
ACOMPañAR A LAS PERSONAS DESDE LA PERSPECTIVA DE GÉNERO

Simón Pedro Arnold



EN MUCHAS OPORTUNIDADES hemos trabajado la cuestión del género desde diversas perspectivas. Esta vez, a partir de la experiencia de la Escuela de Acompañamiento Espiritual Emaús¹, quiero detenerme en la implicancia de la identidad y de la relación de género en la práctica del acompañamiento espiritual. En efecto, tratándose de una interrelación de personas sexuadas, el acompañamiento espiritual implica de manera privilegiada el ser masculino y el ser femenino que atraviesa toda persona, varón y mujer.

Dado que la aventura del acompañamiento tiene a la vez dimensiones éticas, afectivas, espirituales y teológicas, dividiremos nuestra reflexión en cuatro fases. Primero, propondremos algunas referencias para una ética de la sexualidad en la relación del acom-

¹ Escuela latinoamericana para formar agentes de escucha y acompañamiento espiritual, tanto en el contexto de la cultura criolla como de las culturas indígenas. Su sede está en Chucuito, Puno, y está a cargo de los monjes benedictinos y de las hermanas dominicas de llave, con el aporte de un equipo interdisciplinario. Esta escuela tiene un servicio de escucha en la prelatura de Juli, en coordinación con el Instituto de Estudios Aymaras.

SIMÓN PEDRO ARNOLD

pañamiento. En segundo lugar, nos interrogaremos sobre lo que significa madurez afectiva en la gestión de las relaciones. Después de estos preliminares, nos adentraremos en la espiritualidad y la teología con un capítulo de observación de Jesús en sus relaciones sexuales, tratando finalmente de esbozar lo que se podría llamar un acompañamiento espiritual evangélico desde la perspectiva de género. En conclusión, plantearemos algunas preguntas específicas sobre los cambios de la relación de género en el mundo andino y sus consecuencias en el servicio de acompañar y escuchar al hombre y a la mujer de dicha cultura..

1. POR UNA ÉTICA DE LA SEXUALIDAD

Hablar de ética no es primero hablar de normas, reglas, obligaciones y prohibiciones sino de felicidad humana. Según la famosa fórmula de san Ireneo, la gloria de Dios es el hombre viviente y la vida del hombre la visión de Dios. En esta dialéctica humano-divina de vida hay que situar todo discurso ético y, muy especialmente, lo que se pueda decir de la sexualidad, pozo de vida por excelencia. Para evitar toda confusión, empecemos, entonces, por aclarar algunos conceptos que nos servirán, en adelante, de referencia en la reflexión.

Aclaración de conceptos

En la presente reflexión, hablaremos de *ética* como de un sistema de convicciones, referencias y principios inspiradores del discernimiento y de las decisiones en el campo de las relaciones consigo mismo, con el otro, la colectividad, el cosmos y Dios. Como dice el Deuteronomio (11,26-28 y 30,15-20), tenemos ante nosotros la alternativa entre la vida y la muerte. En la perspectiva del amor, de la felicidad y de la vida, la ética es lo que nos incita a “elegir la vida”. Es precisamente esta capacidad de juicio y de elección lo que constituye el misterio humano por excelencia. Esta capacidad es de corte esencialmente espiritual, como lo veremos más adelante². Esta-

² Ver la primera parte de nuestro libro *Refundación*, CLAR, Bogotá, 1999.

ACOMPañAR A LAS PERSONAS DESDE LA PERSPECTIVA DE GÉNERO

mos, cuando hablamos de ética, en el campo de los valores y de las convicciones que, por definición, se hacen progresivamente estables a medida que se confirman en el itinerario espiritual de la persona.

En cambio, llamaremos *moral*, en este contexto en el que nos movemos aquí, al sistema de normas y reglas de comportamientos, en una sociedad y en coyunturas específicas (familia, cultura, época histórica), inspiradas por las referencias éticas previas, pero condicionadas por la cosmovisión y los arquetipos, los modelos y los prejuicios de un momento y un contexto determinados. Como se comprenderá, si la ética tiende a la estabilidad y a la constancia, la moral, en cambio, está más sujeta a las variaciones climáticas de las culturas, de sus avances y de sus dudas, de sus logros y liberaciones o de sus confusiones e incertidumbres.

El concepto jungiano de *arquetipos*, por su parte, tiene que ver con las cosmovisiones, es decir, las raíces culturales y la experiencia psicológica profunda. Se trata de modelos míticos de interpretación del misterio humano heredados de la cultura, pero interiorizados en el inconsciente individual y colectivo, interpretaciones ligadas al temor sagrado ante la vida y la muerte y que son creadoras de valores y comportamientos. Quiere decir que tienen que ver a la vez con el campo de la ética y de la moral. Es aquí donde psicología y cultura se encuentran trenzadas la una con la otra sin remedio. El campo de la sexualidad que nos ocupa en estas páginas es, quizás, el más intrincado al respecto. Aquí, la identidad sexual biológica entra en debate necesario con la orientación sexual (heterosexual u homosexual) y la historia de las relaciones humanas. Cuando hablamos de género, hablamos de una experiencia esencialmente histórica donde identidad individual, herencia biológica y cultura forman una trama en la que los diferentes niveles no se pueden separar ni distinguir sino en variaciones de tonalidades, como en un tapiz multicolor. En este registro del género como experiencia antropológica, en el sentido de composición y combinación de todo lo humano entremezclado, los arquetipos encuentran sus recursos míticos más duraderos y fecundos y, a la vez, inspiran de manera decisiva tanto las concepciones como los comportamientos relacionales (por ejemplo, la prohibición esencialmente, aunque no exclusivamente, cultural del incesto; la distinción entre lo puro y lo impuro alrededor de la

SIMÓN PEDRO ARNOLD

menstruación y del parto, del lado femenino, o de la “polución” seminal del varón).

Volvamos ahora a un sector específico de la moral y de la ética particularmente importante en el ejercicio de nuestro ministerio de acompañamiento. Se trata de la *deontología*. Para nosotros, la deontología es un sistema particular que implica los valores éticos y las normas morales, pero aplicados a un sector específico del quehacer humano, esencialmente profesional. En el caso del acompañamiento espiritual desde la perspectiva de género, es importante confrontarse con el universo ético-moral de los dos protagonistas de la relación, tanto el acompañado como el acompañante. Pero no es menos importante que el acompañante se haya forjado, independientemente de la relación circunstancial que está gestionando en la contemporaneidad, un sistema ético-moral, es decir, una deontología propia que le sirva como referencia permanente tanto de discernimiento como de decisión y de comportamiento en la relación. El acompañamiento espiritual no puede ser improvisado si quiere dejarse inspirar verdaderamente por el Espíritu que habla en el “aquí y ahora” de la relación de acompañamiento.

En conclusión de este pequeño recorrido conceptual, detengámonos ahora en lo que llamaremos en adelante la *conciencia moral*. Se trata de la elaboración personal de un sistema de valores éticos y de comportamientos morales personalizados. En otras palabras, la conciencia moral es la experiencia de una valoración hecha por el “yo” de las relaciones con el otro y los otros y la gestión satisfactoria para todos (yo, tú, ellos y mundo) de la diferencia. Esta conciencia moral puede considerarse como maduramente construida (aunque nunca acabada) cuando funciona de manera positiva lo que llamaría el “triángulo ético moral” tal como intentamos esquematizarlo enseguida.

Triángulo ético-moral

E
M C A

ACOMPañAR A LAS PERSONAS DESDE LA PERSPECTIVA DE GÉNERO

E: ética

A: arquetipos (condicionados por la cultura)

M: moral (condicionada por la cultura)

C: conciencia

En este triángulo, la madurez moral se manifiesta en una interrelación recíproca fluida entre todos los elementos del esquema. La gestión de esta dinámica es responsabilidad de la conciencia y, a la vez, la va constituyendo poco a poco.

Crisis moral y moral de crisis

Cada momento histórico tiene sus aspectos de crisis. Sin embargo, el cambio de época que caracteriza nuestro tiempo se presenta todo él como una crisis generalizada de las referencias conocidas y la búsqueda de otras nuevas más adaptadas a los nuevos retos. Tenemos que pasar de una simple constatación de la crisis ético-moral de hoy a la elaboración de una ética y una moral de crisis. No basta lamentarse ante el derrumbe moral contemporáneo, hay que ponerse en marcha para responder a los nuevos desafíos éticos del momento presente.

Una crisis ético-moral

Tratemos de analizar la crisis actual a partir de lo que hemos llamado el triángulo ético. Podríamos afirmar, sin temor de equivocarnos, que cada uno de los términos de esta dialéctica ético-moral está en crisis y que, por lo tanto, la conciencia moral como tal pasa por una fase de grave turbulencia.

Al nivel ético, primero, constatamos que los cambios culturales que vivimos son tan radicales y tan rápidos que el discurso sobre los valores parece, a primera vista, completamente superado. La realidad histórica ha silenciado, de alguna manera, las propuestas éticas hasta hoy vigentes. Lo que parecía participar de lo eterno, lo ético, se ve hoy gravemente cuestionado.

Por lo tanto, como es de adivinar, una moral no sustentada por una referencia ética clara y pertinente se vuelve a su vez obsole-

SIMÓN PEDRO ARNOLD

ta e inoperante. Hoy en día el comportamiento moral, huérfano de sus referencias éticas, se reduce a las conveniencias del momento, subjetivamente percibido, y a los pocos y rígidos dogmas de la moda y del mercado globalizado, expresado por el discurso persuasivo de la comunicación de masas bajo sus diferentes formas.

Sin embargo, este ser moral que es el hombre, huérfano de referencia valorativas y con un bagaje moral inadaptado, está expuesto a la pelea angustiante de sus fantasmas, pues los arquetipos contradictorios ocupan caóticamente el espacio abandonado por la ética y las normas morales. La conciencia, en esta situación, se parece a un *ring* de boxeo en el que se enfrentan al desnudo los mitos, los miedos y los viejos fantasmas no reconciliados ni sanados.

Hacia una ética y una moral de crisis

Es bastante evidente que este momento histórico particular precisa de un discurso ético-moral nuevo y adaptado. Si consideramos que la ética es el arte de optar por la vida y la felicidad personal y colectiva y de descartar la violencia en las relaciones, podemos afirmar que nuestra civilización confunde cada vez más la felicidad que implica al otro en su autonomía y el placer inmediato que se limita al bienestar subjetivo. Es un poco como si hubiéramos regresado, al nivel de la cultura entera, a una conciencia infantil que sólo busca apoderarse de los medios y de las garantías de su bienestar y seguridad. Parecemos, para retomar las categorías de Freud, haber regresado a la primera experiencia edípica.

En este contexto se recurre apuradamente a lo que se suele llamar hoy la moral *light*, por referencia a los productos *light* que pretenden conservar el gusto quitándole el riesgo. Las normas morales se reducen a un *modus vivendi* mínimo para que cada individuo encuentre su placer sin impedir que el otro logre lo mismo. La moral del placer sin el riesgo, de alguna manera.

Este recurso del mínimo moral vital se explica, evidentemente, por el quiebre dramático de los modelos ético-institucionales tradicionales como son la familia, el matrimonio, la escuela, la patria, la Iglesia, etc. Todos estos modelos están sufriendo una dramá-

ACOMPañAR A LAS PERSONAS DESDE LA PERSPECTIVA DE GÉNERO

tica crisis de confianza, la cual explica la orfandad ético-moral de la que estamos hablando.

Pero, paradójicamente, como en las tierras baldías invadidas por fieras salvajes, la conciencia contemporánea se ve plagada de los viejos terrores arquetípicos, en particular la culpabilidad y el miedo a la diferencia, lo cual explica a la vez el crecimiento exponencial de la violencia y de la agresividad ante la más mínima amenaza o sospecha de amenaza, y la inseguridad en cuanto a la identidad personal y colectiva, acompañada de baja autoestima y hasta de desesperación.

Replantearse el género

Ante esta descripción, que algunos calificarán de demasiado pesimista, proponemos ahora un camino ético que parta precisamente del corazón de la crisis, es decir, de la experiencia de género. Hemos visto que el género no se refiere esencialmente a una experiencia biológica sino, más bien, cultural y muy marcada por los condicionamientos arquetípicos de los que estamos hablando desde un comienzo. Es ahí, en el crisol de la crisis de identidad, de valores y de orientaciones, cuyo terruño de base es la sexualidad, donde me parece que podemos proponer un camino de reconstrucción del horizonte ético y de una propuesta moral pertinentes para este tiempo.

Afirmamos que el reto de la experiencia de género no es solamente interpersonal, sino primero “intrapersonal”. No se trata en primer lugar de la diferenciación sexual biológica sino de la experiencia subjetiva e intersubjetiva de lo masculino y lo femenino. En este sentido, la reivindicación saludable de las mujeres desde hace más de un siglo, y especialmente en las últimas décadas, ha provocado una crisis sin precedentes de los modelos de género marcados por los prejuicios culturales seculares del machismo y el mamismo³.

La temática actual del género constituye, de hecho, una crisis de los arquetipos de lo masculino y de lo femenino. Podríamos decir que lo masculino entró en turbulencia en las mujeres y lo feme-

³ Ver el capítulo IV de mi libro *Los huéspedes de Mambré. Polifonía trinitaria*, CEP, Lima, 2001.

SIMÓN PEDRO ARNOLD

nino en los varones. Toda esta buena confusión nos invita a redefinir el género desde las relaciones⁴ diferenciadas ante la vida. Lo masculino lo comprendemos como el riesgo de vivir, mientras planteamos lo femenino como el cuidado de la vida⁵, ya se trate de la vida del varón o de la mujer.

Por otra parte, somos de los que pensamos que el discurso de la pura complementariedad y reciprocidad entre hombre y mujer es insuficiente y hasta algo ilusorio. El género es la aventura central del misterio humano, un drama místico que abarca toda la experiencia de la carencia y del deseo, de la vida y de la muerte. Como lo planteamos en nuestro último libro⁶, y como lo retomaremos más adelante en esta reflexión, la cuestión de género determina incluso las imágenes inconscientes que manejamos de Dios.

Ética y moral evangélicas

¿Qué de nuevo nos trae el evangelio en esta tensión dinámica entre ética y moral? El crisol de esta novedad evangélica lo encontramos, a nuestro parecer, en la dialéctica entre sábado y persona humana. La persona es, para Jesús, el criterio absoluto de valoración ética y de comportamiento moral. Este dilema conflictivo habitaba ya la conciencia rígida del profeta Jonás, incapaz de asumir la misericordia de Dios (cf. Jon 4). Este absoluto ético implica, incluso, el deber moral de desobedecer a las normas antiéticas, es decir, contrarias a la vida de la persona en relación⁷. Por allí va la discusión de Jesús con sus contemporáneos sobre si es permitido salvar o matar a alguien un día sábado.

La moral superior inspirada por las bienaventuranzas en Mateo 5-7 opone precisamente lo que se dijo desde un absoluto abstracto a lo que dice Jesús desde el absoluto de la persona. Inclu-

⁴ Ver M.J. Caram, "Derribando muros y tejiendo lazos", en *Inculturación*, 2001, I.

⁵ Ver Simón Pedro Arnold, *Refundación*, CLAR, Bogotá, 1999.

⁶ Simón Pedro Arnold, *Los Huéspedes de Mambré*, CEP, Lima, 2001. Especialmente el capítulo II.

⁷ Ver la respuesta de Pedro al Sanedrín en los Hechos de los Apóstoles 4,20.

ACOMPañAR A LAS PERSONAS DESDE LA PERSPECTIVA DE GÉNERO

so la renuncia y el sacrificio (quítate el ojo, córtate un brazo, etc.) tienen que ver con la verdadera integridad interior de la persona y no su conformidad exterior a las normas.

Todo aquello nos obliga a replantear en una reciprocidad nueva la dialéctica ética entre persona, acto y circunstancias, en las opciones de comportamiento moral. En efecto, si la caridad para con el otro y para consigo mismo es el único absoluto, podríamos concluir, como los discípulos después del episodio del joven rico (Mc 10,23-27), que esta nueva moral es imposible. Aquí es donde la referencia a Dios se revela liberadora. Como dice Jesús, lo imposible para el ser humano es posible para Dios, mediante la misericordia. El humanismo de Dios, según el evangelio, pasa necesariamente por la superación de la culpa a través de la misericordia. De alguna manera, en esta perspectiva, el bien y el mal dejan de ser realidades intrínsecas y aisladas para volverse experiencias esencialmente relacionales que implican personas en relación entre sí, con el mundo y en referencia a Dios.

En definitiva, este es el sentido del juicio final tal como se nos presenta en Mateo 25. El juicio final no se refiere a valores abstractos aparentemente objetivos en sí, sino a relaciones en lo concreto de nuestras historias interpersonales y colectivas. Un acto, un pensamiento o una actitud serán buenos o malos sólo en referencia al otro, en mí, frente a mí y en el mundo. En la práctica, Dios es el verdadero revelador del valor de mis actos y de su sentido ético. Como lo dice san Juan de muchas maneras, es la palabra de Dios, es decir, la relación con Él, la que nos juzga.

El acompañamiento espiritual, con toda evidencia, por ser un acontecimiento esencialmente relacional, es un acto ético que implica en todo su recorrido la experiencia de género como fundamento de la experiencia humana.

2. MADUREZ ESPIRITUAL DESDE LO AFECTIVO-SEXUAL

Después de haber planteado lo ético-moral desde las relaciones de género como lo típicamente humano y lo típicamente divino de la experiencia humana, afirmamos que la espiritualidad es precisamente esta experiencia de relación con sus efectos de transforma-

SIMÓN PEDRO ARNOLD

ción humano-divina de nuestra vida. La articulación entre estas dos dimensiones (ética y espiritual) se realiza, precisamente, en el terreno de la afectividad y de la sexualidad, ámbito por excelencia de las relaciones humanas, en otras palabras, en la aventura del género.

La dialéctica de la experiencia afectiva y sexual

La experiencia afectiva humana está construida sobre tres pilares que sostienen juntos toda la casa. No podemos prescindir de ninguno de los tres si queremos ser, verdaderamente, humanos. Quiero hablar, utilizando una terminología griega, del *eros*, de la *filia* y del *ágape*. La primera de estas tres experiencias (*eros*) se refiere a la atracción y la necesidad mutua que pone en marcha todo proceso de relación. Es el nivel elemental y fundador imprescindible de toda relación humana, incluyendo la relación con Dios.

La segunda dimensión de la afectividad humana, la *filia*, concierne a las relaciones de reciprocidad e igualdad en el respeto mutuo. La existencia del otro y su felicidad constituyen la base de mi felicidad. Esta experiencia tiene dos vertientes. La primera es más colectiva, se trata de la fraternidad comunitaria, la segunda es más interpersonal y es la amistad.

Finalmente, los creyentes apuntamos siempre a una tercera etapa del amor, que es “dar la vida por sus amigos”, como dice Jesús en el discurso de adiós de san Juan. Se trata del *ágape* o de la caridad. Es un amor no basado en la atracción ni en la simple reciprocidad, sino en la gratuidad del don. En este sentido, la caridad es universal y personal a la vez. Es un amor que se justifica a sí mismo en el don y hasta el sacrificio de uno mismo.

La castidad como experiencia de integración y transfiguración

Como se puede adivinar, y a pesar de discursos idealistas al respecto, ninguna de estas tres dimensiones de la vida de relación es auto-suficiente ni tampoco excluyente. Uno no puede ser verdadero humano si no tiende, por lo menos, a esta dialéctica. Lo que el lenguaje cristiano llama castidad es a menudo presentado como abstinencia del *eros* y hasta, a veces, de la *filia*, como si uno pudiera saltar-

ACOMPañAR A LAS PERSONAS DESDE LA PERSPECTIVA DE GÉNERO

se estas formas del amor para pasarse directamente a la caridad. Ilusión y caricatura. Más bien, la llamada a la castidad hecha a todos los humanos, y no sólo a los célibes, es una experiencia histórica y dinámica que consiste en integrar sucesivamente y recíprocamente las tres dimensiones y en dejarlas transfigurarse la una por la otra. Así, el eros, atracción y necesidad, condición de partida de todo amor humano y divino, debe renunciar a su tendencia primera a la posesividad egoísta para integrarse progresivamente en una verdadera reciprocidad respetuosa donde el placer autocentrado se cambia por la felicidad compartida. Pero la amistad y la fraternidad no pueden nunca prescindir totalmente de la atracción y de la necesidad que hacen de la filia una experiencia gozosa y anhelada. De igual modo, algunas circunstancias llevan tanto al eros como la filia al don gratuito de la vida y al sacrificio.

Que algunos y algunas, por vocación profética específica, escojan vivir esta castidad de integración y transfiguración en una opción por el celibato, es decir, la renuncia a la experiencia genital de la sexualidad y de la afectividad, no quiere decir que estén dispensados de esta tarea humana de la castidad. Repetimos que, aun en el celibato consagrado, uno no puede ser verdaderamente humano si falta a su amor una de estas tres modalidades.

El acompañamiento espiritual desde la perspectiva de género consiste, precisamente, en ayudar al acompañado a llevar esta aventura de integración y transfiguración, incluyendo o no la relación genital. El camino emprendido entre el acompañado y el acompañante consiste primero en reconocer esta trilogía del amor. Etapa esencial y a menudo muy laboriosa, a causa de las resistencias culturales y religiosas o de los prejuicios. Sin este reconocimiento previo en la historia personal de ambos y entre ambos, el proceso es inútil y hasta puede constituir un engaño encubridor y dañino.

Seguidamente empieza una etapa más larga que consiste en tratar de dilucidar las heridas de género y sus relaciones con la problemática espiritual y vital de conjunto del acompañado. Muchas veces, discursos piadosos, pedidos de tipo religioso, espiritual o moral, no son sino intentos más o menos inconscientes de escapar a la confrontación con la herida de género. Esta iluminación de las heridas es ya un comienzo de curación de las mismas y, por lo tanto,

SIMÓN PEDRO ARNOLD

una relectura más realista y más fecunda de la vida en sus diversas dimensiones.

En esta perspectiva de castidad concreta, el objetivo del acompañamiento es leer lo que se suele llamar la voluntad de Dios sobre la vida de las personas desde la realidad concreta y tomada en su conjunto. En efecto, la dialéctica deseo, amistad y caridad es constitutiva del propio Dios en su ser trinitario. Excluir una de estas páginas del relato humano es privarse necesariamente de la visión de Dios⁸. La madurez humana, ligada a la libertad para vivir lo más plenamente posible, tiene que ver esencialmente con esta reconciliación consigo mismo por la castidad.

3. JESÚS Y LAS RELACIONES DE GÉNERO

La novedad de la práctica de Jesús tiene que ver esencialmente con la extraordinaria libertad y el intenso gozo con los que vive las relaciones tanto con hombres y mujeres como con las diferentes generaciones humanas, clases sociales, culturas y condiciones morales y sociales. En todos estos registros de la relación humana, Jesús propone implícitamente una verdadera reconciliación de eros, filia y ágape. Es lo que vamos a tratar de demostrar aquí.

Jesús y las mujeres

En el contexto machista de su tiempo, donde las mujeres eran seres de segunda categoría y esencialmente dependientes de los varones en los campos de la vida social, económica, religiosa y hasta familiar, la actitud de Cristo es propiamente escandalosa.

La experiencia erótica

Aunque parezca paradójico, Jesús nos presenta una maravillosa capacidad de gozo y no se niega a reconocer sus atracciones y pre-

⁸ Así podemos entender la afirmación célebre de Ireneo ya citada más arriba: “La gloria de Dios es la vida humana y la vida humana es la visión de Dios”.

ACOMPañAR A LAS PERSONAS DESDE LA PERSPECTIVA DE GÉNERO

ferencias. Tanto así que sus contemporáneos lo tratan de glotón y vividor. Entre los muchos relatos, escojo el más significativo: el encuentro con la mujer pecadora en la casa del fariseo Simón en el capítulo 7 de Lucas. Estamos en un contexto exclusivamente masculino y, por la presencia del anfitrión fariseo, supuestamente muy legal. En este ámbito moral e ideológicamente seguro, irrumpe una pecadora pública. Su actitud, aparentemente, no tiene nada de extraordinario. Repite, en silencio, con Jesús, lo que sabe hacer, sus gestos de profesional del eros. Sólo que aquí lo hace gratuitamente y llorando. El fariseo Simón, que conoce a la mujer o por lo menos su lenguaje propio, considera en su interior que Jesús es un banal ingenuo que no percibe el sentido del gesto que está consintiendo. Pero éste aclara inmediatamente el asunto. Sabe muy bien de qué se trata y qué tipo de mujer tiene ante los ojos. Su crítica a la falta de atención hospitalaria de Simón parece, incluso, darle sus letras de nobleza a la simbólica erótica ejecutada por la mujer. Con toda evidencia, Jesús disfruta del gesto y de la caricia, como lo disfrutará también con María de Betania y como lo practicará él mismo con los niños y los sufrientes, como veremos más tarde. Sólo que su mirada transforma su gozo y el gesto cariñoso y doloroso de la mujer en primicia de la filia y anuncio del ágape por excelencia que es su propia muerte. En definitiva, lo que acoge y transfigura Jesús aquí es el valor de relación del gesto. Le devuelve su sentido original de antes de la intervención engañosa de la “serpiente”, y permite al eros liberarse así de su violencia impuesta por la ausencia de reciprocidad.

La experiencia de reciprocidad afectiva

Con toda evidencia, la comunidad de Jesús era mixta, aun si, en general (aunque no siempre; por ejemplo, el caso de María, misionera de la resurrección), los ministerios masculinos y femeninos eran diversos según la estructura mental y cultural de su tiempo. En la parte femenina de la comunidad, encontramos mujeres de todo tipo y especialmente amigas (véase especialmente Lc 8,1-3). Con cada una de ellas la relación parece única. Se trata de una reciprocidad no estereotipada sino creativa. Me detengo aquí en las dos amigas

SIMÓN PEDRO ARNOLD

más evidentes de Jesús, María y Marta. Las dos son sumamente diferentes y la relación que Jesús entabla con cada una es radicalmente diversa. No se puede negar que algo de las expresiones del enamoramiento se da en la relación entre Jesús y María y que esta experiencia de atracción mutua, difícil de asumir para Marta, tendrá que encontrar su integración y transfiguración en la misión encargada a María después de la resurrección (“No me toques... Vete a anunciar a mis hermanos”). Si nos referimos al capítulo 11 de san Juan, constatamos, en cambio, que Jesús parece confiar más en la sabiduría de su amiga Marta que en la efusión algo ciega de su amiga María. Maravilloso ejemplo de filia transfigurante de este misterio de Betania entre cuatro solteros, incluyendo los dos varones, Jesús y el propio Lázaro. Amistad diferenciada según las personalidades y el género, pero de igual intensidad para los tres. La capacidad de reproche demostrada por Marta y María ante el descuido de Jesús para con la enfermedad de su amigo demuestra precisamente el nivel de confianza recíproca entre ellos y ellas. De igual modo, Jesús se atreve a exigir de Marta lo imposible (creer en él hasta abrir el sepulcro). Otra muestra de esta misma confianza amistosa. En esta experiencia, la emotividad del eros de Jesús y de sus amigas se deja transformar en ternura compartida en el respeto de las personas.

La experiencia del ágape

Es evidente que toda la vida de Cristo apunta al amor perfecto, que consiste en dar la vida por sus amigos. El misterio pascual resume y plenifica totalmente la vida afectiva del Señor. Quisiera detenerme aquí en un episodio particularmente significativo de esta plenificación con una mujer. Se trata de la curación de la mujer hemorroisa (Mc 5,41-43). La teología feminista se apoderó de este relato, al igual que el del encuentro del Señor con la mujer encorvada (Lc 13,23-27), para hacer de él prototipo de la liberación de género operada por el evangelio. En efecto, el personaje que se escenifica en este relato (igual que la niña moribunda de 12 años) representa la condición femenina en su marginación social y sexual. Esta mujer sufre desde hace 12 años (según la simbólica bíblica, desde siempre)

ACOMPañAR A LAS PERSONAS DESDE LA PERSPECTIVA DE GÉNERO

de un flujo de sangre. Esta pérdida de sangre, ligada directamente a su condición de mujer (la menstruación), la hace legal y culturalmente impura. Está impedida de toda vida social y de tocar persona u objeto alguno bajo pena de hacerlos impuros a su vez. Esta condición injusta inspira a la mujer una trasgresión clandestina, a la manera de todos los oprimidos injustamente. Toca a Jesús. De alguna manera, le comunica así a Jesús su exclusión, esperando robarle una nueva integridad social, personal y religiosa. Se trata de una especie de violación simbólica. Jesús, sensible a esta agresión que lo pone en una postura semejante a la mujer, se identifica con su condición de marginada, se voltea para hacer pública la trasgresión. La mujer, acostumbrada a una relación de dominación con el varón, se presenta llena de temor, consciente de su trasgresión. Sin embargo, qué sorpresa cuando Jesús, lejos de reñirle, la felicita y le permite publicar sin más vergüenza su condición femenina humillada y redimida. Se trata, sin ninguna duda, de uno de los casos más sublimes de integración y trasfiguración de la relación de género en el evangelio, por identificación. Al dejarse robar la vida, Jesús asume, de alguna manera, la situación de tantas mujeres violentadas y hace de esta asunción una resurrección.

Jesús y los varones

Pero Jesús demuestra una igual libertad afectiva con los varones. Retomemos aquí las tres dimensiones de la relación afectiva en el mundo masculino en el que el Maestro se mueve.

La experiencia erótica

Aunque pueda parecer aún más escandaloso que el caso de las mujeres, debemos afirmar que Jesús no dudó en expresar su atracción preferencial para con algunos de sus amigos varones. Incluso existe un caso de *coup de foudre*, como veremos.

No hay ninguna duda, en efecto (y no parecía hacer problema para los discípulos) de que Jesús tenía una preferencia por el joven Juan y que esta preferencia se traducía en una cercanía corporal que el propio evangelio señala sin parpadear en el relato de la

SIMÓN PEDRO ARNOLD

última cena (Jn 13,22-25). Esta preferencia emotiva, acompañada con gestos propios, desemboca, en el capítulo 21 de Juan, en la promesa para este discípulo de permanecer. Incluso, pareciera que Jesús se fastidia cuando Pedro pretende saber más sobre esta relación: “A ti qué te importa...”, le responde antes de invitarlo a seguirle a la cruz. La castidad de Jesús no significó la ausencia de afectos, sino la permanente integración y transfiguración mutua de éstos.

El caso del joven rico, si nos referimos a la versión de Marcos (10,17-22), empieza por una atracción profunda y repentina, ya que el evangelista dice que Jesús lo miró y lo amó. Es lo que, en lenguaje amoroso, se llama el *coup de foudre*. Pero esta iluminación afectiva lleva a Jesús a apostar por una propuesta loca: déjalo todo y ven conmigo. Pretensión exorbitante que pone a la persona de Jesús y a la persona del joven en el centro de la aventura del Reino, aun si esta preferencia interpersonal implica la renuncia inmediata a la posesividad egoísta implicada en el eros en sí mismo. El intento es un fracaso, a primera vista, porque, a la propuesta entusiasta de Jesús, corresponde una tristeza decepcionada del otro, que busca más la seguridad que el amor. Todo se da como si este joven tuviera temor de amar y dejarse amar y buscara salida en contratos limitados. Este riesgo del fracaso de la correspondencia del amor es propio de la dimensión erótica del género. Jesús no duda en jugárselo.

La experiencia de la reciprocidad afectiva

Los relatos de amistad son muchos en los evangelios. Pedro es amigo hasta las últimas consecuencias, ya que una sola mirada del divino compañero basta para liberarlo de la culpabilidad y hundirle en el arrepentimiento de las lágrimas. La confianza de Jesús para con el primero de los apóstoles es inquebrantable y va a la par con la exigencia y la verdad. Así interpreto el diálogo entre ambos al final de Juan 21. Jesús pregunta al príncipe de los apóstoles si lo ama más. Para preguntarle esto, el Maestro utiliza precisamente el verbo *agapein*, refiriéndose a la tercera dimensión del amor, mientras Pedro contesta con *filein*, es decir, la simple reciprocidad de la amistad. Se trata del ejemplo por excelencia de esta transfiguración de la amistad en don de la vida.

ACOMPañAR A LAS PERSONAS DESDE LA PERSPECTIVA DE GÉNERO

Podríamos poner en esta misma categoría de amistad recíproca con Nicodemo, Lázaro, Zaqueo, etc. En cada una de estas relaciones rige la transparencia, la simpatía, la creatividad y la confianza exigente y abierta.

La experiencia del ágape

Hemos visto cómo Jesús inicia a su amigo Pedro al ágape, como lo hizo también con María en el jardín de la resurrección, o con Tomás al presentarle sus llagas para que las palpe. Pero el caso más trágico del ágape de Jesús es, sin duda, con Judas. Es el único de sus apóstoles a quien Jesús llama amigo personalmente (a los demás los llama amigos, en san Juan, de manera colectiva), y lo hace en un contexto trágico, donde la amistad de reciprocidad (filia) se está quebrando irremediablemente. Al llamar a Judas amigo, reafirma su amor gratuito e incondicional, demuestra la plenitud del amor en el sacrificio y la renuncia a la reciprocidad.

Jesús y el cuerpo

La castidad evangélica, tal como Jesús la vive y la propone, no tiene nada que ver con la negación de la mediación corporal en las relación de género en el sentido amplio que adoptamos en estas páginas. Ya lo hemos visto en los párrafos anteriores, Jesús se presenta como una artista del gesto de comunión y ternura corporal. Profundicemos más esta visión.

La cuestión de la pureza

En el pequeño debate sobre lo puro y lo impuro (Mc 7,14-23), Jesús se pronuncia claramente. El cuerpo, es decir, lo externo, no es impuro y no puede volverse impuro, desde el punto de vista de Dios y de la relación con Él. Lo impuro brota de lo interior. Se trata de la intención, de la mirada, de la calidad del deseo que moviliza las actitudes corporales. El cuerpo, en este sentido, es amigo del alma y del corazón y su fiel servidor. Su fidelidad es tal que se ve sometido a la calidad de las mociones interiores de la persona. De alguna

SIMÓN PEDRO ARNOLD

manera, el cuerpo es incapaz de maldad. Es el corazón dividido quien lo induce a cumplir con sus impulsos.

La relación con lo legalmente impuro

Es evidente también en el evangelio que Jesús recurre mucho más al gesto, el tocar, que al discurso y a la palabra. Podemos decir, incluso, que la palabra, en muchas oportunidades, no es sino una aclaración segunda del sentido profético del gesto. Pero esta evangelización gestual es particularmente impresionante cuando se trata, precisamente, de la relación con los “intocables” de la ley. Así, por ejemplo, su relación con los leprosos, los enfermos y los muertos. Los toca y se deja tocar por ellos para denunciar la exclusión social que implica la noción de impureza ligada al cuerpo, la piel, la sangre, la muerte. La fe de Tomás, incluso, se fortalece por esta misma mediación, prueba de que la corporeidad de Jesús fue una de las formas más convincentes de su catequesis.

Con los niños, Jesús no duda en romper los prejuicios masculinos de sus discípulos para acariciarlos y besarlos públicamente, devolviendo así al eros docente su calidad de transparencia y libertad tierna.

Finalmente, lo que nos deja en herencia no es un discurso abstracto ni un código minucioso, sino su cuerpo fracturado por amor y entregado en la gloria de su pasión por nosotros en su eucaristía.

4. AUTOIMAGEN, IMAGEN DEL OTRO E IMAGEN DE DIOS

La experiencia de género está íntimamente ligada a la experiencia espiritual. De la manera cómo me veo y veo al otro en relación conmigo depende la manera cómo veo a Dios y mis relaciones con Él. Si el Jesús que acabamos de contemplar es, a la vez, el maestro de las relaciones humanas evangélicas y el rostro privilegiado de Dios, comprendemos que no se pueda hablar de experiencia de Dios sin tener en cuenta la dimensión de género.

ACOMPañAR A LAS PERSONAS DESDE LA PERSPECTIVA DE GÉNERO

Las imágenes infantiles

En el acompañamiento espiritual nos confrontamos a menudo con un bloqueo, por lo menos parcial, de la experiencia humana en la etapa infantil. Cuando el acompañado o la acompañada se ha detenido en una autoimagen de la infancia, está en perpetua búsqueda de protección y de consuelo y en espera de poder al que someterse obedientemente. La propia relación de acompañamiento puede estar marcada por esta demanda inconsciente.

Si yo me veo y me quiero dependiente, veré necesariamente al otro como dominante o simplemente complementario, tapahuecos de mis carencias, e imaginaré un Dios en cuyas faldas maternas puedo esconderme eternamente. El Dios que lo puede todo, que protege siempre y que me venga de mis enemigos, tal como aparece con tanta frecuencia en la literatura espiritual, es finalmente un Dios que no quiere que sea adulto y prefiere mantenerme en una dependencia afectiva irresponsable. El acompañamiento debe dilucidar estas imágenes inconscientes para dejar aflorar el Dios impotente por amor, el Dios que prefiere autorizarme, verme responsable y libre y no sumiso y obediente de manera infantil.

Las imágenes reflejos: los ídolos

La idolatría consiste en crear un Dios proyección de mis deseos, de mis temores o de mis ideales. El culto a los ídolos no le concierne solamente a Dios, sino también a nuestras proyecciones hacia los demás en la relación humana. ¡Cómo cuesta asumir que Dios (tanto como el otro humano) no se me parece, que no es católico, ni de izquierda ni de derecha, que no es prepotente, que no tiene proyectos dictatoriales para con mi vida personal, que no se venga ni castiga, que, aun si tiene en el corazón de su misterio trinitario una fibra masculina y una fibra femenina de las cuales algo hemos heredado, Dios no es ni hombre ni mujer! Dios es Dios y, por eso mismo, tal como mi hermano o mi hermana, escapa siempre a mis deseos de forjarlo a mi imagen, a imagen de mis ilusiones. El renunciar al ídolo, a través del acompañamiento espiritual, consiste en asumir el duelo, etapa fundamental, precisamente, de la verdad sobre sí mismo y sobre Dios que busca el acompañamiento.

SIMÓN PEDRO ARNOLD

Las imágenes negativas

Finalmente, consciente o inconscientemente, cargamos con imágenes negativas de Dios, reflejos de nuestra propia negatividad respecto a nosotros mismos y al otro. En la mentalidad moderna, en particular, es frecuente rechazar a Dios por considerarlo cruel, injusto y caprichoso, opuesto a la autonomía y al progreso humanos. A este Dios, opio del pueblo según la famosa expresión de Marx, “habría que matarlo si existiera”, como dijo J.P. Sartre. Lograr desvincular la fe en Dios de explicaciones mecánicas de las desgracias humanas es también tarea del acompañamiento espiritual. En efecto, se trata de aprender a no responsabilizar al otro de los dramas que me toca asumir, como también superar el sentimiento de culpabilidad confusa que me condena a mí mismo por las desgracias que paso.

Del derrumbe a la ausencia de imagen

En definitiva, el acompañamiento espiritual apunta a una crisis de las imágenes del yo, del otro y de Dios. Se trata de acoger su propio misterio y el misterio de mis relaciones tanto con los demás como con el propio Dios. Optar por un Dios sin imagen y hasta ausente de mis asuntos me devuelve a la simple responsabilidad y me obliga a tomar en serio la consistencia de mi realidad. En esta tarea de derrumbe y de crisis de los deseos inmediatos, el acompañamiento pasará necesariamente por fases de conflictividad, a veces agresiva, entre los dos protagonistas, con el riesgo de interrumpir el camino ante la imposibilidad para el acompañado de renunciar a sus construcciones imaginarias, religiosas y de género.

Jesús como ícono de Dios

Cuando Pilatos presenta a Jesús humillado a la turba, proclama: “Este es el hombre”, invitándonos a reconocer a la humanidad en su dolor y fragilidad. Y los creyentes, al reconciliarnos con nuestra humanidad herida en Jesús, proclamamos en respuesta: “Este es nuestro Dios”. La fe en el Dios de Jesús implica, por lo tanto, una previa reconciliación con la humanidad caduca. Es lo que Pablo

ACOMPañAR A LAS PERSONAS DESDE LA PERSPECTIVA DE GÉNERO

llama *la kenosis*. Así, lo que vimos de la práctica de Jesús en las tres dimensiones de sus relaciones de género, se transforma en ícono del Dios trinitario. Asimismo, en el capítulo 25 de san Mateo, el relato del juicio final, Jesús nos invita a reconocerlo en el sediento, el hambriento, el desnudo, el preso y el enfermo. En otras palabras, la carencia humana es el único camino hacia Dios y, por lo tanto, el humilde y sagrado itinerario de todo acompañamiento espiritual. Vemos aquí toda la importancia de pasar de los ídolos, copias o reflejos de nuestros deseos frustrados, al ícono, camino simbólico desde la realidad inacabada donde nos movemos hacia el misterio de un Dios literalmente inimaginable.

5. ACOMPañAR A LA MANERA DEL EVANGELIO

En este capítulo de nuestra reflexión quisiéramos deducir de la práctica de Jesús algunas pistas de un acompañamiento evangélico desde la perspectiva de género. Para tal efecto, escogemos dos relatos fundadores, el encuentro con la mujer samaritana en Juan 4 y el debate alrededor de la mujer adúltera en Juan 8.

La samaritana

En el encuentro con la mujer samaritana, Jesús, en primer lugar, muestra una extraordinaria libertad ante los prejuicios machistas y culturales. En efecto, la propia mujer se asombra de ver a un judío acercarse a una samaritana y los discípulos mismos no comprendían por qué Jesús se digna hablar con una mujer fuera del ámbito estrictamente privado, como lo prescribe la ley. Esta misma libertad es, evidentemente, la condición de partida para acoger a una persona en su identidad e historia personal y relacional en un proceso de acompañamiento.

Es precisamente esta libertad la que permite al acompañante Jesús acercarse al pozo de la samaritana, es decir, el lugar de su cotidianidad, de su cultura y de su mentalidad propia. En la aventura del camino espiritual compartido, es indispensable que el acompañante se ubique en el mundo del acompañado, aun si el que acoge es Jesús y él mismo se sitúa en su propio lugar, sin identificarse ingenuamente con la mujer.

SIMÓN PEDRO ARNOLD

Seguidamente, el Maestro se atreve a descubrir algo de su propia vulnerabilidad. Está cansado por el camino y tiene sed, pide de beber. De ahí la sorpresa de la mujer. Estamos acostumbrados a pensar que los “directores espirituales” no son carentes. Por eso mismo recurrimos a ellos con la ilusión de que son el pozo que nos va a desalterar. Pero, desde esta fragilidad compartida, Jesús acompañante emprende un camino de reciprocidad con su interlocutora. Primero le hace tomar conciencia por sí misma de sus pensamientos equivocados sobre las relaciones entre hombre y mujer, entre culturas y credos. La invita a liberarse de sus imágenes de Dios, del otro y de sí misma para referirse a este espíritu abierto que brota y mana de lo más profundo de cada ser. La lleva a su yo íntimo y profundo. En este itinerario sorprendente, la mujer se ve confrontada primero con su autoimagen dañada y con el quiebre de su propia relación de género (los maridos y el último que no es marido). En esta revelación de las fracturas afectivas y culturales, Jesús se propone como un varón que restaura la relación entre hombre y mujer, revelándole a la samaritana su inmensa dignidad y capacidad espiritual propia. De un eros dañado, la lleva por el camino de la reciprocidad en el cual él mismo se implica sin imponerse. En ningún momento pone su propia identidad en primera plana, sino que invita a la mujer a reencontrarse consigo misma. Precisamente en este reencuentro ella descubre la identidad de Jesús. El descubrimiento de su verdadero yo de mujer le permite reconocer la identidad del varón Jesús y, más allá del hombre que le habla y le dice “todo lo que hizo”, reconstruye su imagen de Dios a la medida de su relación consigo misma y con el otro restaurada.

La conclusión del acompañamiento de Jesús desemboca en el testimonio. La mujer, dejando su jarra, símbolo sin duda de su manera anterior de pensar, de actuar y de desear, corre a contar su reconciliación con su feminidad y con el mundo masculino y la transformación de su fe a partir de su curación. Es la fase del ágape donde la mujer cede su sitio privilegiado en la reciprocidad de género con el amigo acompañante, Jesús, a sus vecinos entusiastas. A su vez, ellos hacen la misma experiencia de una resurrección por la mirada, el gesto y la palabra liberadoras del “novio del Reino”.

ACOMPañAR A LAS PERSONAS DESDE LA PERSPECTIVA DE GÉNERO

La mujer adúltera

En el capítulo 8 de san Juan no se trata simplemente de un acompañamiento entre una mujer en dificultad y un varón sabio, sino que todas las dimensiones de la aventura de género, masculinas y femeninas, se encuentran escenificadas en un aparente *impasse*. En efecto, el relato comienza en el templo, donde Jesús, sentado en un grupo, supuesto de varones, de discípulos, enseña su doctrina. El escenario mismo del templo confiere al episodio un ambiente sagrado donde el asunto afectivo y moral, que se va a tratar enseguida, cobrará una dimensión sagrada evidente. Aquí, en este marco cultural, lo que diga Jesús de las autoimágenes, de la imagen del otro y de la otra tendrá que ver directamente con lo que se piensa de Dios.

En este contexto, irrumpe, sorpresivamente, la vida y sus condicionamientos. Un grupo de fariseos trae a una mujer sorprendida en fragante adulterio. En esta escena, fuertemente marcada por la prepotencia machista, falta curiosamente un actor esencial, y se trata de un varón. Normalmente el pecado de la que los varones acusan a la mujer se comparte. ¿De dónde viene que sólo aparezca la mitad del adulterio, del pecado reprochado? Pero esta ausencia sospechosa será, para Jesús, la oportunidad de poner a cada varón del entorno en la postura de la pareja de la pecadora, por lo menos en la hipótesis de un deseo secreto de cada uno de ellos. De alguna manera, el ausente somos nosotros, todos los varones, salvo Jesús, quedado solo después de que cada uno se haya retirado, reconociendo implícitamente su implicación en la crisis de género que se muestra allí.

Pero veamos el arte de acompañante de Jesús en este asunto complicado. Ante la prepotencia, aparentemente sin falla de la ley machista, el Maestro no abre directamente la boca sino que se inclina en silencio ante el conjunto de los actores, hombres y mujeres, como para tomar distancia de los prejuicios y permitir que cada uno vuelva a situarse en la relación y en el relato. Esta “inclinación” ante el otro, condición de todo verdadero acompañamiento evangélico, permite a los protagonistas pasar del discurso exterior sobre el bien y el mal, las relaciones y las reglas, a una meditación personal sobre su propio yo implicado con la otra y el otro.

SIMÓN PEDRO ARNOLD

Mientras cada una y cada uno, incluyendo a los auditores de Jesús en el templo, emprende un camino de interioridad, es decir, de confrontación consigo mismo y con el Dios que habla desde nuestra humanidad, el “acompañante inclinado” intenta esbozar una “ley” diferente en la arena, una escritura que tenga la movilidad de la vida de sus interlocutores. Este único texto de la mano de Jesús que haya llegado hasta nosotros no se ha descifrado, felizmente. Cada actor del relato está invitado, más bien, a leerlo desde su realidad reencontrada y en confrontación con las leyes petrificadas que le impiden reengendrarse y reengendrar sus relaciones. El acompañamiento evangélico supone siempre esta discreta invitación a rescribir personalmente la vida con la sangre de cada uno y a dejar de lado las palabras de muerte que nos encierran en los prejuicios y los temores. Pero esta escritura en la arena es siempre un balbuceo, un esbozo, nunca una alternativa impuesta. Sólo el acompañado puede darle su sentido íntegro.

Ante la perplejidad y la incomodidad de sus interlocutores, Jesús se levanta y, mirándolos en los ojos, les propone una opción desde su ideología. No se confronta, pero introduce en la ley machista un matiz que destruye, prácticamente, los dogmas que se quieren ver confirmados. En efecto, la ley dice que el mayor de los testigos del adulterio tiene que tirar la primera piedra. Jesús sabe que, en la mentalidad de su gente, el mayor es el más sabio y el más puro. Transforma, apenas, la ley, formulándola en su sentido simbólico: “Que aquel que no tiene pecado le tire la primera piedra”. En este juego, Jesús demuestra un manejo perfecto del discurso rabínico de sus interlocutores varones. Pero este arte de desplazar sin negar opera la crisis esperada. Así también en todo acompañamiento. La crisis no se logra por la confrontación, sino por el desplazamiento sutil en el propio terreno del otro.

Pero, después de este juego, Jesús vuelve a la modestia de su inclinación y a sus propuesta de escritura en la carne movediza de la vida. Vuelve a escribir en la arena. Este arte de la modestia y del desplazamiento, aparentemente ingenuo, pero de hecho sumamente ingenioso, permite a cada uno de los acusadores, incluyendo a los auditores del templo (ya que Jesús se va encontrar solo con la mujer), encontrarse consigo mismo y retirarse en actitud de conversión

ACOMPañAR A LAS PERSONAS DESDE LA PERSPECTIVA DE GÉNERO

humilde, comenzando por los mayores. La curación de las heridas de género supone siempre, a la vez, un retorno a sí mismo y un desplazamiento de todos los actores, no de uno solo.

Finalmente, asistimos a un diálogo nuevo de un hombre y de una mujer solos. Esta situación, que es la que teme seguramente la interlocutora de Jesús, ya que es el lugar de su dominación y de su humillación como mujer, se transforma en experiencia de redención de la relación y de la identidad. Jesús la mira como varón, sin ninguna duda, pero la llama mujer, es decir, le reconoce su dignidad y su identidad propia. Ya no es un objeto de deseo o de desprecio, sino una persona reconocida en su dignidad. El acompañamiento individual implica necesariamente nuestro ser sexuado, pero la deontología que sustenta esta relación específica es la que induce una nueva integración del eros, de la filia y hasta del ágape en la persona y entre ellas. Dicha redención de la identidad y de la relación se traduce en una toma de palabra de la mujer, hasta entonces enmudecida por la humillación. Se nombra a sí misma, por fin, y en diálogo de igual a igual en la verdad. En efecto, Jesús entabla una conversación con su “acompañada” donde la no condena está acompañada de una exigencia de caminar en la verdad personal, ya no impuesta: “No peques más”.

6. ACOMPañAR LA RELACIÓN DE GÉNERO DESDE LA CULTURA ANDINA

A modo de conclusión de estas reflexiones, quisiéramos aquí hacer algunas propuestas para el contexto andino en el cual nos movemos, bastante diferente, por cierto, del contexto occidental en el que se acostumbra imaginar la relación de acompañamiento interpersonal.

La noción andina de acompañamiento

En el mundo andino, la relación puramente interindividual no cabe⁹. Si existen estructuras de consejería tradicional como el compadrazgo o la consulta a un *yatiri* (sabio y sacerdote tradicional), la demanda es siempre muy concreta y enmarcada y se refiere siempre a

⁹ Véase el artículo de Santiago Mendoza en *Inculturación*, número II, año 2000.

SIMÓN PEDRO ARNOLD

decisiones colectivas, familiares, económicas, etc. Lo puramente subjetivo no existe en la mentalidad tradicional. Sin embargo, en contextos colectivos festivos o laborales, los varones pueden consultarse mutuamente en confianza. Así también las mujeres, en el ámbito de trabajos domésticos, agrícolas y artesanales. La juventud andina, en plena mutación cultural, suele desarrollar cada vez más una forma de confianza entre los mismos jóvenes, a la manera de sus congéneres de la cultura occidental. Pero, mayormente, esta confianza se da dentro de un mismo género, varón con varón y mujer con mujer. Dentro de estos intentos, la cuestión del habla en una cultura del signo más que del discurso complica fuertemente el proceso de acompañamiento mutuo¹⁰.

Dualidad comunitaria andina

La cosmovisión andina no es ni piramidal-jerárquica ni antropocéntrica, sino recíproca. En este sentido, cada miembro del universo tiene que cumplir con su función para recibir, a su vez, los dones del resto de la creación. En este esquema relacional, los humanos están encargados de la preservación de la armonía, especialmente a través de los ritos. La antropología andina, en este sentido, es esencialmente sacerdotal y ritual. En la línea de un mundo de reciprocidad relacional, todo funciona por dualidad dinámica. Lo alto y lo bajo se responden para mantener en equilibrio el universo. La tierra y el cielo cantan a la par y lo masculino y lo femenino se necesitan absolutamente para constituir lo humano. Así, la experiencia de género andina nos parece esencialmente religiosa y funcional. La pareja, dentro de la comunidad, símbolo del universo reconciliado, representa este equilibrio y esta armonía fundamental que constituye el ideal de la cultura y de la fe andinas.

Esta funcionalidad relacional de la pareja se traduce en los ritos propiamente dichos, pero también y especialmente en la procreación y el trabajo agrícola, visto como un servicio religioso a la

¹⁰ Véase en Simón Pedro Arnold, *Tantas Américas*, Lima, 2001 (en impresión), el capítulo sobre modernidad andina.

ACOMPañAR A LAS PERSONAS DESDE LA PERSPECTIVA DE GÉNERO

Pachamama y a la comunidad que la representa. La felicidad, hecha de eros, filia y ágape, es decir, de atracción, reciprocidad y sacrificio, como lo señalamos en nuestra primera parte, no se experimenta de manera subjetiva e individualista, sino de manera objetiva y en íntima articulación con la colectividad humana y el cosmos en su totalidad. Amar, en el Ande, es cumplir con su responsabilidad dual de armonía universal.

Crisis del género en el mundo andino

Tenemos que reconocer, sin embargo, que la experiencia de género en el Ande contemporáneo pasa por una crisis muy aguda. Se trata de la crisis de la modernidad, por supuesto, pero remonta más allá hasta el choque con el Occidente, desde la conquista. La violencia que atraviesa hoy la relación de género entre los andinos y las andinas, tiene que ver con una experiencia fundamental que llamaremos la confiscación del sentido. En efecto, la conquista confiscó la tierra, lugar privilegiado de la funcionalidad humana, como acabamos de verlo, y la religión como campo específico de lo humano (la ritualidad). La miseria, ligada a la confiscación de la tierra y la clandestinidad, en relación con la confiscación de la ritualidad andina, han reducido la pareja a un silencio dramático y a un sinsentido profundo que explica, en buena parte, la violencia que se introdujo en las relaciones entre hombre y mujer.

Por otra parte, no hay que ser ingenuamente culturalistas. La modernidad individualista y privatizadora avanza inexorablemente y no se puede imaginar un retroceso a categorías culturales pasadas. El proceso es irreversible. Sin embargo, el gran reto consiste en integrar en la confrontación con la modernidad, capacidades, artes y sensibilidades heredadas de la cultura madre, que permitan a los andinos y las andinas vivir “andinamente” su modernidad. Esto supone, a la vez, una tarea de rescate y de relectura creativa en contexto moderno. Acompañar espiritualmente, desde la perspectiva de género, las personas andinas, supondrá esta doble atención. Rescatar lo que humaniza y, con este recurso propio, ayudar a entrar en lo nuevo.

SIMÓN PEDRO ARNOLD

Personalización por la palabra.

Hemos visto que la cultura originaria andina es una cultura del gesto, del rito y del acto. En otra oportunidad¹¹ hemos analizado la palabra andina como gesto y rito. La intersubjetividad de la palabra, la expresión de los sentimientos individuales no es una realidad de esta cultura. Sin embargo, la modernidad exige una práctica de la palabra con estas últimas características. Es urgente, entre hombres y mujeres del Ande, emprender un aprendizaje de este tipo de palabra de la subjetividad y de los sentimientos. En el ámbito andino, asistimos a un despertar de la palabra específica de las mujeres, en particular en asociaciones de mujeres de todo tipo. Más recientemente, se está tomando conciencia de la necesidad de una palabra masculina propia, más allá de los arrebatos de la violencia o de las exageraciones verbales de la borrachera de tipo catártico¹². Estas dos instancias de forja de una palabra específica, tanto de los varones como de las mujeres, es de suma importancia, con toda evidencia. Pero el reto más importante es el intercambio de una palabra interpersonal de género. Falta todavía mucho para llegar a este reconocimiento recíproco en el amor de “castidad” que supere la violencia por el respeto. Es aquí donde el acompañamiento espiritual que propone la escuela Emaús cobra toda su significación y actualidad. Pero este reto implica, por una parte, mucha paciencia hasta que los implicados en el drama de la violencia de género tomen conciencia de la necesidad de ser escuchados, de escuchar al otro y de aprender a hablar. Por otra parte, es demasiado evidente que, en el contexto andino, nos toca buscar, inventar, tantear un método específico de escucha interpersonal adaptado a la realidad cultural y la mentalidad. En este aspecto, el manejo y la “inteligencia” de los idiomas andinos es de suma urgencia. Pensamos que son los propios aimaras y quechuas los que tendrían que llevar este proceso. De ahí nuestra preocupación por formar agentes andinos de la escucha y por crear con ellos una metodología específica para este ambiente.

¹¹ Idem nota 17.

¹² Es de rescatar al respecto la iniciativa de Tomás Shea en la parroquia de Chucuito, Puno, apuntando a la curación de la identidad masculina aimara, especialmente de cara a la violencia de los varones con las mujeres.

ACOMPañAR A LAS PERSONAS DESDE LA PERSPECTIVA DE GÉNERO

El acompañamiento espiritual, en este contexto de crisis de un modelo tradicional de la relación de género y de nacimiento doloroso de otro que dé cabida a la palabra intersubjetiva, más allá de funciones culturales de la pareja, tiene que ver con un proceso más radical que llamaremos personalización. No estamos seguros de que, en las culturas andinas tradicionales, la experiencia de personas exista y tenga valor en sí. Lo que valora la pareja y cualifica su amor es el cumplimiento de su función ritual y de comunión cósmica en la comunidad. La conciencia de ser persona y de volverse personas el uno con la otra y recíprocamente es el desafío que se ha dado la escuela Emaús en su rama de servicio al mundo andino. Se trata de una tarea inmensa, apasionante y de largo alcance.