

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

Fidelidad y deslealtad [Loyalty and disloyalty]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Bedford, Nancy
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-10 23:41:36
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/155142

Fidelidad y deslealtad: Testimonio martirial y pastoral profética*

Nancy Bedford

Resumen: Para seguir con fidelidad por el camino de Jesús no solamente se requiere la lealtad, sino también la deslealtad. Lo complicado es que no se trata solamente de la deslealtad hacia lo innegablemente malo, sino hacia aquello que parece bueno o inclusive se legitima religiosamente; resulta iluminador revisar el discurso y la práctica martirial por un lado y el discurso y la práctica de una pastoral profética por el otro para buscar un acercamiento a la lealtad y la deslealtad requeridas.

Abstract: In order to follow faithfully in the way of Jesus not only is loyalty necessary, but also disloyalty. What makes this complicated is that it is not only a matter of disloyalty toward that which is undeniably bad, but also toward that which might seem good or might be legitimized religiously. It is illuminating to review the discourse and practice of martyrdom on the one hand and of the prophetic pastoral task on the other in order to come closer to understanding of the loyalty and disloyalty that are required.

La infidelidad y la traición son expresiones cargadas de negatividad. En la mayoría de nosotros evocan toda una serie de imágenes mentales: desde el colapso de algún matrimonio hasta la perfidia de alguien que creíamos un buen amigo o una buen amiga, pasando casi inevitablemente por el lugar simbólico de Judas Iscariote. En su obra, Jorge Luis Borges recurre con frecuencia a la figura de la traición como eje de sus cuentos. Lo hace de un modo particularmente provocativo en su cuento *Tres versiones de Judas*² donde su personaje Nils Runeberg, miembro de la “Unión Evangélica Nacional” y “honradamente religioso” llega a convencerse de que “la traición de Judas no fue casual; fue un hecho prefijado que tiene su lugar

* **Palabras clave:** Teología. Fidelidad. Deslealtad. Pastoral.

Key words: Theology. Faithfully. Disloyalty. Pastoral.

1 El artículo es una adaptación de una ponencia presentada ante el núcleo Buenos Aires de la Fraternidad Teológica Latinoamericana el 28 de agosto de 2004.

2 Publicado en su libro *Ficciones*, Buenos Aires, Sur, 1944; el cuento puede leerse en <http://www.literatura.us/borges/tres.html>

misterioso en la economía de la redención”. “Ebrio de insomnio y de vertiginosa dialéctica” y rechazado por los teólogos, Nils Runeberg muere, perseguido por la enormidad de lo que cree haber descubierto. En este cuento Borges seguramente desea agujinear a sus lectores y reírse un poco, elegantemente, de las argucias de los teólogos. Pero no por ello deberíamos olvidar un punto teológico legítimo que deja trasuntar su relato: lo difícil que resulta desgranar de manera inequívoca lo que constituye lealtad y deslealtad en el terreno de la fe.

Expresado positivamente, lo que quisiera desmenuzar un tanto en lo que sigue es el hecho de que para seguir con fidelidad por el camino de Jesús no solamente se requiere lealtad, sino también *deslealtad*. Lo complicado es que no se trata solamente de la deslealtad hacia lo innegablemente malo, sino a veces también hacia aquello que parece bueno o inclusive se legitima religiosamente; me propongo ilustrar ese hecho haciendo referencia al discurso y la práctica martirial por un lado y el discurso y la práctica de una pastoral profética por el otro.

1. El discurso martirial como espacio de ambigüedad y de fidelidad

Muchos de nosotros nos sentimos inspirados al escuchar o leer las historias de los primeros mártires cristianos, como por el relato de la *Pasión de Perpetua y Felicitas*. También solemos admirar a personajes más recientes tales como Martin Luther King, Jr., las religiosas católicas Dorothy Kazel, Maura Clark, Jean Donovan, Ita Ford asesinadas en El Salvador o nuestro propio Obispo Angelelli, así como las figuras señeras de Mauricio López o Ignacio Ellacuría en cuanto académicos comprometidos con la justicia, con un testimonio fiel hasta las últimas consecuencias. Mi propio lugar eclesial en el mundo es, además, aquel espacio que se sabe heredero de la reforma radical del s. XVI, por lo que *El Espejo de los Mártires* está cerca de mi corazón.³ Sin embargo, como teóloga, mi responsabilidad también consiste en examinar el discurso filo-martirial críticamente, como servicio a la iglesia y a la sociedad. Por eso es preciso señalar algunas sospechas que de a poco me ha ido generando todo el campo semántico en torno al martirio. Así es que no pienso detenerme aquí en las loas al martirio, sino en el problema de su instrumentalización ideológica. Quisiera elaborar brevemente dos dimensiones problemáticas del discurso martirial: el problema *hagiográfico* y el problema *androcéntrico*.

3 Se trata de una colección de relatos de persecuciones y martirios, en particular de los anabaptistas del siglo XVI, editada por Tieleman Jansz van Braght, que fue publicada por primera vez en holandés en 1660; el nombre por el que se la conoce, *Martelaersspiegel* proviene formalmente de la edición de 1685, pero había aparecido como título de colecciones similares anteriormente.

1.1. De la hagiografía individual a la resistencia comunitaria

Con el problema hagiográfico me refiero en primer lugar al género literario de la hagiografía, la biografía del santo, escrita con el propósito de inspirar a los lectores en su propio camino de santidad. El ejemplo por excelencia es la biografía de San Antonio escrita por Atanasio a fines del siglo IV. El problema surge cuando se retrata al santo o al mártir como caso excepcional individual. Se marca una distancia tan grande entre sus logros y los de la persona común que lo sentimos ajeno a nuestra realidad: se torna una especie de superhéroe con virtudes que se pueden aplaudir y ponderar pero que intuimos que jamás podríamos emular. Por otra parte, si el enfoque es sobre el individuo superdotado y excepcional, se suele perder de vista el contexto de la comunidad y el esfuerzo conjunto que es fundamental para poder resistir al mal fructíferamente. El enfoque sobre el individuo excepcional es propio por ejemplo de la estructura narrativa de las películas de *Hollywood*.⁴ No es casual que tal estructura narrativa sea funcional al sistema imperante, dado que no cuestiona la dimensión estructural, sino que transmite la concepción de que un individuo esforzado y excepcional se puede imponer en cualquier sistema, por corrupto que sea. En cambio, cuando examinamos la vida de los mártires, lo fundamental es tratar de dilucidar cómo la persona en cuestión pudo incorporar y desarrollar en comunidad una forma de vivir que en el momento de grandes presiones le sirvió para seguir adelante con fidelidad al Dios de la vida, paso a paso, inclusive hasta la muerte.⁵ Esa especie de entrenamiento para confrontar el mal primero en las pequeñas cosas, en el contexto del apoyo nutriente de la comunidad de fe, es precisamente el que creo que deberíamos fomentar en nuestras iglesias. Ante el testimonio de los mártires, la pregunta de fondo no debería ser entonces una emulación individualizada y descontextualizada, sino: ¿cómo lograr que nuestras iglesias sean semilleros de una resistencia comunitaria fructífera?

Si examinamos los relatos de los primeros mártires cristianos desde la lente de la *resistencia* nos damos cuenta que muchas de las primeras comunidades cristianas ejercieron una constante resistencia socio-cultural y política en el contexto del mundo del imperio romano, buscando cimentar elementos de una nueva realidad que surgía del hecho de que todos los miembros de la comunidad de fe eran seguidores de Jesús, lo que por lo menos en algunos sentidos los ubicaba en pie de igualdad. Esto abrió espacios en los cuales se pudieron problematizar las estructuras imperantes de género, clase y familia, lo que a su vez se transparenta en los

4 Los personajes principales de las películas animadas de Disney, por ejemplo, suelen ser huérfanos de padre o madre (Bambi, Simba, Bella, Ariel, Pocahontas, Jazmín) o de ambos (Blancanieves, Cenicienta) que cuentan con la ayuda anecdótica de algunos animalitos simpáticos o de hadas, pero que triunfan gracias a su tenacidad individual, en general haciendo uso de metodologías violentas

5 Recordemos por ejemplo el concepto de la "comunidad amada", tan central para Martin Luther King, Jr, quien tomó el concepto de Josiah Royce. Al respecto véase <http://www.thekingcenter.org/prop/bc/>

relatos de los mártires, como podemos ver en el caso de la *Pasión de Perpetua y Felicitas*, que data de comienzos del tercer siglo cristiano, probablemente del 202 o 203, durante el reinado de Séptimo Severo.⁶

Vibia Perpetua era una joven de clase social acomodada, proveniente del Norte de África, que en ese momento histórico había sido colonizada por los romanos. Su nombre indica que era ciudadana romana; estaba casada y era madre. Por lo visto, gozaba entonces de algunas de las ventajas de las mujeres de clase alta de su sociedad, incluyendo el acceso a la lecto-escritura, pues el relato que de ella tenemos surge en gran parte de su propia pluma. Lo interesante es que luego de su conversión, esos privilegios relativos no la satisfacen; a partir de su inserción en la comunidad de fe, pretende otro tipo de vida, que incluye la resistencia a los roles de sociales, genéricos y políticos que requería el imperio. Fue capturada, encarcelada y finalmente martirizada juntamente con varias compañeras y compañeros. Sus prácticas de la resistencia incluyen una especie de transformación de género cuando en su visión final, con cuerpo de varón, lucha y se sobrepone a un gladiador egipcio. Es significativo también que en el relato aparezca su padre, quien trata de convencerla para que se eche atrás y no persista en una resistencia que le va a costar la vida y avergonzar a su familia. El padre recurre al discurso de la *lealtad* y le echa en cara a Perpetua su *deslealtad*. Aparecen, pues, en el texto varios ejes de resistencia – o dicho de otra manera, de una *deslealtad* a las estructuras hegemónicas que nace por el Espíritu de la *fidelidad* al evangelio. Así, en el texto de la *Pasión de Perpetua y Felicitas* descubrimos indicios de la resistencia norafricana a la dominación imperial romana, la resistencia de las mujeres cristianas a los roles de género normativos en su sociedad y la resistencia puntual de una hija hacia su padre en una cultura patriarcal. Estas deslealtades o resistencias significativas no atestiguan simplemente de la historia de una mujer excepcional; por lo contrario, son posibilitadas por la identidad colectiva de la comunidad cristiana. Si leemos la pasión de Perpetua y Felicitas desde esta perspectiva, se transforma en una inspiración para nuestras comunidades en el presente, no en una piedra de tropiezo para quienes no nos sentimos capaces de perfilarnos como individuos excepcionales e inclusive dudemos de que tal sea el camino del Espíritu de Jesús.

1.2. *Hacia la superación de las perspectivas androcéntricas*

Otro problema notable que surge de la consideración cuidadosa del discurso martirial es su sesgo androcéntrico, que por momentos se vuelca hacia lo misógino. Esta tendencia se nota ya en el texto bíblico, por ejemplo en el

6 Se puede acceder a una traducción al inglés en <http://www.fordham.edu/halsall/source/perpetua.html>. En este párrafo y en el que sigue, me apoyo en la lectura de Perpetua que hace Lisa M. Sullivan en su ensayo "I responded, I Will Not...." Christianity as Catalyst for Resistance in the *Passio Perpetuae et Felicitatis*, en: *Semeia* 79 (2001) 63-74.

lenguaje apocalíptico. En Apocalipsis 14, texto escrito en un contexto de persecución y martirio, leemos acerca de un coro compuesto por los 144 mil elegidos, seguidores de Cristo, varones intachables que no claudicaron en su fidelidad. Sabemos que se trata de un número simbólico que se logra si multiplicamos $12 \times 12 \times 1000$, de modo que a veces se afirma que es un símbolo de todo el pueblo de Dios. Sin embargo, es difícil leer el texto desde el punto de vista de la inclusividad de género, pues la metáfora que se usa para describir la pureza de estos hombres (todos varones) es indiscutiblemente misógina: “son vírgenes, no se contaminaron con mujeres” (14:4). La presuposición del autor es que las mujeres son algo sucio, que infectan a los santos y/o a los mártires. La moraleja no solamente es que los santos mártires son *varones*, sino que son varones que evitan el contacto sexual con las mujeres, pues estas son impuras. El texto ilustra claramente el hecho de que el autor del libro del Apocalipsis, como también los redactores de los libros proféticos, en general asumen los patrones culturales androcéntricos de sus tradiciones, sin cuestionarlos demasiado e inclusive legitimándolos desde el discurso religioso. El texto del Apocalipsis, entonces, resulta prometedoramente subversivo con respecto al imperio, pero no se preocupa por subvertir también las relaciones de género ni por potenciar a las mujeres, por lo que se transforma en un texto altamente ambiguo tanto para las mujeres como para los varones solidarios con las mujeres.⁷

La historia de la lista de mártires, con su preferencia selectiva por una nómina de clérigos varones, confirma esta tendencia, a tal punto que el martirologio oficial puede ser visto como un instrumento de exclusión o al menos de marginación de las mujeres.⁸ En muchas iglesias evangélicas no existe un martirologio oficial, lo que no impide que el discurso filo-martirial idealice a ciertos varones que se presentan como paradigmáticos. No obstante, como acabamos de ver en el caso de Perpetua, el panorama no es unívoco. Coexisten con las habituales misoginias, algunos intersticios subversivos, a veces en un mismo autor, como cuando Cipriano de Cartago, cuya herencia eclesiológica no ha sido demasiado favorable a las mujeres, no obstante alaba explícitamente a las mujeres que resisten y se arriesgan al martirio, reconociendo que su testimonio es especialmente valioso.⁹ Existen, entonces, en la tradición de los mártires espacios ricos en posibilidades para la valoración de las mujeres, pero es necesario proceder con cuidado para evitar que el discurso martiriológico se torne un discurso idolátrico que le quita vida a las

7 Véase Jean K. Kim, “Uncovering her Wickedness: An Inter(con)textual Reading of Revelation 17 from a Postcolonial Feminist Perspective” en: *Journal for the Study of the New Testament* 73 (2001) 61-81 y su utilización de Tina Pippin, “The Heroine and the Whore: Fantasy and the Female in the Apocalypse of John” in: *Semeia* 60 (1992) 67-82.

8 Así lo expresa Jane M. Grovijahn, “Grabbing Life Away from Death. Women and Martyrdom in El Salvador,” en: *Journal of Feminist Studies in Religion* 7 (2001) 19-28.

9 *Epístola* 6,3,1 (citada en Sullivan, p. 69).

mujeres, un cuidado que de hecho es sumamente necesario en todos los ámbitos de la teología, particularmente aquellos que hacen uso del lenguaje del *sacrificio*.¹⁰

1.3. *El testimonio martirial como testimonio de fidelidad a la vida*

Hemos mencionado dos dimensiones problemáticas del discurso martirial, y habría más, como por ejemplo cuando aquellas personas con ciertos trastornos psicológicos se apropian del discurso de la persecución y del martirio. Probablemente muchos de los que trabajamos en instituciones cristianas tengamos un registro personal de cómo el discurso martiriológico puede servir inclusive para disimular un brote psicopatológico, y lo difícil que nos resulta responder a tal instrumentalización cuando se nos quiere pintar de perseguidores de los justos.¹¹ Como todo símbolo vinculado a la fe, el del mártir está expuesto a los abusos. Esto fue reconocido muy tempranamente por los críticos del cristianismo. Ya en el siglo II Luciano de Samósata escribe satíricamente acerca de un pseudo-candidato al martirio llamado Proteo, que se hace llamar Peregrino y disfruta de todas las atenciones y los cuidados de la comunidad cristiana, quien lo alaba como un nuevo Sócrates.¹² Con esto queremos decir que el rescate del símbolo del martirio está sujeto a la lucha de las interpretaciones, ante la cual no podemos darnos el lujo de escondernos bajo el velo de la ingenuidad.

Dicho todo esto, sin embargo, y señalados algunos peligros inherentes al discurso martiriológico, quisiera subrayar también que la dimensión del *testimonio fiel* hasta el fin es un aspecto ineludible de la vida cristiana. No porque el símbolo del mártir pueda ser desvirtuado quiere decir que haya que descartarlo. El hecho es que las vidas dedicadas -a la manera de la vida de Jesús- de todo corazón al servicio de la vida que Dios desea para su amada creación,¹³ corren el paradójico peligro de la persecución y de la muerte. El énfasis debe ponerse -de manera creo que congruente con el evangelio- sobre la fidelidad a una manera de *vivir*, no sobre un enamoramiento con el sufrimiento ni con la muerte; sin embargo, debemos contemplar la posibilidad real de que nuestro prosegimiento actual de la manera de vivir de Jesús conlleve riesgos importantes que no sería honesto esconder

10 Al respecto véase mi "Hacia una cristología saludable para mujeres pertinaces. La doctrina de la expiación bajo la lupa de la crítica feminista" en *Cuadernos de Teología* 22 (2003) 105-133

11 Para darle otra vuelta de tuerca al asunto, resulta esclarecedor también recordar que Lacan en el famoso Seminario III señala que el psicótico es un "mártir del inconsciente" - en el sentido de "testigo," véase Jacques Lacan, *El Seminario Libro III Las Psicosis* 1955-1956, Buenos Aires, Paidós, 1987, 190. Es posible que una persona que según la definición de Lacan es un mártir/testigo (del inconsciente) aparezca convincentemente como un mártir/testigo (de Jesús)

12 Véase *Sobre la muerte de Peregrino* 12 (se puede consultar una traducción al inglés en J. Stevenson, *A New Eusebius*, London, SPCK, 1987, 129)

13 Esta es la definición de "sacrificio" martirial que rescata Kathryn Tanner en su sugestivo artículo "Incarnation, Cross and Sacrifice: A Feminist-Inspired Reappraisal" en *Anglican Review of Theology* 86 (2004) 35-56

(como nos recuerda Jesús en Lucas 14,25-33). Dados estos parámetros, la *pastoral* debería consistir –al menos en parte– en un acompañamiento de la comunidad de fe que la ayude a “hacerse cargo” en un sentido positivo del símbolo martirial, o dicho de otro modo, que la faculte a dar *testimonio* de manera consecuente y hasta las últimas consecuencias. Si lo logra en alguna medida, será al menos potencialmente una “pastoral profética”, en cuanto potencia a la comunidad de seguidores de Jesús a *dar testimonio desde las palabras y desde los hechos del mensaje de vida abundante del evangelio*.

2. *La pastoral profética como ejercicio de la deslealtad*

Para hablar de la pastoral profética de un modo concreto, me parece indispensable remitirnos en primer lugar al ejemplo de los y las profetas, aunque parezca a primera vista un desvío del camino que veníamos transitando, pues no todos los profetas fueron mártires. Si bien es cierto que no todos los profetas murieron violentamente, antes de tiempo, ser profeta genuino en la Biblia significa dar *testimonio* de manera fiel, lo que sí se vincula íntimamente con el perfil que le hemos querido dar al *mártir*.

Hablar de profetismo o de pastoral profética, desde la óptica de la fe cristiana, es hablar de Jesús, por lo que hay un sentido en el que hablar de este tema requiere que nos acerquemos a la cristología. Jesús conocía la tradición profética muy bien, cosa reflejada en sus gestos y en su discurso, en su estilo y en las referencias bíblicas que cita. Cuando Jesús, según Mateo 9,36, percibe al pueblo como ovejas sin pastor, por ejemplo, en el trasfondo de esa metáfora están las palabras del profeta Micaías en 1 Reyes 22:17. Quisiera seguir esta pista del Jesús mateano para sondear a este profeta apenas conocido, cuyo nombre significa “¿quién es cómo Yahvé?”, en parte porque tenemos pocas ideas preconcebidas sobre él y en parte porque su contexto histórico tiene algunos paralelos fructíferos con el nuestro.

2.1. *La resistencia de Micaías*

Aunque el momento histórico en el que se ubica el relato es aproximadamente por el 850 a.C., luego de la división en dos reinos y antes de la desaparición del reino del Norte en el 721 a.C., forma parte del material deuteronómico, que se extiende del actual libro de Deuteronomio hasta II Reyes, y probablemente fue redactado en su forma final durante el exilio babilónico.¹⁴ Quiere decir que este relato fue redactado por alguien (o por un grupo) que estaba viviendo en Babilonia,

14 El principal comentario que consulté para la exégesis de esta sección fue el de Walter Brueggemann, *1 & 2 Kings*, Macon, Smyth & Helwys, 2000, 267-280.

en la sombra de un imperio cruel y magnífico, sombra parecida a la que oscureció la época de Jesús y de Pablo, parecida también acaso al crepúsculo imperial bajo el cual vivimos actualmente. Micaías aparece brevemente en el capítulo 22 de 1 Reyes.

El relato que lo incorpora es el siguiente: Acab, el rey de Israel (que en todo el capítulo no es llamado por su nombre) desea recuperar por la fuerza la ciudad de Ramot de Galaad, que había sido tomada por Siria. Le plantea su plan a Josafat el rey de Judá, con el que está vinculado por el matrimonio, cuyo poder es, además, sustancialmente menor al propio. El rey de Judá accede al plan, pero antes de proceder desea consultar a los profetas de Yahvé, que son unos 400 profetas reconocidos institucionalmente. Acab los reúne y les pregunta -¿Iré a la guerra contra Ramot de Galaad, o desistiré? Y los profetas responden a una voz -Sube, porque el Señor (*kyrios, Adonai*) la entregará en mano del rey. Josafat parece que es capaz de ejercer una cierta hermenéutica de la sospecha, porque ante este sí tan acalorado y obsecuente pregunta: ¿No hay aquí todavía algún profeta de Yahvé (*nabi*), para que consultemos por medio de él? Acab admite francamente que sí, hay otro, Micaías hijo de Imla, pero que lo odia porque “no profetiza el bien, sino el mal”.

Aquí entramos de lleno a un aspecto fundamental de lo que en el título llamábamos la *pastoral profética*, que la vincula con el testimonio martirial. Desde el poder se estigmatiza a esta voz opositora: Micaías es percibido como un traidor, como desleal. Y comenzamos a vislumbrar el punto al que quiero llegar: la importancia de la *deslealtad* profética como paradigma para la pastoral. Para Acab, el cuestionar sus planes militares significaba una traición. Desde su punto de vista, la religión debía servir para legitimar sus planes bélicos. Es exactamente el mismo tipo de mecanismo que utilizó George W. Bush en sus declaraciones coincidentes con la invasión de Irak, sobre todo en los discursos del 17 y 19 de marzo de 2003, donde el lenguaje religioso en general y apocalíptico en particular es aplicado para justificar el ataque de Estados Unidos. En los días anteriores e inmediatamente posteriores a ese ataque, cuando hubo muchas manifestaciones en contra de la invasión en las calles de Estados Unidos, también aparecieron carteles defendiendo la invasión, con el dicho: “pacifismo = terrorismo”. La idea que se desea establecer desde el poder es precisamente que quienes cuestionen los designios bélicos del gobierno estadounidense son idénticos a aquellos que perpetraron el ataque a las torres gemelas del 11/9/01. Más cerca de casa, en otro contexto bélico, tenemos el registro histórico de las reacciones de muchos evangélicos conservadores hacia aquellos que cuestionaron la guerra de Malvinas en 1982; los segundos fueron tratados como traidores y desleales.

Particularmente relevante para la pastoral profética es precisamente lo que ocurre *dentro* de las instituciones religiosas, no solamente fuera de ellas. El rey Acab dijo que no lo soportaba a Micaías y no lo quería convocar porque ya se ima-

ginaba qué diría, pero los que se opusieron de manera especialmente dura a este profeta “desleal” fueron sus mismos colegas y sobre todo el más ilustre de entre ellos, Sedequías el hijo de Quenaana. Este profeta, quien con un estilo clásicamente profético se había hecho unos cuernos de hierro, decía: -Palabra de Yahvé: Con éstos embestirás a los sirios, hasta acabar con ellos!¹⁵ Mientras tanto, el resto de los profetas, de manera seguramente impresionante, profetizaban delante de los dos reyes, alentándolos a seguir adelante con los planes bélicos. El mensajero despachado a buscarlo a Micaías le dio un consejo razonable, como para ayudarlo a no exponerse al peligro: -Mejor va a ser que les digas lo que quieren escuchar. Micaías le respondió con altivez: -Yo voy a decir lo que Yahvé me comunique. Sin embargo, cuando estuvo frente a los dos reyes, le preguntaron: -Micaías, ¿iremos a la guerra contra Ramot de Galaad, o desistiremos? Y respondió: -Sube y triunfa, porque Yahvé la entregará en mano del rey. Los dos reyes enseguida tomaron lo que Micaías había dicho como una ironía. Por lo visto, era tan sólido su testimonio de vida que sabían que no podía ser cierto que justificara el accionar que proponían. Entonces Acab le exhortó: - Por favor, dinos la verdad: ¿qué palabra te dio Yahvé? Es de notar que Acab *quería* escuchar el mensaje de Micaías al mismo tiempo que lo odiaba. Tal vez si los 400 profetas hubieran tenido el coraje de no acomodarse, los hechos habrían sido diferentes. Pero como tantas otras veces, la religión sirvió simplemente para legitimar y sacralizar las acciones del poder. Instigado por Acab, Micaías entonces les dijo la verdad, precisamente las palabras que alguna vez Jesús citó: “He visto a todo Israel dispersado por los montes como ovejas que no tienen pastor. Y Yahvé dijo: “Estos no tienen señor; vuélvase cada uno a su casa en paz.” Dicho de otra manera, a pesar de lo expuesto por los 400 profetas, según Micaías la propuesta bélica no prosperaría.

El relato pinta una reacción irónica de Acab, quien le dice a Josafat: -¿No te lo dije? Siempre me profetiza cosas negativas. Micaías responde contundentemente: -Muy bien. ¿Realmente te interesa saber la verdad? Y le describe una escena de Yahvé sentado en un trono a la manera de un rey, rodeado por sus huestes celestiales, en una especie de reunión de gabinete. Yahvé consulta acerca de cómo se podrá hacer para lograr que Acab ataque a Ramot de Galaad y muera. Se barajan diversas propuestas y finalmente un “espíritu” (LXX *pneuma*, BH *ruaj*) se presenta y afirma que él lo puede engatuzar. ¿De qué manera? – pregunta Yahvé. - Saldré y seré espíritu de mentira en la boca de todos sus profetas. Y Yahvé responde: -Tú lo inducirás, y también prevalecerás. Sal y hazlo así. Micaías pinta, pues, una escena teológicamente muy poco ortodoxa, por la cual Yahvé permite que uno de sus mensajeros lo incite a Acab, en un modo que nos recuerda un poco al papel del Tentador en Job. Remata su relato diciéndole a Acab: -Ahora pues, he aquí

15 El contraste que marca el texto entre Micaías y Sedequías recuerda el contraste entre Jeremías y Ananías en Jeremías capítulo 28.

que Yahvé ha puesto un espíritu de mentira en la boca de todos estos tus profetas, porque Yahvé ha decretado el mal con respecto a ti.

Es en este punto que el relato se torna particularmente interesante, desde nuestro punto de vista.¹⁶ No es la mano del rey el que le da una cachetada a Micaías, sino la de su distinguido colega Sedequías, quien toma el oráculo de Yahvé en la versión de Micaías como herida a su amor propio y después de pegarle un puñetazo le dice: -¿Por qué camino se apartó de mí el Espíritu de Yahvé, para hablarte a ti? Micaías le responde, con algo parecido al humor cordobés, -Ya lo vas a ver, cuando te tengas que esconder, sentado en el trono... del baño (este es el sentido de la expresión hebrea “un cuarto dentro de un cuarto”; la Reina Valera lo expresa con un eufemismo que toma de la Vulgata: “cuando te metas de cuarto en cuarto para esconderte”).

Acab interviene, entonces, y manda que lo encierren a Micaías a pan y agua hasta que él vuelva en paz. Micaías le retruca: “Si vuelves en paz, Yahvé no ha hablado por medio mío”. Y agrega, mirando a los demás allí presentes: “Ustedes, escuchen y presten atención”. Unos versículos más adelante se nos informa que de hecho, Acab no volvió de la batalla, a pesar de que se había disfrazado con la armadura de Josafat, pues una flecha de los sirios lo mató. La advertencia de Micaías se cumplió. En cambio, después de este versículo, Micaías desaparece de la escena. Es la última vez que se lo menciona en la Biblia; no sabemos si alguna vez salió de la cárcel. Con su humor corrosivo y su teología aparentemente heterodoxa, Micaías no es el tipo de personaje profético que aparezca muy seguido en homilias o sermones. En estos pocos versículos, sin embargo, el retrato logrado es de un personaje sumamente humano, de hecho parecido a cualquiera de nosotros cuando nos dejamos impulsar por el Espíritu a hacer cosas que nos meten en líos con los poderosos. Y deja tras de sí una estela sumamente relevante para la pastoral profética: la importancia de ser *desleal*.

2.2. La importancia de la deslealtad

El tema de la *deslealtad* ha sido trabajado fructíferamente por diversos teóricos y teóricas que analizan la perspectiva de aquellos sujetos que pertenecen a grupos dominantes y sin embargo se resisten a las presuposiciones y las prácticas usuales de esos grupos.¹⁷ Uno podría argumentar que un profeta tal como Micaías no pertenece a un grupo dominante, ya que no tiene el peso político de Acab, ni mucho menos el de los sirios. Sin embargo, por su pertenencia al grupo de los

16 No voy a entrar aquí en el problema de la teodicea que nos presenta este Yahvé casi perverso que busca enredar a un ser humano.

17 La definición es de Alison Bailey, “Locating Traitorous Identities: Toward a View of Privilege-Cognizant White Character” en: Uma Narayan y Sandra Harding (eds.), *Decentering the Center*, Bloomington, Indiana University Press, 2000, 283-298.

profetas, es decir, a un grupo religioso influyente e institucionalizado, sí podemos decir que sus palabras tienen cierto peso. Inclusive como disidente, se le pide que hable y su postura es escuchada y recordada por la tradición, aunque no sea acatada. Micaías queda en el registro de la memoria de Israel, lo que en sí mismo ilustra su pertenencia al grupo dominante – pensemos en contraste, por ejemplo, acerca de lo poco que aparecen las palabras, los hechos y los nombres de las mujeres en ese mismo registro.¹⁸ Cualquier persona que esté leyendo estas palabras demuestra por ese solo hecho que pertenece en alguna medida a un grupo influyente, aunque no sea el del vértice de la pirámide social, pues tiene la capacidad de la lecto-escritura y por consiguiente la posibilidad del acceso al conocimiento y consiguientemente al poder que ese conocimiento brinda. Muchos de nosotros pertenecemos a asociaciones de pastores y pastoras, claustros de profesores y profesoras o asociaciones profesionales donde se manejan determinados códigos y actitudes. ¿Cómo podemos pertenecer a estos grupos sin mimetizarnos con sus prácticas y discursos, si sabemos que a menudo esas prácticas y discursos son contrarios a lo que entendemos debe ser el seguimiento de Jesús? Tenemos que entender que aunque cuestionemos a esos grupos de pertenencia y aunque tal vez nos sintamos marginalizados por ellos en algunas ocasiones, no por ello necesariamente estamos excluidos de los mismos y no deberíamos fingir que eso es el caso. Por ejemplo, todos los pastores, sacerdotes, rabinos u otros líderes religiosos ejercen un carisma de función, asuman o no en su totalidad las prácticas dominantes en sus gremios. Actualmente, un sacerdote católico (varón) que milite a favor del sacerdocio femenino podrá ser castigado y marginalizado por sus posturas, pero no se lo excluye *a priori* del ejercicio institucional del sacerdocio ni se revoca su ordenación; en cambio, a las mujeres católicas con vocación sacerdotal, sí se las excluye. Ese sacerdote ocupa entonces el lugar del *desleal* o del *traidor*, que no es idéntico al lugar del excluido. Todos nosotros ocupamos lugares en que podríamos ejercer el oficio de la *deslealtad* por fidelidad a Jesús.

Tomo otro ejemplo, el mío propio. Soy titular de una cátedra de teología en un seminario protestante del hemisferio norte.¹⁹ Aunque trate de ejercer la *deslealtad* con respecto por ejemplo a las prácticas y los discursos androcéntricos (es decir centrados en los varones y sus intereses de género) e imperialistas (centrados en los intereses imperiales estadounidenses) que de muchas maneras directas e indirectas se manifiestan en la teología académica, no dejo de pertenecer al claus-

18 Los trabajos de Mercedes García Bachmann a menudo señalan este hecho

19 Como académica proveniente del Sur/tercer mundo que trabaja principalmente en instituciones del Norte/primer mundo, la teórica india Chandra Talpade Mohanty describe las ambigüedades y los desafíos epistemológicos de su propia situación, con la cual me identifico “Claramente soy parte ahora de una minoría social, con todos sus privilegios, sin embargo, mis opciones, luchas y visión políticas para el cambio me ubican junto al mundo de los dos-tercios. Así, milito por el mundo de los dos-tercios, pero con los privilegios del Norte” Vease su *Feminism without Borders*, Durham, Duke University Press, 2003, 228

tro de profesores, situación muy distinta a la de aquellas mujeres que no acceden a ese claustro. Lo mismo me ocurre en virtud de mi piel “blanca”; aunque trate de ser desleal a las prácticas y a los discursos racistas, el hecho es que en casi todos los países de América se me otorgan automáticamente ciertos privilegios simplemente por mi fenotipo: si corro por la calle en Buenos Aires o en México no se presupone por ejemplo que es porque acabo de desvalijar a alguien y me estoy escapando, sino que estoy alcanzando un colectivo, haciendo gimnasia o tal vez escapándome de algún peligro; otra es la experiencia vital de muchos jóvenes varones de tez oscura, de los que en situaciones parecidas se presupone lo peor. ¿Qué significa la “deslealtad” a los privilegios que se me otorgan? Otros ejemplos del ámbito académico abarcan a los estudiantes de nivel terciario o universitario. Aun los que todavía son estudiantes, ya tienen acceso a un instrumental crítico que les permite manejarse con soltura en muchas situaciones difíciles. Aunque carezcan de medios económicos y se propongan la deslealtad frente al esnobismo y elitismo universitario, el hecho es que cuentan con medios simbólicos de los que carecen quienes no han tenido acceso al ascenso educativo a través del sistema de instrucción formal. Creo que si examinamos nuestros espacios de pertenencia, todos podremos descubrir intersticios de este tipo: espacios dónde ser desleales a los códigos imperantes, sabiendo que no estamos totalmente excluidos del sistema en cuestión. Se me ocurre que este espacio liminal tal vez sea un lugar propicio para nuestras iglesias, un lugar donde se pueda escuchar lo que el Espíritu les dice a las iglesias.²⁰ Una vez que descubrimos el intersticio, el desafío es aprender a agrandarlo, a abrir caminos desde allí, a construir redes y pactos *desde la deslealtad* nacida de la fidelidad al camino de Jesús.

Si leemos desde esta perspectiva el texto que lo presenta a Micaías, su relevancia paradigmática se ve limitada por un hecho: si bien sirve de ejemplo tanto de la fidelidad a Dios como de la consiguiente deslealtad a los códigos hegemónicos, no podemos detectar fácilmente en el texto la presencia de una comunidad o una red desde la cual ejercer la deslealtad o la resistencia, como sí divisamos en el texto de Perpetua. Como en el caso de otros profetas veterotestamentarios, si no procedemos con cuidado corremos nuevamente el riesgo de caer en las trampas hagiográfica o de excepcionalismo y en la trampa androcéntrica que ya detectamos en el discurso martiriológico. Conviene recordar que la redacción del texto que tenemos en la mano fue fruto de una *comunidad de resistencia*, y sería un error leer el relato desde una perspectiva individualista. La preocupación de Micaías por el pueblo dispersado como “ovejas sin pastor” como resultado de las políticas bélicas de Acab ya ilustran una preocupación pastoral, así como un contexto comunitario;

20 Se me ocurre como hipótesis de trabajo tentativa que en general, al menos en los países con una larga historia de cristianismo, aun aquellas comunidades de fe que se ubican en el “lugar del pobre” a la manera de la primera teología de la liberación, siguen gozando de ciertos privilegios o bienes simbólicos que son innegables – aun en el caso de los grupos sectarios desde el punto de vista sociológico.

es la misma preocupación que vemos en Jesús por la gente dispersa y carente de acompañamiento pastoral (véase el ya mencionado Mat 9,36, así como la figura del “buen pastor” tan central en el evangelio de Juan). Conviene recalcar que tanto la *fidelidad* como la *deslealtad* que surgen del seguimiento de Jesús solamente pueden ejercerse consecuente y fructíferamente desde la contención y el acompañamiento de una comunidad de fe. Es precisamente este vínculo con la comunidad de fe la que le da sentido al discurso acerca de una “pastoral profética”.

3. La contextualización pneumatológica de la fidelidad y la deslealtad

Creo que a esta altura debe resultar más que evidente que considero que resulta fructífero pensar en los mártires y en los profetas como figuras que a partir de una resistencia aprendida en sus comunidades, resultan traidores —o dicho más elegantemente, desleales— a los códigos hegemónicos tanto imperiales como de las sociedades “sujetas”²¹ a/de la opresión imperial. Esa “deslealtad” nace de la fidelidad a Dios, y es una pista para la pastoral, porque se puede representar de maneras pequeñas y simbólicas, no solamente a través de la muerte. Si somos francos, la mayoría de los cristianos admitiríamos que no tenemos deseo alguno de ser mártires, lo que considero sano, sobre todo porque en el contexto mundial, la mayoría de la gente *ya se está muriendo antes de tiempo* bajo la presión de las estructuras económicas y sociales. Nuestra fidelidad a Jesús se transparenta en la lucha por la vida abundante de la que Jesús habla, no en loas al sacrificio vital. A su vez, tampoco deberíamos negar el hecho de que esa misma lucha por la vida, fiel a Jesús y desleal a los sistemas opresivos, a veces provoca una reacción mortífera y nos lleva, como a Pedro, a lugares que no queremos.

En nuestras comunidades de fe en general la pastoral profética no comienza con pretensiones grandiosas que apabullan, sino con la fidelidad en lo pequeño, de manera que nos vayamos entrenando para responder cuando nos confrontemos con desafíos que supongan arriesgar nuestras vidas. En las comunidades de fe del Norte de nuestro continente, acaso la prioridad actual de una pastoral que reivindicque la necesaria fidelidad y deslealtad sea en estos momentos señalar de maneras concretas el talante idolátrico de la militarización y expansión imperial estadounidense y los riesgos que conlleva internamente la erosión de los derechos básicos de la ciudadanía. Resulta fundamental cuestionar la complicidad de los diversos protestantismos con la religión civil estadounidense, desarticular teológicamente el abuso del nombre de Dios en los discursos desde el poder político y defender los derechos de los extranjeros residentes que están especialmente expuestos a ser

21 El juego de palabras es de Néstor Míguez en su trabajo “The Empire and After,” presentado en Garrett-Evangelical Theological Seminary el 2 de abril de 2004.

encarcelados sin *habeas corpus* y sin representación legal. En el Centro y el Sur de nuestro continente, tal vez el énfasis deba ser el desenmascaramiento de la privatización de la religión y la instrumentalización del discurso pneumatológico, así como la búsqueda constructiva de formas de contención que no sean enajenantes, así como de resistencia y supervivencia en comunidad. Los desafíos son múltiples, pero lo alentador es que los espacios y los tiempos de nuestras iglesias pueden servir como espacios y tiempos fructíferos para fortalecernos en el ejercicio de la fidelidad y la deslealtad. En el mundo de la globalización capitalista, que se caracteriza por licuar y colonizar el espacio y el tiempo²², *simplemente tener el dónde, el cuándo y el con quiénes realizar semejante praxis, aun en las cosas más pequeñas, ya es una señal de esperanza puesta por el Espíritu*, y un atisbo de la vida abundante que añoramos.

Fecha de recepción: 11.4.05

Fecha de aceptación: 12.5.05

Nancy E. Bedford es profesora de Teología Sistemática en Garrett-Evangelical Theological Seminary (Chicago) y profesora del ISEDET en el exterior.

²² Véase el trabajo de Raúl Fornet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001, 273-284.



Copyright and Use:

As an ATLAS user, you may print, download, or send articles for individual use according to fair use as defined by U.S. and international copyright law and as otherwise authorized under your respective ATLAS subscriber agreement.

No content may be copied or emailed to multiple sites or publicly posted without the copyright holder(s)' express written permission. Any use, decompiling, reproduction, or distribution of this journal in excess of fair use provisions may be a violation of copyright law.

This journal is made available to you through the ATLAS collection with permission from the copyright holder(s). The copyright holder for an entire issue of a journal typically is the journal owner, who also may own the copyright in each article. However, for certain articles, the author of the article may maintain the copyright in the article. Please contact the copyright holder(s) to request permission to use an article or specific work for any use not covered by the fair use provisions of the copyright laws or covered by your respective ATLAS subscriber agreement. For information regarding the copyright holder(s), please refer to the copyright information in the journal, if available, or contact ATLA to request contact information for the copyright holder(s).

About ATLAS:

The ATLA Serials (ATLAS®) collection contains electronic versions of previously published religion and theology journals reproduced with permission. The ATLAS collection is owned and managed by the American Theological Library Association (ATLA) and received initial funding from Lilly Endowment Inc.

The design and final form of this electronic document is the property of the American Theological Library Association.