Gedanken zum Verhältnis von Armut und Menschenwürde*, en: M. Holztrattner (ed.), *Eine vorrangige Option für die Armen im 21. Jahrhundert?*, STD 26, Tyrolia, Innsbruck – Wien 2005, 203-219.

¹⁴ Un modelo para explicar los fenómenos mentales es el del conflicto que deriva de fuerzas inconscientes que buscan su expresión y necesitan un monitoreo constante de parte de las fuerzas opuestas para impedirlo, G.O. Gabbard, *Psychodynamic Psychiatry in Clinical Practice*, American Psychiatric Publishing, Washington, DC – London 2005, 4.

que los procesos pueden ser valorados en términos de su *función*, pero no pueden ser evaluados en términos de criterios éticos o valores extrínsecos. "Correcto" es el proceso que capacita para la convivencia y la comunión construyendo la identidad y la tarea concretas de la persona en sus interacciones. De manera semejante, tampoco los conflictos son "buenos" o "malos", sino tan sólo eso: conflictos, que se deben a determinadas formas de interacción y percepción.

La identidad (personal, grupal, cultural) de esta manera ya no es construida *contra* un excluido, sino *gracias a* las interacciones con los demás. Hay que guardarse, sin embargo, de interpretar el "gracias a" como algo ingenuamente positivo y gratificante. La conflictividad de nuestra interrelacionalidad hace que también nos llevemos profundas heridas, que somos seriamente lesionados *gracias a* otros muchos. Lo importante aquí respecto de las posturas tradicionales es que es difícil, si no imposible, atribuir culpas. Precisamente la supuestamente nítida y justificada atribución de culpas forma parte integrante de los sistemas de exclusión y los legitima. Aquí encontramos el punto de inserción de una de nuestras imágenes de Dios – o proyecciones, como decíamos: la proyección de un Dios que atribuye culpas y que, en virtud de esta atribución, es capaz de excluir para siempre. ¿Hasta dónde estamos proyectando sobre Dios nuestros propios sueños de omnipotencia infantil, para luego retroyectar este sueño sobre nosotros mismos y legitimar nuestro afán de omnipotencia?

La configuración de la identidad dentro de los dinamismos interrelacionales y a lo largo del aprendizaje de la propia dependencia y vulnerabilidad no deja de ser *ambivalente*: ahí entra la ambivalencia del potencialmente conflictivo "gracias a". Aunque en el esquema antropológico interrelacional la alteridad ha dejado de ser amenazante por principio antropológico, sigue siéndolo por razones biográfico-existenciales: por las fenomenologías complejas de procesos empalmados y quizá incompatibles.¹⁵ Aun así, sin embargo, nuestro planteamiento ha implícitamente cambiado el enfoque de la libertad: la autopresencia es libre porque es (ontológicamente) pregunta y búsqueda, pero sólo puede ser *liberada* en el proceso del aprendizaje de su dependencia y vulnerabilidad. En formulación precisa: en el presente esquema, la libertad es igual a *liberación* por la que puede decirse *gracias*, lo que, sin embargo, tampoco nos permite salir del umbral de la ambivalencia.

¹⁵ La alteridad transformada en servicio del otro es igual al altruismo y éste es una defensa: una protección del yo débil o defectuoso, que permite dar una salida constructiva, reconocida y de alguna manera gratificante a los problemas narcisistas, cf. G.O. Gabbard, *Psychodynamic Psychiatry ...*, 37; H.I. Kaplan y B.J. Sadock, *Synopsis of Psychiatry*, Lippincott Williams & Wilkins, Philadelphia 1998, 22.

Si ahora recogemos una vez más la cuestión de la percepción, se nos abre un aspecto nuevo de la identidad y de la libertad concebida como liberación. Decíamos que la identidad se configura *gracias a los demás*, a los condicionamientos socioculturales concretos. Sin embargo, las propuestas de identidad que recibimos de los demás dentro de nuestra situación vital concreta y que nos apropiamos, no son propuestas real-objetivas, sino *propuestas percibidas*. El modo en que cada quien percibe las propuestas tiene que ver con su biografía, sus dones y limitaciones, sus traumas y distorsiones, su etapa de desarrollo, sus recuerdos, etc. Dentro de estos condicionantes múltiples cada uno se apropia lo percibido. Precisamente aquí nuestra dependencia y vulnerabilidad saltan a la vista.

No solamente nosotros individualmente somos dependientes y vulnerables, sino que nuestras mismas interrelaciones y nuestras experiencias de comunión comparten estas características. Las personas que nos han *liberado* y, por eso, *sanado* pueden dejar de hacerlo o trastocar la liberación en opresión, sea por factores en su propio proceso de devenir, sea por factores en el nuestro. La comunión entre nosotros depende de que las interrelaciones personales sean de un determinado tipo y de que puedan mantenerse estables. Cada uno de estos factores es precario. Lo llamativo es que, aunque las causas de ruptura y de repetidas exclusiones puedan ser analizadas y entendidas, todos los intentos de atribución de culpas son intentos disimulados de exclusión: ni desaparecen los intentos de exclusión, ni el horizonte de esperanza formalmente constituido por el deseo de comunión.

Parecería que estas reflexiones hayan ya condenado al fracaso todo esfuerzo por establecer y afianzar identidades. En realidad, sin embargo, nos han indicado una salida, por modesta que pueda aparecer. Todas nuestras identidades son real y literalmente nomádicas: andan caminantes por los rumbos que en cada hoy se van abriendo. Las identidades, experiencias de liberación y comunión, y también las experiencias de exclusión, necesitan ser *narradas*, con risas y con lágrimas. La narración es la forma que toma el dinamismo del compartir y, por eso, la forma privilegiada de construir comunión.

4. Averiguación teológica: el horizonte de esperanza

La cuestión ahora es: ¿qué significa todo lo dicho hasta ahora para nuestra vida de fe? O bien, ¿cómo traducimos estas reflexiones en teología?

Podríamos decir que hacer teología es dar testimonio de una experiencia que nos constituye en una nueva identidad y tarea y que atribuimos a Dios. La primera cuestión aquí es con qué justificación involucramos a *Dios* en esta experiencia. El criterio para poder distinguir entre una experiencia de Dios y una experiencia que sólo en nuestra

fantasía nos parece tener su origen en Dios¹⁶ es la experiencia de Dios → el *encuentro con Dios*—narrada en la Escritura tomada en su conjunto, es decir, leída sincrónicamente. Tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento nos presentan la experiencia de encuentro con Dios y, por eso, experiencia de fe, como *perdón desbordante e incondicional* que capacita para integrar cada vez más nuestras vivencias conflictivas y ambivalentes, nuestras percepciones contradictorias y nuestras distorsiones en la identidad de "soy incondicionalmente perdonado" y de traducirla en la tarea de dar testimonio de este mismo perdón.¹⁷ Según la Escritura, lo que llamamos "gracia" sólo existe como perdón imprevisible e incondicional (Ex 34, 6-14; Hch 9, 3-19; Rom 5,12-21). Sospecho que ésta es la única manera en la que podamos dar cuenta convincente de la gratuidad de la gracia. Si la comprensión de la gracia como perdón desbordante es un aspecto fundamental de la experiencia de Dios, la *trinidad* del Dios cristiano es el otro y el que nos da a entender el mismo dinamismo del perdón: uno de los nombres de Dios en el Antiguo Testamento es "misericordia sin medida" (Ex 34, 6-7);¹⁸ en el Nuevo Testamento, la misericordia sin medida se hace visible y palpable en Jesús, su Hijo (Jn 1,14) a quien resucita de entre los muertos (1 Cor 15,3-8).¹⁹ Esta realidad, los primeros creyentes la han experimentado en el don del Espíritu Santo en Pentecostés, y en esta experiencia somos adentrados nosotros a través de su testimonio de fe.²⁰ Creer es "estar llenos del Espíritu Santo" (Hch 2,4) y, por eso, vivir en el espacio del amor con el que se abrazan el Padre y el Hijo y en el que ya fuimos creados.²¹

Estas escuetas formulaciones teológicas indican un dinamismo que se inscribe en nuestras reflexiones anteriores. No es demostrable un espacio seguro y acogedor entre el Padre y el Hijo y lleno del Espíritu Santo, que sea el espacio habitado por nosotros: la pregunta de si existe tal cosa o no es una no-pregunta. Sin embargo, ahora nos ayuda lo dicho sobre las percepciones. Quien percibe que habita en este espacio —y éste sería el creyente— se percibe a sí mismo y a los demás con quienes convive literalmente dentro de un nuevo marco de referencia. Tampoco esto es demostrable en sentido estricto, pero sí se perciben las percepcio-

¹⁶ Cf. Carlos Domínguez Morano, *El Dios imaginado*, Razón y Fe 231 (1995) 29-40. Este artículo analiza muy bien la diferencia entre un estado psíquico y aun patológico y un estado de conciencia que puede legítimamente entenderse como signo de un encuentro con Dios.

¹⁷ B. Andrade, *Pecado original ...*, 21-31.

¹⁸ B. Andrade, *Dios en medio de nosotros ...*, 300-306.

¹⁹ *Ibid.*, 205-208; 229-248.

²⁰ B. Andrade, *Pecado original ...*, 32-38.

²¹ B. Andrade, *Dios en medio de nosotros ...*, 249-255; *id.*, *Pecado original*, 79-84.

nes cambiadas. El cambio principal y fundante consiste en un cambio de la identidad: experimentar que soy alguien incondicionalmente perdonado, aceptado y amado; tal cosa desborda todas nuestras experiencias anteriores y nos capacita, en un largo y doloroso proceso, para la tarea que se deriva de la nueva identidad y que es participación en el mismo envío de Jesús. Si el envío de Jesús consistió en perdonar, curar, incluir y compartir en nombre de su Padre, el nuestro tiene estas mismas características (cf. 1 Cor 12,4-11).

El proceso del seguimiento de Jesús en el aprendizaje de la práctica de perdonar, curar, incluir y compartir afianza una nueva percepción de las distorsiones en las percepciones personales y sociales. Se las desenmascara por lo que son: exclusión y violencia oficialmente legitimadas y se percibe que son éstas las que impiden la comunión. Por consiguiente, empezamos en el seguimiento a construir una comunión que es la obra creadora del Dios Trino.²²

La construcción de comunión se lleva a cabo con las características de los condicionamientos multifacéticos de los que hemos hablado y dentro de nuestras múltiples redes interrelacionales en toda su diversidad. La novedad está ahora, *primero*, en que los creyentes, "llenos del Espíritu Santo", comparten la misma identidad de "yo soy incondicionalmente perdonado y aceptado", que sostiene o corrige las múltiples identidades parciales que también los caracterizan; y, *segundo*, en una percepción enfocada en las actitudes y acciones de perdonar, curar, incluir y compartir. Tampoco aquí se suprime en lo más mínimo la multiplicidad de las percepciones: cada uno y cada una sólo puede ver ahí donde de hecho está y las cosas que de hecho tiene en frente; y cada uno y cada una sólo puede ver con sus propios ojos lo que a él y ella le aparece como realidad.

En la perspectiva de la fe, las distorsiones inevitables e ineliminables inherentes en nuestras múltiples percepciones ya no aparecen como inocentes y tampoco como legítimas, sino como aquel pecado que la tradición de la Iglesia, desde Agustín de Hipona, ha llamado "pecado original": la exclusión, la injusticia y la violencia que pervade todo cuanto emprendemos y que es legitimada –presentada como inocente– en el consenso de percepciones distorsionadas propio de *todas* las sociedades. Este pecado es *propio* de cada uno, como lo formuló el Concilio de Trento,²³ precisamente porque todos nos hemos apropiado las distorsiones de percepción que integran el horizonte consensuado de nuestras culturas y sociedades. No podemos escapar de los sistemas legitimados de distorsiones consensuadas, porque nos paraliza la angustia de ser excluidos

²² Cf. LG 1-4.

²³ DH 1513, canon 3 del Decreto sobre el pecado original; B. Andrade, *Pecado original* ..., 147-153.

y nos devora la necesidad insaciable de ser aceptados por los demás. Estamos encerrados en el sistema de distorsiones hasta que nos libere el don de gracia de nuestra nueva identidad de incondicionalmente perdonados y aceptados: sólo esta aceptación y este perdón pueden, en un largo proceso, calmar nuestra angustia y superar nuestros omnipresentes sentimientos de culpa.

Al ejercitamos en una nueva percepción no sólo aprendemos a percibir que nuestras percepciones anteriores no han sido inocentes, sino que empezamos a percibir los *signos de esperanza* que consisten en los múltiples signos de que en medio de nosotros sucede lo mismo que lo practicado por Jesús: se perdona, se cura, se incluye y se comparte. Los signos pueden ser muy pequeños; se dan cuando y donde menos los esperamos; nos llenan de consolación y de paz; y tienen esto de específico que sólo pueden ser percibidos con los ojos de la fe. No se perciben como acontecimientos entre otros, sino como promesa que sostiene nuestro horizonte de esperanza. Son como aras del cumplimiento de la promesa de que "todo estará muy bien" (Gen 1,31) en el *shalom* en el que "Dios será todo en todos y todo" (1 Cor 15,28).

Dijimos arriba que no podemos acceder directamente a una supuesta *realidad objetiva*, sino que nos acercamos a la realidad en la medida en la que compartimos percepciones dentro de nuestra red interrelacional. Este fenómeno antropológico y psíquico adquiere una particular importancia en el horizonte de esperanza en el que percibimos los signos de esperanza. El hecho primordial es que los signos de esperanza sólo se perciben *en la esperanza* en la que se les da el significado de una antelación del cumplimiento que, a la vez, fundamenta y alimenta la misma esperanza con la que hemos percibido los signos. A causa de este aspecto que excluye toda definición unívoca de lo percibido, es tan necesario tomar en serio la precariedad de nuestras multifacéticas percepciones. Es cierto que los signos de esperanza pueden ser analizados e interpretados, pero aun así no nos escapamos de la ambigüedad y hasta ambivalencia de los análisis e interpretaciones. Precisamente este hecho, sin embargo, abre el camino al perdón y a la aceptación incondicionales escondidas y, a la vez, manifiestas en los signos: si los narramos, en las palabras y con los gestos sugeridos por las emociones puestas en marcha por los signos percibidos, suceden dos cosas simultáneamente: al narrar, entendemos algo que todavía no habíamos entendido antes; y surgen en los oyentes recuerdos, imágenes y comprensiones de los que tampoco ellos habían sido conscientes. Los signos narrados y recordados se multiplican, se hacen cada vez más ricos y abarcadores y sacan de sí un *consenso de percepción eclesial* – el consenso de que *todos* los involucrados en las narraciones compartidas han visto y oído *lo mismo*, aunque en tiempos, lugares y formas muy diferentes. En este consenso eclesial captamos todos que entre todos estamos habitando el espacio de gracia trinitaria. De esta manera, nuestro horizonte de esperanza se configura

para nosotros *hoy*, llena el presente, aunque apunte hacia un futuro prometido.

La llamativa novedad del consenso de percepción eclesial consiste en que en él –y sólo en él en cuanto tal– desaparece la distorsión, porque lo que se entiende en la fe compartida eclesial es la comunión con Dios en la comunión entre nosotros, que acontece en su anuncio narrado.²⁴

Este proceso de creación de comunión eclesial puede quizá captarse en la imagen tan bíblica del "camino":²⁵ todas y todos somos nómadas en un camino compartido, animándonos, sosteniéndonos y levantándonos mutuamente y en este camino no sólo aprendemos quiénes somos y hacia dónde vamos, sino que se nos permite admitir que somos vulnerables y que no necesitamos avergonzarnos de vivir del perdón.

Plantar huertas, escuchar a los árboles Hacia una construcción de la subjetividad teológica feminista en migración

por Nancy Elizabeth Bedford

Garrett Evangelical Theological Seminary. Chicago
Instituto Universitario ISEDET. Buenos Aires

Hace ya un lustro que con mi familia vivo en las cercanías de Chicago. Vuelvo a la Argentina una o dos veces al año, a veces sola, otras veces con mis tres hijas, a las que se suma de vez en cuando también mi esposo, cuando logramos armar el rompecabezas del tiempo y de los recursos para tantos pasajes. Cruzamos al Sur para tomar oxígeno, para estar con la familia y con nuestra gente de siempre, pero también porque seguimos teniendo proyectos vitales en el país que nos vio nacer. Como tantas otras personas que van y vienen a través de las fronteras, hemos ido armando una manera transnacional de vida, de familia, de amistad y de trabajo, que con los años se ha ido extendiendo también hacia otros países latinoamericanos que ahora nos quedan más cerca, tales como México, Costa Rica y Nicaragua.

Cuando cruzamos las fronteras políticas en nuestro caso particular no corremos el riesgo de que nos atrape la *migra*, como sí lo corren los más de doce millones de indocumentados que viven y trabajan en Estados Unidos. Son ellos los que cargan con el estilo de vida norteamericano sobre sus hombros: preparando comida, cortando el césped, limpiando casas y oficinas, cosechando la lechuga y los tomates de las ensaladas, cuidando bebés, procesando la carne en los mataderos, y proveyendo una infinidad de servicios vitales sin los cuales la sociedad se paralizaría.¹ En nuestra pequeña familia no hay inmigrantes indocumentados; por lo contrario, se podría decir que somos migrantes hiper-documentados, pues tenemos dos o tres pasaportes cada uno gracias al *jus solis* de la Argentina, donde nacimos, y el *jus sanguinis* de los países de algunos de nuestros antepasados, también migrantes transnacionales. Las asimetrías sociales y la distribución de los privilegios en la globalización también se miden en pasaportes, visas y permisos oficiales de trabajo, en la posibili-

¹ La película *Un día sin mexicanos (A Day without a Mexican)* de Sergio Arau (2004) lo ilustra de manera jocosa pero punzante: un buen día misteriosamente desaparecen todos los latinos de California, lo que lleva a que la vida de todos los demás integrantes de la sociedad se venga abajo.

²⁴ Cf. P. Knauer, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentalthologie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1991, 85-91, 113-129.

²⁵ Desarrollada en B. Andrade, *Pecado original ...*, 99-101, 116-118, 207-220.