Globethics Repository



La amistad y la efervescencia teológica [Friendship and theological effervescence]

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 Elizabeth
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-08 16:05:51
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/155009

Cuadernos de Teología
Vol. XXV. 2006. p. 47-59

La amistad y la efervescencia teológica: algunas observaciones *

Nancy Elizabeth Bedford

Resumen: El artículo explora algunas implicancias de la amistad, y especialmente de las conversaciones surgidas de la amistad, para la elaboración de la teología. Podríamos decir que la teología es un ejercicio nacido de la gratitud por la amistad que Dios nos brinda, ejercicio que a su vez se desarrolla en un contexto de amistad con otros; como tal, puede tornarse una de las prácticas materiales de la amistad.

Abstract: The article explores some implications of friendship, and particularly of conversations in the context of friendship, for doing theology. We might say that theology is an exercise born out of gratitude for the friendship that God offers us, an exercise that in turn is developed in a context of friendship with others; as such, it can become one of friendship's material practices.

"La mejor amiga de mi adolescencia era casi muda, lo que hizo posible nuestra intimidad." Con estas irónicas palabras Rosario Castellanos inicia su cuento *"Las amistades efímeras."* Tanto el título del relato como su comienzo dan a entender que esta no será una amistad perdurable. De hecho, la relación comienza a disolverse casi de inmediato. Sin embargo, es a través de sus conversaciones con su amiga Gertrudis, por imperfectas que sean, que la narradora comienza a descubrir su vocación: "No tenía la menor idea de lo que era ni de lo que iba a ser y me urgía organizarme y formularme, antes que con actos, por medio de las palabras". A través del simple hecho de escucharla, la amiga ayuda a crear un espacio en el cual la narradora descubre su vocación de escritora. Hacia el final del cuento, las dos amigas se han volcado a sendas tan dispares que finalmente la comunicación se quiebra. Consciente de que esa amistad ha llegado a su fin, la narradora abre un cuaderno para escribir, pero se queda absorta largo rato frente a la página en blanco: "Quise escribir y no pude. ¿Para qué? ¡Es tan difícil! Tal vez, me repetía yo con la cabeza entre las manos, tal vez sea más sencillo vivir".[2]

* **Palabras clave:** Teología. Feminismo. Amistad. Mutualidad.
Key words: Theology. Feminism. Friendship. Mutuality.

2 Rosario Castellanos *La muerte del tigre y otros cuentos* Alfaguara, México 2000, pp. 45-64

Pareciera que aun una amistad efímera puede contribuir de modos fundamentales al proceso que lleva a que las palabras se viertan perdurablemente sobre el papel, mientras que la ausencia de la amiga y del diálogo con ella llevan a la página vacía. Al menos en el cuento de Castellanos, el delgado puente entre "simplemente vivir" y la interpretación de la vida de tal modo que pueda ser escrita y compartida, pende de un hilo tejido por la *conversación entre amigos*. El cuento de Castellanos probablemente me llame la atención porque quien hace teología también se debate permanentemente entre "simplemente vivir" y la necesidad de escribir; y al igual que su arte de narradora, la vocación teológica también florece en un contexto de amistad. No me puedo imaginar el proceso de "hacer teología" sin el estímulo de la conversación con amigos y amigas: conversaciones con amigos "efímeros", por cierto, pero sobre todo con aquellas personas con las cuales compartimos nuestras vidas a través del tiempo, personas a las cuales no necesariamente estamos unidas por los vínculos del parentesco o del matrimonio, pero sin las cuales nuestras vidas no tendrían demasiado sentido.

No me refiero, entonces, principalmente a la práctica de enviar un texto teológico ya escrito a ciertos colegas o personas amigas para recibir sus comentarios y críticas, un proceso que a menudo es reflejado en el sector de los "reconocimientos" de los prólogos. Más bien estoy pensando en el proceso mismo de diálogo e intercambio a través del cual descubrimos nuestras mejores ideas, un proceso imbuido de la gracia de Dios, pues las amigas y los amigos y las ideas que provocan a través de sus comentarios, sus miradas o sus gestos son regalos característicos de la fluida e inesperada economía divina. Como suele decir Jürgen Moltmann cuando habla de la influencia de sus maestros y amigos sobre su teología, citando a 1 Corintios 4:7: "¿Qué tienes que no hayas recibido?"

La amistad como lugar teológico

Las reflexiones teológicas sobre la amistad a menudo hacen referencia a fuentes clásicas tales como la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles o *Laelius sive de amicitia* de Cicerón; esto no es en absoluto extraño, no solamente porque tales obras son bellas y valiosas en sí mismas, sino porque la visión clásica grecorromana acerca del carácter de la amistad formaba parte del "sentido común" del mundo cultural en el cual fue escrito el Nuevo Testamento. Este ámbito cultural es uno de los motivos por los cuales el Nuevo Testamento puede ser leído con provecho a través de la lente de la amistad[3]; también ayuda a explicar –como señala con razón Luke Timothy Johnson– por qué sería insuficiente basarse en la infrecuencia de las palabras neotestamentarias afines a *filein* y *filia* para sopesar la importancia de la amistad en la cosmovisión de los autores del Nuevo Testamento. Existen de hecho

3 Así lo hace por ejemplo Sharon H. Ringe en su comentario sobre el Evangelio de Juan *Wisdom's Friends. Community and Christology in the Fourth Gospel* Westminster/John Knox, Louisville, 1999.

ejemplos puntuales de cómo los cristianos en ocasiones se denominaban *filoi* (amigos), como por ejemplo en Juan 15:14, Hechos 27:3, Tito 3:14 y 3 Juan 15. Pero más allá del léxico, las ideas clásicas acerca de la amistad revelan algunos puntos de contacto importantes con la perspectiva de la iglesia primitiva: por ejemplo cuando ésta se expresa acerca de la reciprocidad o de la importancia de tener un mismo espíritu y un mismo sentir, disfrutando del compañerismo y compartiendo todas las cosas.[4]

Una de las características de la *filía* tanto en las fuentes clásicas como en el Nuevo Testamento es su dimensión de *materialidad*: de hecho, la amistad es una práctica material que moldea la forma en que vivimos; dicho de otro modo, requiere un compromiso que tiene consecuencias materiales. Este punto tal vez se olvide si consideramos la amistad de manera abstracta o si pintamos un cuadro individualista de Jesús el Amigo. Si revisamos el himno otrora conocido en el ámbito evangélico "*¡Oh, que Amigo nos es Cristo!*", llama la atención no tanto la presentación de Jesús como amigo sino la pregunta de la tercera estrofa: "*¿Te desprecian tus amigos? Cuéntaselo en oración*". Lo que la letra da a entender es que los amigos terrenales son poco confiables; solamente Jesús es el verdadero Amigo. Así, se construye de manera binaria una oposición entre los meros amigos humanos que suelen "despreciarnos" y la amistad verdadera y de algún modo exclusiva representada por Jesús. Esto lleva a que el aspecto comunitario de nuestra amistad con Jesús prácticamente desaparezca. [5]

La privatización de la amistad de Jesús no aparece solamente en la tradición anglosajona recogida en el himnario; recordemos por ejemplo aquel conocido y muy castizo soneto de Lope de Vega (1562-1635), que también enmarca la amistad con Jesús como un ejercicio individual y exclusivo:

¿Qué tengo yo que mi amistad procuras?
¿Qué interés se te sigue, Jesús mío
Que a mi puerta, cubierto de rocío,
Pasas las noches del invierno escuras[6]*?*

Vale la pena notar que ni Lope de Vega ni Joseph Scriven (autor del himno mencionado) aluden al contexto del cual emerge con más fuerza el título cristológico de "Jesús el Amigo": el Jesús del Evangelio de Juan. La metáfora de Lope de

4 Véase Luke Timothy Johnson "Making Connections. The Material Expression of Friendship in the New Testament" en *Interpretation* 58 (2004) pp. 158-171 y asimismo Rainer Metzner "In aller Freundschaft. Ein frühchristlicher Fall freundschaftlicher Gemeinschaft (Phil 2.25-30)" en *New Testament Studies* 48 (2002) pp. 111-131.

5 En la versión en castellano del himno aparece un indicio de comunidad en la última estrofa, donde se afirma que "Jesucristo es *nuestro* amigo, de esto pruebas *nos* mostró" que no existe en la letra original del himno, escrito en el s. XIX por Joseph Scriven; la versión castellana es de L. Garza Mora; véase *Himnos Selectos Evangélicos* Junta Bautista de Publicaciones, Buenos Aires, 1970 (16ª edición), número 255.

6 La obra es de dominio público; puede hallarse en http://palabravirtual.com/index.php?ir=ver_poema1.php&pid=778 (consultado el 9 de agosto de 2005).

Vega pareciera hacer referencia a Apoc. 3,20 mientras que la de Scriven recuerda a Mateo 11,28.[7]

A través del Evangelio de Juan aparece el vocabulario de la amistad (*filos, fileo*). Juan el Bautista es el amigo del novio (Juan 3:29) y en Juan 11 Lázaro, María y Marta de Betania son presentados como amigos de Jesús. En Juan 15,13-15, el lenguaje se torna más directo todavía: el Jesús juanino utiliza la imagen de alguien que entrega su vida por sus amigos como la mayor manifestación posible del amor, y luego agrega: "Ustedes son mis amigos si hacen lo que les mando. Ya no los llamaré siervos... los he llamado amigos". Estas palabras no representan una invitación a una amistad individual y privatizada, sino que se expresan en el contexto de una comunidad de amigos que se relacionan entre sí a la vez que con Jesús. Como señala Howard-Brock, cuando Jesús habla de dar la vida por los amigos no se trata de una oblación abstracta de sí mismo, sino de "(...) una expresión de compromiso que fluye directamente de la relación entre amigos".[8] En la comunidad juanina esos "amigos" no son una banda selecta de personas cercanas a Jesús, sino todos los integrantes de la comunidad de fe.[9]

Tal como lo expresa Sharon Ringe, entonces, Jesús es el amante/amigo cuyo amor da vida a los amados y las amadas otorgándoles una intimidad con Dios que puede ser denominada *amistad* con Dios.[10] Jesús en cuanto Amigo está comprometido con sus *amigos y amigas,* quienes a su vez están comprometidos con él; esto se manifiesta en el deseo de andar como él anduvo. Precisamente al hacer referencia a esta relación entre Jesús y sus amigos/amigas es que el lenguaje del texto se vuelve explícitamente trinitario: "Los he llamado amigos porque todas las cosas que oí de mi Padre, se las he dado a conocer a ustedes" (v. 15). Como apunta Moltmann, está dimensión juanina de amistad va inclusive más allá de la relación filial con Dios de la cual habla Pablo (por ejemplo en Romanos 8). Los amigos y las amigas de Dios están con Dios y en Dios, a tal punto que participan en el dolor y en el gozo de Dios y en Dios son "uno" (Juan 17,21).[11] Se trata de un planteo trinitario coincidente con la cristología de la unión hipostática en el sentido de que únicamente si el Hijo es plenamente humano y plenamente divino podemos correlacionar nuestra amistad con Jesús a través del Espíritu con una relación profunda con el Padre. Parafraseando a los Padres de la Iglesia: El Hijo se hizo amigo nuestro para que nosotros pudiéramos ser amigos de Dios.

7 En la tradición monástica que habla de la amistad está claro que las fuentes clásicas son leídas a través de una lente juanina y no al revés; sobre este tema véase Adele Fiske "Paradisus Homo Amicus" en Speculum 40 (1965) pp.436-459.

8 Wes Howard-Brock *Becoming Children of God. John's Gospel and Radical Discipleship* Maryknoll, Orbis, 1994, 336.

9 Véase Ringe *Wisdom's Friends* pp. 67-68.

10 Véase Ringe *Ibid.* pp. 67-68.

11 Jürgen Moltmann *In der Geschichte der dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theology* Christian KaiserVerlag, München 1991, p.52.

Si tal como parece darlo a entender el Evangelio de Juan nuestra relación con Dios puede entenderse en términos de *amistad,* ¿qué significa esto para la teología? Se me ocurre que la teología, en cuanto constituye un discurso sobre Dios surgido entre amigos y amigas de Dios, está imbuida profundamente de esa amistad. Podríamos decir que la teología es un ejercicio nacido de la gratitud por la amistad que Dios nos brinda, ejercicio que se a su vez se desarrolla en un contexto de amistad con otros; como tal, puede tomarse una de las *prácticas materiales* de la amistad.

La charla entre amigos y el ejemplo de Agustín

¿Qué implicancias metodológicas para la teología podría tener este enfoque acerca de nuestra amistad con Dios y nuestra amistad unos con otros? Quisiera limitarme a un aspecto en el cual se puede manifestar: a través de la conversación.[12] Sabemos que la filosofía y la teología han hecho uso copioso del diálogo como manera de presentar ideas: solo hace falta que recordemos el método socrático tal como aparece en la *República* de Platón o el intercambio que propone Justino Mártir en su *Diálogo con Trifón.* Lo que aquí quisiera explorar es algo muy diferente: el papel de las conversaciones entre amigos/as en el ejercicio material de la teología, sobre todo como desencadenante de ideas o perspectivas teológicas.

Un ejemplo aleccionador de esta dinámica es la conversación entre Agustín, Alipio y Ponticiano en el Libro VIII de las *Confesiones,*[13] en la sección inmediatamente anterior a la descripción que Agustín hace de su conversión. Agustín describe vívidamente tanto su conversación con Ponticiano como los efectos que tuvo la misma: "Un día, pues, estando ausente Nebridio (no me acuerdo por qué causa), vino a nuestra casa, donde estábamos Alipio y yo, un paisano nuestro, porque era natural de África, llamado Ponticiano, sujeto principal y distinguido en palacio, y no sé por cierto qué era lo que quería, pero nos sentamos para hablar (...)". Mientras charlan, Ponticiano percibe que hay un libro sobre una mesa de juego, y se alegra al descubrir que no se trata de un tratado de retórica sino de una porción de la Escritura; ocurre que Ponticiano es cristiano bautizado. Ponticiano comienza a contarle a Agustín algo de la vida del monje egipcio Antonio, personaje del cual Agustín nunca había escuchado nada hasta ese momento. Sorprendido de su igno-

12 La conversación vista como método y como metáfora de la teología parece interesarle a muchos teólogos en la actualidad; cuando los organizadores de los Encuentros de Lovaina sobre teología sistemática propusieron el tema de "Teología y conversación" para una conferencia a fines de 2001, tuvieron una fuerte convocatoria, a tal punto que tuvieron que agregar una larga lista de ponencias adicionales a las de los principales ponentes; para una lista de los temas que se tocaron véase www.theo.kuleuven.ac.be/lest/LEST%20III/0LEST-papers.htm (consultado el 8 de agosto de 2005).

13 Me baso en lo que sigue en la versión castellana de las *Confesiones* de Eugenio Ceballos, a la que se puede acceder en http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01256854276038273432102/ (consultada el 8 de agosto de 2005). La edición crítica latina de James O'Donnell está disponible en www.stoa.org/hippo/ (consultada el 8 de agosto de 2005). Para lo que sigue véase sobre todo *Confesiones* 8.6.14.

rancia, Ponticiano le da detalles y le cuenta cómo había visitado la casilla donde había sido escrita la *Vida de Antonio*. Específicamente relata lo que había ocurrido en esa ocasión con dos amigos y compañeros suyos que eran *agentes in rebus* del emperador, frase que Ceballos traduce como "agentes de negocios" y Outler, de manera más intrigante, como "agentes secretos"[14]; eran, por cierto, hombres de confianza del poder romano.

Es sugerente que el relato dentro del relato de Agustín se centre en una conversación entre amigos: Ponticiano cuenta cómo uno de los "agentes secretos" le revela a su compañero que en vez de ser uno de los amigos del emperador (*amici imperatoris*) está decidido ahora a ser amigo de Dios (*amicus Dei)*. Su colega y amigo interlocutor le responde que frente a semejante testimonio continuará siendo su amigo y que de hecho él también desea ser siervo y amigo de Dios. Al encontrarse con Ponticiano, le comentan el tenor de su decisión: abandonar el servicio imperial para dedicarse al servicio de Dios. Si bien Ponticiano no emula su decisión, los admira. A su vez, Agustín se siente profundamente conmovido por el relato; mientras escucha las palabras de Ponticiano se compara negativamente con esos dos hombres ejemplares:

> "Todo esto nos contaba Ponticiano, y mientras él lo estaba refiriendo, Vos, Señor, me obligabais a que volviese en mí y me considerase, haciendo que todo el feo semblante de mi mala vida, que yo había echado a las espaldas por no verme, se me pusiese delante de mí, para que viese cuán feo era, cuán descompuesto y sucio, manchado y lleno de llagas. Yo me veía y me horrorizaba y no tenía adónde huir de mí mismo. Si procuraba apartar de mí la vista, prosiguiendo Ponticiano su relación, volvíais a ponerme enfrente de mí y hacíais que me viese y me mirase a mí mismo, para que claramente conociese mi maldad y la aborreciese" (8.7.16)

Mucho se ha escrito acerca de la conversión de Agustín y de la construcción literaria del octavo libro de las *Confesiones;* es evidente que la historia de la conversión de los "agentes secretos" sirve como preludio a la conversión del propio Agustín y constituye el segundo momento en una cadena de testimonios de conversión que comienza con el relato de Simpliciano acerca de la conversión de Victorino (8.2.3) y culmina con la dramática conversión del mismo Agustín – así como la de su amigo Alipio. Aquí no deseo focalizar el presunto efecto de las conversaciones narradas sobre la conversión de Agustín, sino que quiero subrayar el peso de las conversaciones en las *Confesiones* en cuanto obra teológica., pues evidentemente, las *Confesiones* no constituyen un texto "pre-teológico" de Agustín, aunque su estilo sea aquí más narrativo que en otras ocasiones. La descripción de sus conversaciones y de su interacción con los amigos funciona como artificio literario que ilumina cómo ha llegado a ciertas conclusiones fundamentales acerca

14 O en inglés, "secret service agent"; véase la traducción de las *Confesiones* de Albert C. Outler, en http://www.fordham.edu/halsall/basis/confessions-bod.html (consultada el 8 de agosto de 2005).

de la naturaleza de Dios: a través de la guía del Espíritu y de la lectura de la Escritura, por cierto, pero también *en y por medio de la conversación,* tanto con Dios (al que permanentemente se dirige en oración a través de la obra) como con amigos y conocidos. El relato acerca de los *agentes in rebus,* que constituye el centro de la cadena literaria descrita, a su vez contiene en su centro la decisión de dos hombres de hacerse *amigos de Dios.* La teología narrativa de Agustín vincula, pues, la noción de la amistad con Dios con la importancia de la conversación entre amigos en el proceso de articular el sentido de esa amistad divina o *amicitia Dei.*

Hay un sentido en que el cambio histórico que comenzó a efectuarse justamente en la época de Agustín y con el tiempo llevó a la práctica de leer en silencio y no en voz alta, nos deja más necesitados que nunca de la presencia de otras personas con las cuales podamos descubrir nuestras voces. Como nos recuerda de Certeau, en épocas antiguas la propia voz del que leía en voz alta constituía una especie de alteridad mientras que hoy en general los textos ya no se manifiestan a través de la voz de un lector. El cuerpo se aleja del texto y entra en contacto con él solamente a través del ojo móvil, que se desliza por sobre la hoja lo más rápido posible, un poco a la manera de un avión que despega de la tierra sólida para poder cubrir las distancias más rápidamente.[15] Además de los gestos inconscientes, tics y pequeños gruñidos que de Certeau menciona como signos residuales de la interacción de nuestros cuerpos con los textos, todavía leemos en voz alta en un contexto de amistad y comunidad: cuando les leemos un cuento a los niños, cuando leemos la Biblia en voz alta en el culto, cuando compartimos algo que nos llamó la atención con un amigo, incluso cuando respondemos en voz alta al ver un titular del diario. A través de estas prácticas "corporizamos" los textos y nos resistimos a su privatización. Las charlas con los amigos o las amigas también nos permiten "corporizar" las ideas a través de los ademanes y del discurso que le da voz a lo que de otro modo quedaría sin decir. Incluso el estar juntos sin hablar no da lugar a un silencio desencarnado: respiramos, nos miramos, sentimos la presencia del otro o la otra y nos alejamos del encuentro sutilmente transformados. O como escribió alguna vez Alejandro Dolina: "Se trata únicamente de sentarse un rato en la vereda o matear en silencio con los que están más cerca de nuestro espíritu. Si uno no tiene ya a los de antes, cabe decir que tal vez existen en el mundo amigos viejos a los que todavía no conocimos".[16]

El vi(r)aje de nuestras conversaciones hacia la mutualidad

Reconocer la conversación como pieza clave en la articulación de una disciplina académica no es privativo de la teología. Podemos tomar el ejemplo del la-

15 Michel de Certeau *The Practice of Everyday Life* University of California Press, Berkeley, 1984, p. 176

16 Alejandro Dolina "La decadencia de la amistad" en *Crónicas del ángel gris* Ediciones de la Urraca, Buenos Aires, 1988, p. 204.

tinoamericanista Walter Mignolo, cuando reflexiona lúcidamente sobre este tema en la introducción a uno de sus libros, una obra que define como el "viaje de sus conversaciones".[17] Afirma que el principal método de investigación utilizado en la producción de su libro consistió en conversaciones: en charlas casuales de todo tipo. Agrega:

> "Cuando digo conversiones no me refiero a afirmaciones que puedan ser grabadas, transcriptas y utilizadas como documentos. En general, las conversaciones más influyentes son comentarios que hace la gente al pasar acerca de algún evento, algún libro, alguna idea, alguna persona. Son documentos que no se pueden transcribir, conocimiento que viene y que va, pero que se queda con uno y que introduce cambios en una argumentación dada."

Se trata, por cierto, de una cuestión delicada, porque sugiere la posibilidad de hurtar las ideas ajenas sin reconocer la fuente. Pensar en ese peligro me hace sentir mayor gratitud por las cuidadosas descripciones y atribuciones de Agustín en su texto, por más que se trate de un artificio literario. El peligro del plagio de baja intensidad es particularmente agudo para aquellos académicos, como los teólogos y los antropólogos, que a menudo se dedican a tomarle el pulso a la cultura popular y que hacen uso de ideas que surgen en conversaciones informales con personas que tal vez jamás lean un libro o una revista de corte académico.[18] La minuciosa descripción de Mignolo acerca de la conversación como *método* constituye un saludable ejercicio de la honestidad, como cuando escribe que su "(...) reconocimiento va principalmente a la gente que guió sabiamente a mi pensamiento, aunque no pueda citar textualmente lo que hayan dicho, y que tal vez ni siquiera recuerden haber dicho algo importante." Más allá del problema de la atribución exacta de las fuentes, esto nos dirige nuevamente a uno de los aspectos más ricos de la conversación: su capacidad de modificar de maneras inesperadas el recorrido de nuestros pensamientos o de nuestras convicciones. Esto último a menudo es coincidente con la obra del Espíritu: ese leve batir de las alas de una mariposa que de golpe se transforma en un viento huracanado que cambia el rumbo de nuestras vidas. Precisamente lo que puede hacer la teología que en general no pueden hacer las otras disciplinas (ya sea porque no pueden o porque no quieren) es reflexionar conscientemente sobre cómo la agencia del Espíritu se manifiesta en el transcurso de tales conversaciones.

Virginia Azcuy articula esta agencia pneumática y sus consecuencias para un *ethos* eclesial y social de modo narrativo, situando en la (auto)-biografía al-

17 Walter Mignolo *Local Histories/Global Designs, Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking* Duke, Durham 2000, xi; lo que cito aquí está todo tomado de esa página.

18 Para las teólogas feministas (entre quienes me incluyo) esto resulta de particular importancia: por un lado, no reproducir la práctica opresiva de "hablar por" las mujeres y por el otro no aprovecharse de sus palabras e ideas en beneficio propio. En este sentido me resulta muy clarificador el artículo de Kathleen Logan "Personal Testimony: Latin American Women Telling Their Lives" en *Latin American Research Review* 32 (1997) pp. 199-211, que revisa críticamente la utilización de testimonios de mujeres latinoamericanas en varias obras académicas del "Norte".

gunas de las conversaciones teológicas que le han ido dando forma a su propio método teológico.[19] Lo hace de manera vívida haciendo uso de instrumentos conceptuales ponderados por Alfonso López Quintás cuando escribe acerca de los *entreveros* y los *entreveramientos.*[20] Como explica Azcuy, en el uso coloquial rioplatense, estos sustantivos, derivados del verbo "entreverar" o mezclar, pueden sugerir la idea de un encuentro material desordenado o bien el involucrase o la interacción participativa en una situación o en la vida de alguien. Ella utiliza la expresión en este segundo sentido, más positivo, para describir el *ethos* personal y dialogal de gran parte de la teología latinoamericana, que emerge de la confluencia de biografías y de las conversaciones que de ella resultan. Admite que los conflictos y las complicaciones que componen el universo semántico de "entreverar" a menudo también forman parte del proceso teológico, pues las vidas humanas son complicadas y también lo es su interrelación. Un elemento que me parece muy convincente de su uso de la metáfora del entreveramiento es precisamente que la riqueza y la ambigüedad de la expresión reflejan una apertura a la *desprolijidad* o al desorden que inevitablemente forman parte de la vida teológica cotidiana. No es posible mantener una casa habitada por seres vivos prolija en todo momento y ocasión: vivirla significa también la constante danza del orden y del desorden, de acomodar y desacomodar, de cocinar, comer y lavar los platos; se me hace que así también es la vivencia de la teología en la materialidad de lo cotidiano, en la intersección de lo global y de lo particular que se refleja en cada una de nuestras vidas. Azcuy nos muestra que estar conscientes tanto de las posibilidades como de los límites de las relaciones humanas nos lleva a trabajar con más ahínco en la *mutualidad* de nuestros encuentros y de nuestras amistades.[21]

La idea de *mutualidad,* particularmente en relación a la amistad, es un lugar común de la tradición clásica que reaparece en muchos autores cristianos de los primeros siglos. Ambrosio, por ejemplo, quien le da forma a su obra *De officiis ministrorum* con una admiración obvia por Cicerón (autor del tratado *De officiis*), habla de la mutualidad y de la sinceridad entre amigos: los amigos deben revelarse mutuamente lo que tienen en el corazón (*"ostendamus illis nos pectus nostrum, et illi nobis aperiat suum").* Sin embargo, se distingue de la mutualidad de los clásicos en el hecho de que parte de una dinámica trinitaria. Ambrosio cita a Juan

19 Virginia R. Azcuy "Entreveros biográficos como lugares teológicos. Aportes para un *ethos* de mutualidad eclesial y social" ponencia ofrecida en Wolfsburg, Alemania el 5 de octubre de 2004; el texto aparece en J. Wolf, B. Saviano, M. Eckholt, M. Heimbach-Steins (eds.) *Historias de la vida, historias de la fe. Teólogas latinoamericanas y alemanas en diálogo 15-29;* se trata de una memoria del congreso publicada como pdf en http://www.die-wolfsburg.de/pdf/scriptspanisch.pdf (consultado el 8 de agosto de 2005).

20 A. López Quintás *El encuentro y la plenitud de la vida espiritual* Claretianas, Madrid, 1990; véase también su *Ética y creatividad* en http://www.cnice.mecd.es/tematicas/etica/modulo1/modulo1.html (consultado el 8 de agosto de 2005).

21 Sobre la mutualidad véase también Virginia Azcuy "La Iglesia que viven, piensan y sueñan las mujeres. Mutualidad solidaria: una esperanza para todos" en *Sociedad Argentina de Teología, De la esperanza a la solidaridad* San Benito, Buenos Aires, 2002, pp. 195-211.

15,4 y luego agrega que un amigo, si es verdadero, no esconde nada, sino que vierte el contenido de sus pensamientos, así como el Señor Jesucristo lo hizo con los misterios del Padre.[22]

Me resulta sugerente este pasaje de Ambrosio, pues me pregunto qué pasaría si como teólogos y teólogas practicáramos este tipo de mutualidad en conversación, si bien con una importante precaución: una conciencia explícita de las dinámicas de poder tal como la requiere el modelo de los "entreveramientos" de Virginia Azcuy. Tal conciencia es necesaria, no sea cosa que la apertura de los y las más débiles sirva solamente para que se los oprima. Un verdadero avance hacia la mutualidad en este sentido sería el compromiso explícito de tomar en serio la perspectiva de aquellas personas hacia las cuales quisiéramos manifestar nuestra amistad,[23] recordando que desde la perspectiva del "sentido común" hegemónico de cualquier sociedad, las voces de los más débiles tienden a ser percibidas como personales, subjetivas, anecdóticas y poco fiables, mientras que las voces detentadoras de poder suelen percibirse como objetivas y verídicas.[24] En la práctica teológica quiere decir que en cualquier interacción con una persona a la cual queremos manifestarle la amistad (aunque todavía no haya surgido una amistad profunda), si nos damos cuenta que en una situación dada somos la persona que detenta más poder o prestigio,[25] debemos recordar continuamente que nuestro interlocutor o nuestra interlocutora corre con la desventaja de tener una voz que es "escuchada" menos que la nuestra. Por otra parte, si nos damos cuenta que somos quien detenta menos poder, debemos proceder con una buena dosis de cuidado, pero sin descartar la posibilidad de poder bendecir de manera subversiva a quien tenemos delante.[26] Evidentemente, la amistad verdadera solo se fortalece cuando existe una sana mutualidad, pero es imposible establecer de antemano con exactitud cómo serán los "entreveramientos" que la permitan, pues toda expresión de "diferencia" es contextual y particular, a la vez que está insertada en estructuras mayores.[27]

Tal ejercicio se alejaría un tanto del marco propuesto por Ambrosio porque siguiendo a los autores clásicos, él presupone que la amistad se desarrolla entre

22 Ambrose, *De officiis ministrorum*, 3.22.135, en NPNF (segunda serie), vol. 10. Sobre esta cuestión véase David Konstan, "Problems in the History of Christian Friendship" en *Journal of Early Christian Studies* 4 (1993) pp. 87-113.

23 Lo formulo así pensando en la pregunta de Jesús en la parábola del samaritano: "¿quién fue el prójimo del que cayó en mano de los ladrones? (Luc 10,36). ¿Quién por sus acciones se constituyó en prójimo? De la misma manera nos podríamos preguntar: ¿Quién se constituye en amigo o amiga?

24 Al respecto véase Trinh T. Minh-ha *Woman, Native, Other* Indiana University Press, Bloomington, 1989, p. 28.

25 Recordemos que el poder y el prestigio pueden ser de carácter simbólico pero no por ellos menos reales; pensemos en la dinámica de una conversación entre un pastor o sacerdote ordenado y alguien que no lo es o entre un profesor y un alumno.

26 June Jordan escribe maravillosamente sobre ambas situaciones en "Report from the Bahamas" en Carole McCann and Seung-Kyung Kim (eds.) *Feminist Theory Reader. Local and Global Perspectives* Routledge, New York, 2003, pp. 438-446.

27 Véase Aili Mari Tripa "Rethinking Difference: Comparative Perspectives from Africa" en *Signs. Journal of Women in Culture and Society* 25 (2000) pp. 649-675.

personas (de sexo masculino) cuyo status social es parecido y que literalmente hablan el mismo idioma del mismo modo retóricamente sofisticado. A su vez, debemos admitir que al introducir un elemento trinitario que permite la mutualidad, Ambrosio está abriéndole la puerta analógicamente a la posibilidad de las relaciones de mutualidad y amistad entre personas cuyo lugar social es muy diferente, en virtud de que ambos son amados por el mismo Dios cuyo amor se manifiesta en la encarnación.

La mutualidad en los tiempos del cólera

Imaginemos por un momento este tipo de movimiento hacia la mutualidad sin utilizar explícitamente las habituales lentes de raza, clase o género, sino algo tal vez chocante: el acceso a la tecnología y en particular a internet. Néstor García Canclini analiza la disparidad entre los que tienen tanto acceso a internet como el conocimiento necesario para utilizar una computadora, y aquellos para los cuales el acceso a los medios electrónicos se resume principalmente en el consumo de la televisión de aire. Esta polaridad existe en todos los países, pero es especialmente marcada en aquellos países en los que el crecimiento económico es lento, el trabajo es precario y la deuda externa es profunda. Por ejemplo, en México, aunque el 77% de los hogares donde viven jóvenes posee televisores, solamente el 6% de esos hogares cuenta con una conexión a internet. A su vez, como es el caso de todos los latinoamericanos, todos esos jóvenes comparten la experiencia de haber nacido ya debiendo US$ 1.550 en función de la deuda externa. Todos son deudores, aunque no todos son afectados de la misma manera por la deuda externa; todos han sido "globalizados" aunque no todos del mismo modo.[28] ¿Qué significaría avanzar hacia la conversación y la mutualidad –por ejemplo– entre dos jóvenes amigos que tuvieran y no tuvieran respectivamente los medios formales y materiales de acceso a la información que se considera necesaria para adaptarse y sobrevivir en el contexto de la globalización capitalista? ¿Bajo qué condiciones podría tal conversación tornarse fructífera desde el punto de vista de la amistad – y desde el punto de vista teológico? Por definición, tal conversación no podría ser un "chateo": haría falta la materialidad de un encuentro cara a cara en un tiempo y un espacio real. En otras palabras, para que fuera posible la mutualidad, haría falta que tal amistad se interpusiera de manera sencilla pero efectiva en el camino de la liquidación del tiempo y del espacio que constituye una da las características más deshumanizantes de la condición posmoderna.[29] Inclusive esta observación tan simple tiene un profundo sentido teológico: se requiere una *presencia verdadera.*

28 Néstor García Canclini *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad,* Gedisa, Barcelona, 2004, p. 169ss.

29 Sobre este tema véase Raúl Fornet Betancourt *Transformación intercultural de la filosofía* Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001, p. 280ff.

Meternos en la intersección

Escribiendo como antropólogo, García Canclini observa que el espacio más fecundo para un académico con acceso a la información y con la posibilidad material de producir conocimiento no es ni el refugio en un sesgo elitista primermundista, ni tampoco la visión romántica de lo subalterno como fuente prístina de conocimiento, sino las *intersecciones,* "(...) los lugares donde los sujetos pueden hablar y actuar, transformarse y ser transformados." Este lugar de la intersección, del cruce de caminos, de los "terceros espacios" parece ser uno de los factores que permite que la charla entre amigos o amigas sea fructífero. Esto no quiere decir en absoluto que sea fácil; ubicarse en un lugar y un tiempo "intersticial" muchas veces significa estar abierto a "vivir lo incomprensible".[30] Desde un punto de vista teológico cabe agregar, sin embargo, que en cierto modo los que seguimos a Jesús estamos acostumbrados a "vivir lo incomprensible", en cuanto Dios (el sujeto y el objeto de la teología) es misterio. No parece, pues, descabellado afirmar que la teología tiene algo importante que ofrecer en los tiempos que corren.

La intersección entre la amistad y la teología es uno de los espacios que ayudan a la teología a "dar más de sí". Dicho de otro modo, la teología no puede adentrarse en todos los lugares en los que debería estar si las personas que la hacemos no somos capaces de darnos cuenta de la importancia de nuestras conversaciones con los amigos; tales conversaciones son importantes porque constituyen una práctica material que nos ayudan a evitar la trampa de una vida, de un pensamiento y de una producción teológica "solipsista". Si nuestro círculo de amigos y amigas se limita a aquellos que son muy parecidos a nosotros, siguiendo el modelo clásico de la amistad,[31] habremos evitado las complicaciones de los "entreveramientos" pero también habremos perdido la oportunidad de encontrar nuevos espacios para la transformación, espacios abiertos por la *Ruaj*/Espíritu de Dios.

Para el personaje del cuento de Rosario Catellanos con el que empezamos, el motivo de la decadencia de su amistad con Gertrudis no fue ni el mutismo inicial de la amiga ni las considerables diferencias entre ambas, sino la sensación de la narradora de que si bien su amiga era amable en la superficie, en el fondo tenía una actitud de indiferencia. Comenta: "Ahora yo me había vuelto un poco más silenciosa y ella más comunicativa. Nuestra conversación era agradable, equilibrada. Estábamos contentas, como si no supiéramos que pertenecíamos a especies diferentes". [32] La amistad no prosperó: no porque no pertenecían a la "misma especie" sino porque una de las dos eligió ignorar la diferencia, hacer como que

30 Homi Bhabha *The Location of Culture* Routledge, New York, 1994, p. 235

31 Como ejemplo de la actitud clásica suele citarse un pasaje de Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* 8.8: "La amistad no es otra cosa sino una igualdad y semejanza". La obra está en http://www.analitica.com/bitblioteca/Aristoteles/nicomaco.asp (consultada el 9 de agosto de 2005).

32 *La muerte del tigre,* p. 62.

no existía. Se me ocurre que lo que resulta particularmente prometedor para la teología no es necesariamente el amable canto al unísono de sapos del mismo pozo (aunque esto a veces haga falta), sino el desafío de conversaciones tensas, desordenadas con aquellos que tal vez todavía no sean pero puedan llegar a ser nuestros amigos o amigas, pues en definitiva compartimos la posibilidad de la *amicitia Dei*. Como en el caso de los discípulos en el camino a Emaús, quienes estaban hablando y discutiendo entre sí (Luc 24,15), es posible que en medio de las conversaciones más acaloradas lo encontremos a Jesús caminando a nuestro lado.

Como teólogos y teólogas –parto aquí del *teologado* de todo creyente– a menudo intentamos tejer patrones que respondan a las dinámicas de la amistad de Dios con nosotros, pero inevitablemente nuestros intentos resultan en ovillos anudados y tejidos llenos de huecos e imperfecciones. Por la gracia de Dios, es precisamente en esas texturas desparejas que podemos descubrir una riqueza teologal que vale la pena desenredar. No hay como los amigos y las amigas para recordárnoslo: sea en silencio, sea tomando unos mates, sea en acaloradas discusiones. Sin ellos, la teología carecería de sabor.

Fecha de entrega: 12.03.06 Fecha de aceptación: 23.4.06

Nancy Elizabeth Bedford, nació en 1962 en Comodoro Rivadavia, Chubut. Doctora en Teología por la Universidad de Tubinga, Alemania. Fue docente de Teología del Seminario Bautista de 1995 a 2002. Actualmente es profesora titular de Teología de Garrett-Evangelical Theological Seminary y profesora extraordinaria no residente del Instituto Universitario ISEDET.

ATLAS erials

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.