

# HACIA UNA NARRACIÓN LIBERADORA DEL SUFRIMIENTO DE LAS VÍCTIMAS DEL CONFLICTO COLOMBIANO

*Towards a liberating narrative on the suffering  
victims of violence in colombia*

JOSÉ MARÍA SICILIANI\*

## Resumen:

El presente trabajo comporta dos partes fundamentales. En la primera se presentan las bases filosóficas y exegéticas de la teología narrativa. Luego se hace un esbozo de la historia de la teología narrativa y se muestran sucintamente algunos rasgos fundamentales que la caracterizan. La segunda parte constituye un ejemplo de realización de teología narrativa, según un método asumido por el autor. En esta segunda parte se comparan algunas estrategias narrativas empleadas por el evangelista san Juan al narrar la Pasión de Jesús con otras tantas técnicas empleadas por un periodista colombiano que cuenta la masacre de Bojayá, ocurrida en el Departamento del Chocó, Colombia. El autor concluye subrayando algunas de las características que comportaría un relato de fe que pretenda contar desde la fe cristiana los sufrimientos de las víctimas del conflicto colombiano. Este relato produciría los mismos efectos liberadores o redentores que la "Pasión" evangélica provoca al ser proclamada por la Comunidad de Fe.

**Palabras Clave:** Conflicto Colombiano – Teología Narrativa – Exégesis Narrativa.



- \* Doctorado en Estudios Medievales por la Universidad París-Sorbona, Francia. Doctor en Teología por el Instituto Católico de Paris, Francia. Actualmente es docente en la Universidad de La Salle. Sede Chapinero. Bogotá

Artículo recibido el día 07 de diciembre de 2005 y aprobado por el Comité Editorial el día 02 de febrero de 2006.

Dirección del autor: sic1bar2@hotmail.com

201208

## Abstract

This essay has two fundamental parts. The first deals with the philosophical and exegetical basis of narrative theology following an outline of its history and main features. The second part is an example of narrative theology according to a method assumed by the author. Some narrative strategies of the Passion in the Gospel of John are compared in this second part with some other techniques taken by a Colombian journalist who tells about the massacre of Bojayá (in the western Colombian state of Chocó). The author ends his essay underlining the characteristics which could be proper to a narrative that assumes the role of telling the story of suffering victims of violence in Colombia in a perspective of faith. This narrative might produce the same liberating effects as were those given by the proclamation of the Passion in the gospels.

**Key Words:** Colombian conflict – Narrative theology – Narrative exegesis.

## INTRODUCCIÓN

*Teología narrativa, exégesis narrativa, identidad narrativa, filosofía de la historia, sufrimiento, narración, narrador.*

El pueblo colombiano sufre desde hace más de cinco décadas las consecuencias del conflicto armado del ejército nacional con los grupos subversivos alzados en armas y más recientemente con los grupos paramilitares<sup>1</sup>.

Este conflicto ha generado múltiples formas de sufrimiento: civiles heridos atrapados fatalmente entre las balas de los bandos, desplazados que huyen de sus tierras, secuestrados que alejados de sus familias soportan durísimos períodos en la incertidumbre y la angustia, torturados que soportan la crueldad de quienes violan sus derechos humanos, amenazados de muerte atormentados por la zozobra y el temor<sup>2</sup>.

Este sufrimiento abrumador ha permanecido muchas veces ignorado y otras veces ha sido objeto de narraciones o crónicas periodísticas<sup>3</sup>. Esta última constatación puede ser analizada a la luz de tres horizontes teóricos que se articulan



<sup>1</sup> Varios Autores. *El pasado y el presente de la violencia en Colombia*, Siglo XXI, Bogotá 1996.

<sup>2</sup> ARCHILA, M – DELGADO, G. A. *25 años de luchas sociales en Colombia. 1975-200*, CINEP, Bogotá 2002; MARTÍN BERISTAN, C. *Al lado de la gente. Acompañamiento a comunidades en medio del conflicto armado*, CINEP, Bogotá 2000; SALGADO, A. C. *Campesinado y protesta social en Colombia. 1980-1995*, CINEP, Bogotá 2000.

<sup>3</sup> CAMARGO GONZÁLEZ J.-M. *Historias sin testigos*, Alcaldía Mayor de Bogotá, Instituto Distrital de Cultura y Turismo, Bogotá 2002; ARENAS OBREGÓN, M. *Cerrando fronteras. Historias contadas*

epistemológicamente. 1. Algunos estudios filosóficos actuales sobre la narración y su función antropológica. 2. Algunos estudios sobre la pragmática del relato. 3. El redescubrimiento de la dimensión fundamentalmente narrativa del cristianismo por parte de la «teología y la exégesis narrativa». Allí se encuentran los ejes temáticos de un nuevo paradigma teológico llamado "teología narrativa".

## I. LA TEOLOGÍA NARRATIVA: UN ESBOZO DE PRESENTACIÓN

### I.1 La raigambre filosófica de la teología narrativa

Hay dos problemas filosóficos que pueden definir parcial pero significativamente el contexto cultural en el que nace la teología narrativa. Ellos son la discusión filosófica sobre la historia y la pragmática.

#### *La filosofía de la historia: ficción u objetividad / identidad narrativa o argumentativa*

En cuanto al primero, fuera de las investigaciones sobre epistemología histórica<sup>4</sup>, sobre la estructura narrativa de la experiencia humana<sup>5</sup> y sobre la fenomenología de la historia<sup>6</sup>, son los trabajos de P. Ricoeur sobre la función del lenguaje narrativo y metafórico de quienes es más deudora la teología narrativa<sup>7</sup>. Estos muestran que

del Magdalena Medio, CINER, Bogotá 1999. AAVV. *Comunidades de paz del Urabá. Una historia que merece ser contada*, CINER, Bogotá 2000; VEGA, E. *Comunidades de paz San Francisco de Asís*, CINER, Bogotá 2001; DE ROUX, R. *Dos mundos enfrentados*, CINER, Bogotá 1997. AA VV. *Historias de frontera. Colonización y guerras en el Sumapaz*, CINER, Bogotá 1990; ATEHORTÚA A. L. *El poder y la sangre. Las historias de Trujillo (Valle)*, CINER, Bogotá 1995. AA VV. *Relatos e imágenes. El desplazamiento en Colombia*, CINER, Bogotá 1997. AA VV. *Urabá. Informe de la comisión verificadora de los actores violentos en Urabá*, CINER, Bogotá 1995.

<sup>4</sup> Cf. Por ejemplo algunas obras de: DE CERTEAU M. *L'Écriture de l'histoire*, Gallimard, París 1975; Id, *L'Absent de l'histoire*, Mame, París 1973; Id, *Histoire et Psiconalyse entre science et fiction*, Gallimard, París 1987; ARON, R. *Introduction à la philosophie de l'histoire Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Gallimard, París 1948. Id. *Dimensions de la conscience historique*, Plon, París 1961; BERDIAEV, N. *Le Sens de l'histoire*, Aubier, París 1948; BLOCH M. *Apologie pour l'histoire ou le métier d'historien*, 1952; CASSIRER, E. *L'idée de l'histoire et autres écrits d'exil*, Cerf, París 1988; RICOEUR, P. *Histoire et vérité*, Seuil, París 1955; POPPER, K. *Misère de l'historicisme*, Plon, París 1988 (1944-1945); DANTO, A. C. *Analytical Philosophy of History*, Cambridge 1965.

<sup>5</sup> CRITES, S. «The Narrative Quality of Experience», en *Journal of the American Academy of Religion*, Boston Mass, 39 (1971) 291-311. CARR, E. *¿Qué es la historia?* Seix Barral, Barcelona 1985.

<sup>6</sup> SCHAPP, W. *In Geschichten Verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, Wiesbaden, B. Heymann, 1976. Trad. Franc. Par J. Greisch, *Empêtrés dans des histoires. L'être de l'homme et de la chose*, Cerf, Coll. La nuit surveillée, París 1992.

<sup>7</sup> RICOEUR, P. *La métaphore vive*, Seuil, París 1975; ALLES BELLO, A. – DI MOLINARIO, A. – RAGGIUNTI, R. – CARULLI, E. – SINI, C. – NICOLETTI, E. *Il linguaggio. Struttura, espressione, simbolo, referenza*,

toda persona y todo pueblo construyen su identidad a través de un proceso lingüístico narrativo<sup>8</sup>. Gracias a «la puesta en intriga» los acontecimientos caóticos y dolorosos, involuntariamente o voluntariamente ocultados u olvidados, salen de la «prehistoria» de la persona y de los grupos y comienzan a formar parte de una historia asumida responsablemente<sup>9</sup>.

La identidad de los pueblos y de los individuos sólo se construye entonces en la medida en que estos se dotan de recursos narrativos que les permitan estructurar en intrigas significativas la multitud de los instantes fugitivos, en particular los momentos dolorosos de la vida.

El relato no pertenece entonces a un estadio pre-crítico o irracional del desarrollo humano o de la evolución de la humanidad. La necesidad antropológica del relato obedece a una «ausencia» (a un «manque», según la expresión francesa). Ausencia de sentido y de libertad cuando no se ha podido asumir la propia historia y cuando no se le ha podido construir libre y soberanamente.

Ahora bien, entre el tiempo (concretamente entre el tiempo del dolor, vivido y provocado por la violencia) y el relato está de por medio la memoria. Si hay relato, esto se debe esencialmente a una característica primordial de la condición humana: la temporalidad. Pero el hombre es capaz de trascender el curso irrefrenable del tiempo (la *distensio* de san Agustín) por medio de la memoria. Con ella la persona construye la unidad de su existencia. Pero nuestra memoria no está tejida sólo de recuerdos personales. En el caso del sufrimiento de las víctimas hay miles de recuerdos ligados fundamentalmente a las relaciones con los victimarios, con todos aquellos que las víctimas encontraron para bien o para mal. Hay una dimensión eminentemente social de la persona humana que hace que su memoria se integre en una memoria colectiva<sup>10</sup>.

Esta se plasma en relatos, a veces públicos y amarillistas, otras veces en relatos clandestinos o furtivos o en otras formas como las crónicas periodísticas. Esta memoria está preñada por los conflictos y las vejaciones del pasado reciente o lejano. Es una memoria herida y «pecaminosa» que deja entrever clamorosamente la cuestión terrible de una reconciliación personal y nacional. Esta memoria tiene pues necesidad de curación<sup>11</sup>.

Herder, Roma 1984; BERNARD, Ch. *Teología simbólica*, Paoline, Roma 1984; FAWCETT, Th. *The symbolic language of Religion*, Londres, 1970; CHAUVET, L.-M. *Symbole et sacrement*, Cerf, Paris 1986; Id, *Du symbolique au symbole*, Flammarion, Paris 1977; CASTILLO, J.-M, *Simbolos de libertad*, Sígueme, Salamanca 1992.

<sup>8</sup> RICOEUR, P. *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, 137-198.

<sup>9</sup> Es el proceso de la «mimesis 2» o de la «configuración», explicado por P. Ricoeur en el primer tomo de *Temps et récit*, Seuil, Paris 1983, 125-135.

<sup>10</sup> ARAUJO SEGOVIA, S. *Somos seres con tiempo y con memoria*, CINEP, Bogotá 1999.

## La lingüística narrativa pragmática: el relato una estrategia de comunicación

En cuanto al segundo, nos referimos aquí de forma precisa a la reflexión elaborada en la lingüística narrativa pragmática. Esta busca desentrañar el poder comunicativo del relato<sup>12</sup>. En este horizonte de pensamiento (que tiene como trasfondo filosófico el «giro lingüístico de la filosofía», en particular el segundo Wittgenstein y la pragmática lingüística<sup>13</sup>), la narración es pensada ante todo como una «estrategia» de comunicación construida con el fin de hacer entrar al lector en el mundo propuesto por la historia. Así pues, no se trata principalmente de estudiar el relato en su factura textual, según un «principio de inmanencia» que polarizaría la mirada del investigador sobre el sistema de signos textuales, de los cuales habría que descubrir la organización<sup>14</sup>.

El análisis narrativo-pragmático, sin descuidar la organización del relato, se pregunta principalmente sobre la manera como el «narrador» comunica su mensaje al lector: «¿Por cuál estrategia el autor organiza el desciframiento del sentido operado por el lector?»<sup>15</sup>. Se trata en esta perspectiva de observar los «índices pragmáticos» que permiten al mensaje alcanzar el efecto buscado por el emisor. Por consiguiente, se pretende captar la relación del narrador con el lector a través del relato. En fin de cuentas el objetivo de la lectura es aprehender los efectos que el narrador busca suscitar sobre el emisor (el narratorio).

<sup>11</sup> GNECCO, C. – ZAMBRANO, M. *Memorias hegemónicas, memorias disidentes: El pasado como política de la historia*, Instituto Colombiano de Antropología e historia, Bogotá 2000.

<sup>12</sup> Voir JOUVE, V. *La poétique du roman*, Sedes, Paris 1997; *L'effet-personnage dans le roman*, PUF, col. Écritures, Paris 1992; *La lecture*, Hachette, col. Contours littéraires, Paris 1997.

<sup>13</sup> Voir WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*, Macmillan, New York 1953; AUSTIN, J. L. *Quand dire c'est faire*, Le Seuil, Paris 1970; LATRAVERSE, F. *La pragmatique, histoire et critique*, Mardaga, Paris 1987; SARFATI, G.-E. *Précis de pragmatique*, Nathan, Paris 2002; MARIN, L. *Le récit es un piège*, Minuit, Paris 1978; ECO, U. *Lector in fabula o la coopération interprétative dans les textes narratifs*, Grasset, Paris 1985.

<sup>14</sup> Sobre esta diferencia de perspectiva entre pragmática-narrativa y semiótica-narrativa ver MARGUERAT, D. *Pour lire les récits bibliques*, - Genève - Montréal, Cerf, Labor et Fides, Novalis, Paris 1998, 7-24.

<sup>15</sup> MARGUERAT, D. *Pour lire les récits bibliques*, o. c., 10. Ver también los trabajos de ECO, U. *Lector in fabula*, Grasset, Paris 1985. Y todos los trabajos que buscan comprender el papel del texto y del lector en el discurso narrativo: GENETTE, G. *Nouveau discours du récit*, Seuil, Paris 1983, 93-107; ISER, W. *L'Acte de lecture: théorie de l'effet esthétique*, Mardaga, Bruxelles 1985; *Der Implizite Leser*, Fink, Munich 1994; «Interaction between Text and Reader», en SULEIXMAN, S. R. – CROSSAN, I. (ed), *The Reader in the Text*, University Press, Princeton 1980, 106-119; MARGUERAT, D. «La construction du lecteur par le texte», en FOCANT, C. (ed), *The Synoptic Gospels. Source Criticism and the New Literary Criticism*, Peeters, col. BETHL. n. 110, Louvain 1993, 239-262; JOUVE, V. *La lecture*, Hachette, Paris 1993, 23-41.

Lo que interesa destacar en esta perspectiva teórica es la concepción del lenguaje narrativo como una estrategia de acción: El lenguaje es acción<sup>16</sup>. En este horizonte teórico, contar el sufrimiento es derrotarlo, exorcizarlo o incentivarlo. En efecto, la narración tiene una fuerza capaz de engendrar en el «narratario», es decir en el lector o el oyente, una serie de opciones y una participación real en la historia. La narración del sufrimiento causado por la violencia podría ser contada entonces de diversas formas, lo que implicaría la presencia de finalidades diferentes que habría que identificar o incluso desenmascarar por medio del análisis narrativo-pragmático.

## 1.2 La exégesis pragmático-narrativa<sup>17</sup>

El segundo elemento que nutre la teología narrativa es la «exégesis narrativa»<sup>18</sup>. Esta ha llegado como una contribución oportuna para la teología. Ante los conflictos que hizo emerger «el método histórico-crítico» en el estudio de la Sagrada Escritura, la aplicación de «los métodos literarios» al texto sagrado contribuyó a establecer un equilibrio entre la dimensión “referencial” de la *historia* bíblica y de la dimensión “ficcional” de la *narrativa* bíblica. De ese equilibrio la Teología narrativa pudo sacar un provecho inmenso y sentar las bases epistemológicas para una nueva definición de su quehacer en términos de «especialista en el arte de estudiar las narraciones de fe»<sup>19</sup> con el fin de «despejar la estructura doctrinal inscrita en la trenza del relato»<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> Ver AUSTIN J. L. *Quand dire c'est faire*, Le Seuil, Paris 1970.

<sup>17</sup> Hay un grupo francófono de biblistas que están liderando la investigación exegético-narrativa. Este grupo cuenta con la participación de importantes organismos teológicos y bíblicos de Europa y América (Canadá) y con la colaboración de eminentes exegetas como A. Wenin, J. L. Ska o D. Marguerat, por no citar sino algunos muy conocidos. Se puede consultar esta Asociación (RENAB: Réseau de Recherches en analyse narrative de textes bibliques) en el sitio web siguiente: <http://unil.ch/rrenab>. Se encuentra allí una presentación de los Congresos internacionales realizados; también hay algunos artículos en línea y una bibliografía sobre narratología bíblica hasta el 2003.

<sup>18</sup> Debemos precisar que nuestra forma de hacer teología narrativa procura articular constitutivamente el trabajo exegético sobre el texto bíblico con la sistematización teológica. Hemos descubierto que la opción epistemológica por el método de la exégesis narrativa – opción que no tiene nada de excluyente – nos permite una mejor articulación entre exégesis y teología narrativa. Las razones de esta articulación son fundamentalmente de orden teológico y se pueden resumir con la frase de E. Jünger: “la humanidad de Dios exige ser narrada”.

<sup>19</sup> «Parler de <théologie narrative> ne signifie pas faire simplement référence à une théologie composée de récits, mais retrouver une façon de faire de la théologie qui se situe à l'écoute constante de la narration originelle de l'événement de Jésus de Nazareth pour la retransmettre de façon narrative (parádoxis); une théologie experte, par conséquent, dans l'analyse des narrations salvifiques et de leur reposition actuelle, en s'efforçant de maintenir vive la mémoire narrative de la communauté ecclésiale», ROCCHETTA, CARLO. «Théologie narrative», en LATURELLE, R. (sous la dir.), *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Cerf y Bellarmin, Paris - Montréal 1992, 1377.

<sup>20</sup> Expresión del teólogo Bernard Sesboué, *Jésus-Christ, l'unique médiateur*, tome II: *Les récits du salut*, Desclée col. Jésus et Jésus-Christ, Paris 1991, 35.

La exégesis narrativa en efecto se presenta como un modo de lectura de la Biblia que interviene en la conversación interdisciplinaria suscitada por la narratividad entre filosofía, exégesis y teología. Ella ofrece los instrumentos que permiten al teólogo mirar con ojos nuevos los relatos, por los cuales él había perdido la sensibilidad y la capacidad de valoración. Del trabajo narrativo en exégesis bíblica el teólogo puede ahora desprender y desarrollar una sistematización teológica que tendrá la ventaja de andarse nuevamente en la experiencia que cuenta el relato bíblico. Pero esta sistematización tendrá que dar cuenta de las características teológicas que vehicula el relato y mostrar por esa vía su capacidad de iluminar y aclarar la intriga de la historia de los hombres, y en nuestro caso la intriga del sufrimiento de las víctimas.

El principal aporte de la exégesis narrativa a la teología narrativa se sitúa en el hecho de hacer que la reflexión especulativo-teológica se vuelva a arraigar en la experiencia contada por el texto bíblico y por los nuevos relatos de fe nacidos de las comunidades creyentes. De ahí que las razones que la teología alega para privilegiar el relato sean profundamente evangélicas y por lo mismo profundamente teológicas. Para el teólogo, la necesidad de contar, y de contar de una forma especial, no reposará entonces únicamente sobre razones antropológicas, sociológicas, filosóficas o psicológicas, absolutamente válidas. El arte narrativo propio del evangelio dejará entrever otras razones propiamente teológicas que se articularán interdisciplinariamente con otras visiones del relato pero que no se confundirán. La teología narrativa tiene por tarea identificar las razones teológicas de la necesidad del relato y de mostrar las características de una historia que, narrada en nombre de la fe en Cristo, contribuya a que los seres humanos «tengan vida y vida en abundancia»<sup>21</sup>.

### *La teología narrativa*<sup>22</sup>

Una vez fijadas sucintamente las bases filosóficas y exegeticas de la teología narrativa, y con miras a una mejor comprensión del sentido teológico de la segunda parte de este trabajo, se hace necesario señalar ciertos rasgos de la historia de la

<sup>21</sup> Evangelio de Juan, 10, 10.

<sup>22</sup> Para una visión panorámica de la teología narrativa remitimos a los siguientes trabajos: ZERFAS R (bajo la dir.), "Erzähler Glaube – Erzählende Kirche", en *Questiones Disputatae*, Fribourg-Bâle Vienne, 116. THEOBALD, Ch. "Les enjeux de la narrativité pour la théologie", en *Revue Transversalitas* (Institut Catholique de Paris), 59, 1996, 43-66; RITSCHL, D. – JOHNES, H. O. <Story> als Rohmaterial der Theologie, Kaiser, München 1976; ROCCHETTA, C., «Teología Narrativa», en LATOURELLE, R. - FISICHELLA R- PIE-NINOT, S. *Diccionario de Teología fundamental*, Paulinas, Madrid, 1480-1484; TAMAYO-ACOSTA, J.-J. *Nuevo paradigma teológico*, Trotta, Madrid 2003, 149-155; STROUP, G. W. *The Promise of Narrative Theology*, SCM Press, London 1984; LOUGHLIN, G. *Telling God's Story. Bible, Church and Narrative Theology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996; SALVARANI, B. *Le storie di Dio*, EMI, Bologna 1997; Id, *In principio era il racconto. Verso una teologia narrativa*, EMI, Bologna 2004.

teología narrativa y algunos de sus principales planteamientos teológicos. Se trata simplemente de mostrar cómo, en el siglo XX, fue "redescubierto" el rol de la narratividad en teología y cuáles son los problemas que este hallazgo suscita.

Para su prehistoria, se puede decir que K. Barth había indicado en su célebre *Dogmática* que la reconciliación cristiana es una historia y que para conocerla y reflexionar sobre ella habría que hacerlo narrativamente<sup>23</sup>. R. Bultmann entra en este recorrido no como teólogo narrativo, sino por el impacto que su "despreocupación" por la historicidad del Kerigma provocó en sus discípulos, especialmente en el teólogo luterano E. Käsemann. Este teólogo expresó su admiración por el género de los evangelios, que él comprendió como una "incomparable forma" de responder a la necesidad de la primitiva comunidad cristiana de saber quién había sido el Resucitado. En contra de los planteamientos de R. Bultmann, se puede constatar, observaba Käsemann, que los evangelios atestiguan algo fundamental de la vida de las primeras comunidades apostólicas: que no les fue suficiente con anunciar el Kerigma sino que tuvieron que contarlo narrando la vida de Jesucristo en Palestina<sup>24</sup>.

El debate teológico sobre la teología de la historia es a nuestros ojos el terreno teológico del que germina la teología narrativa. Este tuvo como problema central de discusión el carácter histórico de la revelación<sup>25</sup>. A esto hay que añadir la renovación de los estudios patrísticos y exegéticos (el retorno a las fuentes) que precedieron ampliamente al Concilio Vaticano II. Estos desembocaron en varios documentos conciliares fundamentales —especialmente la Constitución dogmática sobre la revelación (*Dei Verbum*)— que constituyen el horizonte teológico de la segunda mitad del siglo

<sup>23</sup> BARTH, K. *Dogmatique*, Vol. 17 (*La doctrine de la réconciliation*, 1), Labor et Fides, Genève 1966, 64. En realidad la verdadera prehistoria de la narratividad podría anclarse en los evangelios y seguidamente en algunos Padres de la Iglesia que como san Agustín, proponían que en la catequesis se narrara la historia de salvación hasta llegar al momento presente. Es decir que el Obispo de Hipona no reducía dicha historia a la Edad Apostólica. Ver S. AGUSTIN, *La Première Catechèse*, (*De catechizandis rudibus*), Cahors, Bibliothèque Augustinienne, (Œuvres de Saint Augustin, 11 / 1, 1999). (III, 5-9. y XVII, 28-XXIV, 45. Especialmente en XXIII, 42 donde el catequista debe proseguir la historia de salvación incluyendo la historia de la Iglesia de su propio tiempo.

<sup>24</sup> KÄSEMANN, E. «Les débuts de la théologie chrétienne», dans *Essais exégétiques*, Delachaux & Niestlé, 1972, Neuchâtel 188; Ver también: «Le problème du Jésus historique», dans *Essais exégétiques*, 145-173.

<sup>25</sup> Recordamos aquí solamente estos trabajos significativos: LUBAC, H. de, *Dieu se dit dans l'histoire*, Cerf, Paris 1974; MORROU, H. *Théologie de l'histoire*, Seuil, Paris 1968; DANIELOU, *Essais sur le mystère de l'histoire*, Cerf, Paris 1952 (1982); CHENU, M.-D. *L'évangiles dans le temps*, Cerf, Paris 1963; CULLMANN, O. *Cristo y el tiempo*, Estela, Barcelona 1968; Id, *La historia de la salvación*, Peninsula, Barcelona 1967. PANNENBERG, W. *Rivelazione come storia*, Desclée, Bologna 1969.

XX. Seguidamente el giro hacia una Teología política, especialmente la formulada por J. B. Metz, y el nacimiento de la teología de liberación, trazan un horizonte teológico del cual la teología narrativa es deudora.

En efecto, el programa de la teología narrativa fue formulado en 1973 por J. B. Metz y Harold Weinrich en la revista *Concilium*<sup>26</sup>. J. B. Metz subraya la forma narrativa de la experiencia absolutamente nueva que constituye el cristianismo. Esta novedad tiene la forma de un relato y reclama ser contada más que argumentada o conceptualizada en definiciones. J. B. Metz resalta el carácter humilde y al mismo tiempo "peligroso" del relato de fe. Humilde porque el relato de fe renuncia a la "fascinante tentación" de englobar la totalidad de la historia en una abstracción conceptual. Humilde porque en ese sentido el relato de fe desvela el sufrimiento de las víctimas de la historia que tal fascinación pretende justificar u ocultar. Pero en esa misma medida el relato de fe tiene una luz en cuanto constituye "una memoria peligrosa". Hacer memoria del sufrimiento de los vencidos es una forma de oponerse a la gloriosa historia de los triunfadores que pretenden justificar o, peor aún, hacer olvidar el precio de dolor que han exigido sus triunfos. El relato quiebra así las falsas conciencias burguesas y asume una función crítica socialmente determinada<sup>27</sup>.

Este proceso<sup>28</sup> de profundización y de inclusión del relato en el quehacer teológico prosiguió, como ya lo hemos anotado más arriba, bajo la influencia de las reflexiones filosóficas sobre la narratividad, especialmente las de P. Ricoeur en *Tiempo y relato*. Trabajos teológicos de gran envergadura expusieron entonces las razones propiamente teológicas del relato. Las obras E. Jüngel<sup>29</sup> y de P. Beauchamp<sup>30</sup>, E. Schillebeeckx<sup>31</sup>, J.

<sup>26</sup> METZ, J.-B. «Petite Apologie du récit», en *Concilium* 85 (mai 1973) 57-59; WEINRICH, H. «Théologie narrative», en *Concilium* 85 (mai 1973) 47-55.

<sup>27</sup> Ver METZ, J.-B. *La foi dans l'histoire et dans la société. Essai de théologie fondamentale pratique*, Cerf, col. *Cogitatio Fidei*, n. 99, Paris 1979.

<sup>28</sup> Ver el artículo de uno de los exponentes de la teología narrativa: NAVONE, J. "Il modello di teologia narrativa narrato", en *Salesianum*, Annus XLIX, n. 4 october-december (1987) 674-683.

<sup>29</sup> JÜNGEL, E. *Dieu mystère du monde*, (1977), 2 vol., Cerf, col. *Cogitatio Fidei*, n. 116 et 117, Paris 1983.

<sup>30</sup> BEAUCHAMP, P. *L'Un et l'Autre Testament. Essai de lecture*, v. I, Seuil, Paris 1977; Id. *L'Un et l'Autre Testament. Accomplir les Écritures*, vol. II, Seuil, Paris 1990. Id. *Le récit, la lettre et le corps. Essais bibliques*, Cerf, *Cogitatio Fidei*, n. 114, Paris 1982. Id. "Narrativité biblique du récit de la Passion", en *Recherches de sciences religieuses*, n. 73/1 (1985) 39-59.

<sup>31</sup> SCHILLEBEECKX, E. *Los hombres, relato de Dios* (Trad. Miguel Garacía-Baró), Ed. Sígueme, coll. Verdad e Imagen, n. 130, Salamanca 1994; *Intelligenza della fede*, Paoline, Roma 1975; *La questione cristologica*, Queriniana, Brescia 1980; *Jesús, la historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid 1981; *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*, Cristiandad, Madrid 1982.

Navone<sup>32</sup>, B. Sesboüé<sup>33</sup>, sobrepasaron los propósitos programáticos de J. B. Metz y de H. Weinrich y empezaron a construir una teología propiamente narrativa.

Se pueden señalar, sin ningún carácter exhaustivo, otros trabajos que siguen la orientación de una teología narrativa o que abordan problemas centrales de este "paradigma teológico"<sup>34</sup>: algunas obras de B. Forte<sup>35</sup>, de S. McFague<sup>36</sup>, y de J. I. González Faus<sup>37</sup>. Otros trabajos o artículos importantes hacen propuestas de teología narrativa en un campo particular del saber teológico, por ejemplo en cristología<sup>38</sup> o en teología moral<sup>39</sup> o en soteriología<sup>40</sup>. En América Latina hay que destacar la obra de

<sup>32</sup> NAVONE, J. *L'amore evangelico. Una teologia narrativa*, Borla, Roma 1986; *Seeking God in Story*, Colleveille, Minnesota, The Liturgical Press, 1990; *The Jesus Story: Our Life as Story in Christ*, Colleveille, Minnesota, The Liturgical Press, (En colaboración con Thomas COOPER) *Narratori de la Parola*, (traducción al italiano de Renée ServaryLacharme, Donatella Cabiatti, Claudio Gianotto, Maximo Zeppa, Casale), Casale Monferrato, Ed. Piemme Di Pietro Marietti 1986; *The Dynamic of the Question in Narrative Theology*, Editrice Pontificia Univeristà Gregoriana, Roma 1986; *Towards a Theology of Story*, St. Paul Publications, Slough (England) 1977.

<sup>33</sup> SESBOÛÉ, B. *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essais sur la rédemption et le salut* (tome 1) ; *Les récits du salut: Proposition de sotériologie narrative*, (tome 2), Desclée, col. Jésus et Jésus-Christ, n° 33 y 51, Paris 1988 y 1991.

<sup>34</sup> Ver TAMAYO-ACOSTA J.-J. *Nuevo paradigma teológico*, Trotta, Madrid 2003.

<sup>35</sup> FORTE, B. *La teología como compañía, memoria y profecía*, Sígueme, col. Verdad e Imagen, n° 118, Salamanca 1990; *La Trinidad como historia*, Salamanca, Sígueme, 1988; *Teología de la historia*, Sígueme, col. Verdad e Imagen, n. 133, 1995; *Breve introducción a la fe*, San Pablo, Madrid 1992.

<sup>36</sup> MCFAGUE-TESELLE, S. *Speaking in parables. A Study in Metaphor and Theology*, Fortress Press, Philadelphia 1975.

<sup>37</sup> Nos referimos particularmente a este trabajo: GONZALEZ FAUS, J. I. *Fe en Dios y construcción de la historia*, Trota, Madrid 1998.

<sup>38</sup> Ver la propuesta de una identidad narrativa de Jesús: GESCHÉ, A. "Pour une identité narrative de Jésus", en *Revue théologique de Louvain*, 30, 1999, 153-179; ALAMANY, J. J. *Cristología narrativa*, Barcelona 1990.

<sup>39</sup> Algunos trabajos de CRITES, A. "The narrative quality of experience", en: *Journal of the American Academy of Religion*, 39, 1971, 391-411; Id, "Angels we have heard", en WIGGINS J.B (eds), *Religions as story*, Lanham, University Press, 1975; id, "Storytime. Recollecting the past and projecting the future", en SARBIN, T.R *The storied nature of human conduct*. Praeger, New York 1986; MACINTYRE, A. *Short history of ethics*. Macmillan, New York 1966; MIETH, D. *Dichtung, Glaube und Moral*, Mayence 1976; *Epik und Ethik*, Tübingen 1977; *Moral und erfahrung*, Fribourg (Suiza) 1977; HAUERWAS S, *Vision und Virtue*, Notre Dame (Ind.), 1974; VIDAL, M. *Nueva Moral fundamental. El hogar de la ética*, Desclée de Brower, Bilbao 2000, 984-992; PRIMITERA, S. "Ética descriptiva; Ética narrativa; Ética normativa; Experiencia Moral; Parénesis", (artículos varios en), AA. VV, en *Nuevo diccionario de Teología moral*, San Pablo, Madrid 1992, 666-670; 700-706; 706-713; 745-750; 1154-1161; 1321-1327.

<sup>40</sup> Especialmente la obra de SÈSSOÛÉ, B. *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, Desclée, col. Jésus et Jésus-christ, n. 33, Paris 1988 (vol 1); Id, *Jésus-Christ l'unique médiateur. Les récits du salut*, Desclée, col. Jésus et Jésus-christ, n. 51, Paris 1991.

autores que aunque sin haber elaborado abiertamente una teoría teológica del relato, la pusieron en práctica en algunos de sus trabajos; entre ellos están L. Boff<sup>41</sup>, I. Ellacuría<sup>42</sup>, J. Sobrino<sup>43</sup> y G. Gutiérrez<sup>44</sup>.

Hay otras obras de profundización que actualmente continúan la reflexión de la teología narrativa. Destacamos una tesis doctoral elaborada en la Pontificia Universidad Salesiana de Roma por I. Sarcevic que lleva por título *La teología narrativa como tentativo di un discorso attuale su Dio. Studio nella produzione europea contemporanea*. (1995). Humildemente creemos que nuestro propio trabajo doctoral *El arte franciscano de contar la santidad* (de pronta publicación) es un aporte que articula de manera atenta el análisis narrativo-pragmático literario con el discurso teológico. Allí presentamos una sistematización teológica de lo que la tradición franciscana llama la "conformidad con Cristo", que hizo del Poverello un *alter Christus*<sup>45</sup>. También hay una tesis de maestría realizada en Francia por Teodora Corral intitulada *Les récits de corps blessés: relecture de la Passion selon Saint Jean et thérapie*



- <sup>41</sup> BOFF, L. *Los sacramentos de la vida y la vida de los sacramentos*, Indo-América Press, Bogotá 1975; Id. *Teología del cautiverio y de la liberación*, San Pablo, Madrid 1978 (ver especialmente el capítulo 6: "Teología del cautiverio: anti-historia de los humillados y ofendidos").
- <sup>42</sup> ELLACURIA, I. *Filosofía de la realidad histórica*, (A. González Fernández editor), Trotta y Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1991; "La superación del reduccionismo idealista en Zubiri", en *Razón, ética y política. El conflicto en las sociedades modernas* (Palacios, X. y Jarauta, F. editores), Anthropos, Madrid 1989; «Historicidad de la salvación cristiana», y «Utopía y profetismo», en *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la liberación*, tomo I (I. Ellacuría y J. Sobrino coeditores), UCA y Trotta, Madrid 1990, 323-372, y 393-442; «La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación», y «El pueblo crucificado», en *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la liberación*, tomo II, pp. 127-153 y 189-216, respectivamente; «Salvación en la historia», en FLORISTAN, C. – TAMAYO ACOSTA, J. J. (eds), *Conceptos fundamentales del Cristianismo*, Trotta, Madrid 1993.
- <sup>43</sup> SOBRINO, J. "Centralidad del Reino de Dios en la teología de la liberación", en AA. VV., *Mysterium Liberationis*, Trotta, Madrid 1990, 488-489; Id; SOBRINO J., *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Madrid, Trotta 1991, 47; Id., *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Sal Terrae, col. Presencia Teológica. n. 67, Santander 1992. Id. "Theology from amidst the Victims", en VOLF, M. – KRIEG, C. – KUCHARZ, TH. (ed), *The Future of Theology: Essays in Honor of Jürgen Moltmann*, Grand Rapids Mich., U.K., Willam B. Eerdmans, Cambridge 1996, 164-175. Cf. VASSE, D. *Le poids du réel, la souffrance*, Seuil, Paris 1983; HOORNAERT, E. *The Memory of the Christian People*, Burns & Oates, col. Theology and Liberation Series, Liberation and Theology. n. 5, Tunbridge Wells 1989.
- <sup>44</sup> GUTIÉRREZ, G. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Salamanca, Sígueme 1986. Id., *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1990 (14ª ed); Id., *La fuerza histórica de los pobres*, Sígueme, Salamanca 1982; Id., *El Dios de la vida*, Sígueme, Salamanca 1977; Id., *La verdad os hará libres*, Sígueme, Salamanca 1990. Id., *Beber en su propio pozo en el itinerario espiritual de un pueblo*, Sígueme, col. Pedal 173, Salamanca 1985.
- <sup>45</sup> Nuestro trabajo lleva por título: *El arte franciscano de contar la santidad. Un enfoque narrativo de la teología franciscana de la conformidad* (2003).

*éthique*<sup>46</sup>. Este trabajo refleja una gran tendencia de la teología narrativa a elaborarse a partir de situaciones concretas y singulares, tal como es el relato de fe, sobre el que ella pretende ser especialista. En esa misma perspectiva se ubica un hermoso trabajo de E. Grieu, que a través de 30 relatos de cristianos comprometidos, intenta mostrar el itinerario de la fe como un nacimiento<sup>47</sup>. Hay que destacar algunas obras de Londi Boka di Mpsi en África francófona que se interesa particularmente en las experiencias reales vividas por los creyentes<sup>48</sup> y de Huan Po-Ho y C. S Song, en Asia sur-oriental, que abordan el relato como confesión y como toma de conciencia de la propia identidad<sup>49</sup>. La teología narrativa muestra así que a partir de relatos concretos y singulares puede lograr la "catolicidad" en sus formulaciones, en sintonía con el "Universal Concreto" que fue Jesús de Nazaret y su historia en Palestina.

Queremos, en fin, destacar una tendencia de la teología narrativa, muy propia de su talante epistemológico. Se trata de la formulación de una pastoral decididamente narrativa para algunos sectores de la acción evangelizadora de la Iglesia. Como ejemplo nombramos a algunos hijos de san Juan Bosco, de la Universidad Pontificia Salesiana de Roma, que han sistematizado una *pastorale giovanile* narrativa<sup>50</sup>. Y en los Estados Unidos y Francia se ha propuesto una homilía narrativa<sup>51</sup>.

46 INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS, 2003.

47 GRIEU, E. *Nés de Dieu. Itinéraires de chrétiens engagés. Essais de lecture théologique*, Cerf, col. *Cogitatio Fidei*. n. 231, Paris 2003.

48 BOKA DI MPASI LONDI. *Théologie Africaine*. v. I : *Inculturation de la théologie*. v. II : *Jésus Christ sauveur, pour quoi faire en Afrique. Essai de théologie narrative critique*, Abidjan (Costa de Marfil), INANDES, 2001 y 2003.

49 PO-HO, HUANG. "Re-Confessing Christian Identity through Telling People Stories in Asia". en China Feng, 41 (1998) (1). SONG CHOAN-SENG. *Jesus, the Crucified People*, The Crossroad Publ. Cie, New York 1998. Id, *Tell us our Names, Story Theology from an Asian Perspective*, Maryknoll, Orbis Books 1984.

50 Tanto la revista *Note di Pastorale Giovanile* como *Salesianum* han sido los medios para publicar numerosos trabajos. Sólo señalamos aquí los siguientes: LANZA, S. *La narrazione in catechesi*, Paoline, Roma 1985. TONELLI, R. - POLLO, M. *Narrare per aiutare a vivere. Narrazione e pastorale giovanile*, Editrice Elle Di Ci, Torino 1992: TONELLI, R. *La narrazione nella catechesi e nella pastorale giovanile*, Editrice Elle Di Ci, Torino 2002.

51 BRUEGGEMANN, W. *Finally comes the Poet. Daring speech for proclamation*, Fortress Press, Minneapolis 1989; COLES, R. *The Calls of Stories. Teaching and de Moral Imagination*, Houghton Mifflin Company, Bosto 1989; FORDE, G.O. *Theology is for Proclamation*, Fortress Press, Minneapolis 1990; JENSEN, R. A. *Telling the Story. Variety and Imagination in Preaching*, Augsburg Publishing House, Minneapolis 1980; JENSEN, R. A. *Thinking in Story. Preaching in a Post-literate Age*, , CSS Publishing Company, Lima Ohio 1993; KOLLER, Ch. *How to preach without Notes*, Baker Books, Grand Rapids 2001; LOWRY, E. L. *The Homiletical Plot. The Sermon as Narrative Art Form*, , Westminster John Knox Press, Louisville Kentucky 2001. En lengua francesa REYMOND, B. *De vive voix. Oraliture et prédication*, Labor et Fides, col. Practiques. n. 18, Genève 1998.

Tal producción y sus características han hecho pensar a algunos teólogos que al impacto de la narratividad en la teología puede dársele el nombre de "giro en la historia de la razón teológica"<sup>52</sup>, o llamarlo también una transformación de la *forma mentis*<sup>53</sup> del quehacer teológico, o incluso un "cambio de paradigma"<sup>54</sup>.

Los ejes teológicos sobre los que se articula la teología narrativa

Para decirlo de forma directa y clara, la atención al relato como punto de partida o como "materia prima" de la teología narrativa indica directamente lo que está en juego en esta teología. Se trata ante todo de retornar a la concepción histórica de la revelación cristiana para dejarla transformar la razón teológica. Este giro no es otro que el expresado en la *Dei Verbum*: "Esta economía se realiza con hechos y palabras intrínsecamente conexos entre sí (gestis verbisque intrinsece inter se connexis), de forma que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras, y las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas" (n. 2).

Sin embargo, en la teología narrativa esta toma de conciencia renovada de la acción de Dios en la historia se lleva a cabo a través del relato y eso le da una configuración particular a este paradigma teológico. Volver al relato, en efecto, implica varias opciones teológicas que en cierta forma declinan o especifican el significado que la revelación histórica tiene en la teología narrativa. Esto mismo diferenciaría la teología narrativa de otras corrientes que han asumido radicalmente el carácter histórico de la revelación cristiana, pero que no se han especializado ni en los relatos bíblicos ni en los relatos de fe engendrados (o engendrándose hoy) bajo la inspiración de la gran intriga bíblica en la vida de las comunidades creyentes y en el trasegar de cada ser humano.

Las opciones teológicas de la teología narrativa se pueden centrar en torno a dos polos fundamentales de la noción central de la experiencia cristiana, es decir la revelación: Dios que se comunica y el hombre que acoge en la fe la invitación divina. Así, para no ir sólo al enunciado sino a "a la cosa misma" (...*ad enuntiabile se ad rem*)<sup>55</sup> de la teología narrativa, creemos que hablar de Dios como "personaje" que

<sup>52</sup> THEOBALD, Ch. "Les enjeux de la narrativité pour la théologie", en *Tranversalités*. Revue de l'Institut Catholique de Paris. n. 59 (1996) 50.

<sup>53</sup> MEYER ZU SCHLOCHTERN, J. *Erzählung als Paradigma einer alternativen theologischen Denkform. Ansätze zu einer narrative «narrativen Theologie»*, in *Theologische Berichte*, Bd. 8, Zürich-Einsiedeln-Köln 1979, 35-71.

<sup>54</sup> TAMAYO ACOSTA J.-J. *Nuevo paradigma teológico*, Trotta, Madrid 2003, 149-155.

<sup>55</sup> S. TOMÁS, S. Th. II-II, I, 2, ad 2.

se deja contar en una historia narrada por los creyentes significa, entre otras cosas, lo siguiente<sup>56</sup>:

*Trazos de la visión de Dios que se desprenden de la opción preferencial por el relato de fe en teología*

- La opción preferencial por el relato<sup>57</sup> manifiesta que si Dios habla, lo hace *primero* con actos antes que con discursos.
- La opción preferencial por el relato significa que Dios entra en las categorías espacio-temporales en las que se desenvuelven las vidas de los seres humanos.
- La opción preferencial por el relato indica directamente que Dios asume las peripecias y trastornos de la historia humana con todas sus consecuencias. En una intriga estremecedora –que surge de la tensión entre su “designio” amoroso y la libertad personal<sup>58</sup>– se realiza su voluntad de hacer del ser humano un compañero que tenga vida abundante, su propia vida divina.
- La opción preferencial por el relato indica que más que conceptos o doctrinas, Dios-revelándose constituye una experiencia narrable cuyos contornos “epistemológicos o canónicos” son dados por los relatos bíblicos.
- La opción preferencial por el relato manifiesta que la experiencia de Dios no es de naturaleza inexpresable, sino transmisible, evocable y finalmente comunicable<sup>59</sup>.

<sup>56</sup> Estas afirmaciones constituyen “pinceladas” de una “teología narrativa” que tiene como una de sus principales tareas darle al relato de fe un estatuto crítico e intelectual. Exigencia sentida especialmente en el contexto de la filosofía contemporánea en donde unos defienden la identidad narrativa del sujeto (P. Ricoeur) y otros su identidad argumentativa (J. Habermas, J. L. Ferry). Como bien lo anota el teólogo Ch. Théobald, dicho debate hunde sus raíces en la división instaurada por la filosofía griega entre mito y logos, entre doxa y episteme. Pero ese debate no es sólo filosófico. En teología tal división recibió una instauración oficial gracias a Melchor Cano que marginó los relatos místicos y la hagiografía de los “loci theologici”. Ver THEOBALD, Ch. “Les enjeux de la narrativité pour la théologie”, en *Transversalités*. Revue de L’Institut Catholique de Paris. n. 59 (1996) 45-49.

<sup>57</sup> Nos referimos aquí prioritariamente a relatos de fe, o sea aquellos en que se hace una referencia real al Dios judeo-cristiano. El estudio de otros tipos de relatos no queda pues excluido, pero eso constituye un “dossier” que la teología narrativa incluye en su proyecto teológico.

<sup>58</sup> Esta tensión, y especialmente la preocupación por la “memoria del sufrimiento de las víctimas”, es uno de los caminos privilegiados de la teología narrativa para darle lugar al pecado en los relatos de fe. Una verdadera narración de fe, igual que el texto bíblico, no ocultará la resistencia o la “testarudez” humana a entrar en el designio amoroso de Dios y las consecuencias que esa negativa implica en la estructuras personales y sociales. Esta tensión entre el designio amoroso de Dios y la libertad humana aparece necesariamente en el polo antropológico que viene enseguida.

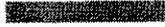
<sup>59</sup> Nuestra teología narrativa concede gran importancia a la afirmación de W. Benjamín que señalaba que la incapacidad de contar es sinónimo de la incapacidad a compartir experiencias y a ofrecernos consejos. Ver BENJAMIN, W. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Taurus, Madrid 1991, 112.

- La opción preferencial por el relato indica que el encuentro con Dios constituye una novedad tan singular que necesita ser contada.
- La opción por el relato conduce "la mirada teológica" a centrarse en el "relato de los relatos", la vida de Jesús de Nazaret, como camino privilegiado del itinerario hacia Dios. Esta historia de Jesús orienta "epistemológicamente" la mirada teológica hacia todos los que, tras las huellas de Jesús, viven una intriga semejante a la del Crucificado; pero también la orienta hacia todas las víctimas de la historia.
- La opción preferencial por el relato indica que la intriga de la historia no termina en la muerte sino en el triunfo de Dios y de sus elegidos.

De la misma manera, optar por el relato supone una visión particular del hombre, de su vida, de su condición delante de Dios, de los otros y de la naturaleza. Tal opción implica una concepción de su identidad, de su manera de decir cómo conoce a Dios y cómo se desarrollan en su vida las implicaciones de ese acto profundamente humano que se denomina la fe. Veamos aquí algunas pinceladas significativas de lo que la teología narrativa expresa sobre el ser humano abierto a Dios:

*Algunos trazos de la visión del hombre que se desprenden de la opción por el relato de fe en teología*

- La opción preferencial por el relato, en donde intervienen Dios y el hombre, muestra que hay una imbricación delicada entre la acción de Dios y la libertad del hombre<sup>60</sup>.
- La opción preferencial por el relato indica que su singularidad habitual constituye un vector de identidad y no una lección piadosa de moral o de doctrina<sup>61</sup>.
- La opción preferencial por el relato escenifica la condición humana ante Dios como el despliegue de un deseo profundo que se hace historia personal y comunitaria.

  
<sup>60</sup> Ver nota de pie de página. n. 59.

<sup>61</sup> Es preciso anotar que en la Biblia y en la Tradición eclesial no se encuentran sólo relatos de personajes singulares sino también narraciones de grupos comunitarios y, en fin de cuentas, de un Pueblo o de una comunidad creyente. Eso es fundamental para una teología narrativa que se quiere preservar de una narrativa de fe intimista sin conexión con la historia social. Aquí está uno de los desafíos mayores para este enfoque teológico, cualquiera que sea el ámbito geográfico en que se practique. Se le puede formular así: ¿Bajo qué condiciones la teología narrativa puede desarrollarse como una historia de salvación? O aún: ¿Cómo entiende la teología narrativa la relación entre historias de fe de los creyentes y de sus comunidades con la historia? La pista teológica que nos orienta está en lo que Gustavo Gutiérrez ha denominado "la teología del reverso de la historia".

- La opción preferencial por el relato indica que la condición humana narrada en la fe es vivida con un sentido, simbólico<sup>62</sup>, festivo y utópico<sup>63</sup> pero también dramático<sup>64</sup>.
- La opción preferencial por el relato indica que el conocimiento de Dios tiene una estructura práctico-narrativa en la cual la acción no es considerada como una pura consecuencia o como la aplicación de una verdad teórica<sup>65</sup>.

Con estas líneas directrices, veamos ahora en la segunda parte de este trabajo un ejemplo de teología narrativa.



- <sup>62</sup> El carácter simbólico no debe ser tomado de forma banal, como un pálido reflejo, como un simple medio, etc. D. Marguerat lo dice con precisión: "*Si la narratividad es constitutiva de la anamnesis creyente, que es una anamnesis de la historia, entonces la categoría narrativa no se debe mirar como un simple procedimiento retórico extraño al contenido que él vehicula. La categoría narrativa crea sentido teológicamente, como una forma indisociable del kerigma, de la misma manera que la historia evangélica de Jesús de Nazaret es la forma inevitable de un enunciado de encarnación*", MARGUERAT, D. "Entrer dans le monde du récit", en *Tranversalités. Revue de L'Institut Catholique de Paris*. n. 59 (1996) p. 3. Añadamos de paso que el carácter simbólico indica "la vulnerabilidad del relato" (P. Beauchamp), tema central en una teoría teológica del relato de fe.
- <sup>63</sup> La teología narrativa tiene un contencioso muy fecundo y decisivo con los que afirman "el fin de la historia". Ese es un debate en el que ella está completamente implicada. El favorecer y promover nuevas historias, o como lo dice M. Bellet, rescribir o volver a contar "un quinto evangelio", traduce una opción central de la teología narrativa: la profunda visión escatológica que aguijonea, jalona y preña el presente de nuevas posibilidades nunca completamente satisfactorias. Es el célebre "ya pero todavía no" de san Pablo que O. Cullmann subrayó tan claramente y que la teología narrativa asume como uno de los frutos maduros de la reflexión teológica del siglo XX sobre la historia. Ver CULLMANN. *Cristo y el tiempo*, Estela, Barcelona 1968; Id, *La historia de la salvación*, Península, Barcelona 1967.
- <sup>64</sup> Aquí subyacen ciertos principios de una teoría teológica del relato de fe. Dicha teología trata justamente de percibir los rasgos sobresalientes de estos relatos y su modo de funcionamiento. Independientemente del enfoque utilizado para dicha tarea (Nosotros optamos de preferencia por el enfoque llamado "pragmático-narrativo", tal como ha sido expuesto en exégesis bíblica entre otros por D. Marguerat, J. L. Ska, A. Wenin, entre otros), la teología narrativa debe dar cuenta justamente del carácter utópico, dramático, festivo y simbólico del relato de fe. Eso sobrepasa los límites de este artículo obviamente y nos limitamos a señalarlos.
- <sup>65</sup> Paul Ricoeur y otros filósofos que han reivindicado para la antropología el lenguaje simbólico y su papel en el conocimiento de lo real, han llegado a formular nociones como "racionalidad narratológica" o "inteligencia narrativa". Ver por ejemplo: GREISCH J, "Rationalité narratologique et intelligence narrative", en DEBRAY, Q. – PACHAUD, B. (eds), *Le récit. Aspects philosophiques, cognitifs et psychopathologiques*, Masson, Paris, 1992, 7-21; LAPLANTINE, F. – LEVY, J. – MARTIN, J.-B – NOUSS, A. *Récit et connaissance*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon 1998; BALBI, J. *La mente narrativa. Hacia una concepción postracionalista de la identidad personal*, Paidós, Buenos Aires 2004. Nosotros creemos que la construcción de la teología narrativa debe asumir esta temática y elaborar una "teoría del conocimiento teológico narrativo". Ese trabajo sistemático y dispendioso está aún por hacer y es uno de los caminos que la teología narrativa debe emprender para mostrar claramente la afirmación de tantos teólogos de la narratividad que afirman que el contar no significa abandonar el pensar.

## 2. ANÁLISIS NARRATIVO CONTRASTADO: LA PASIÓN SEGÚN SAN JUAN Y UN RELATO PERIODÍSTICO DE VIOLENCIA

Vamos pues a hacer un pequeño ejercicio de análisis narrativo en la Pasión de San Juan y lo compararemos con un relato periodístico. Dicha comparación no pretende equiparar el relato periodístico con el Evangelio. Buscaremos mostrar sólo cómo el uso de una estrategia narrativa induce un tipo de lectura precisa en el lector.

### 2.1 Algunas estrategias narrativas en el relato de la Pasión según san Juan

Nos dedicaremos a estudiar dos estrategias narrativas solamente. El análisis completo de un texto narrativo implica seis pasos precisos: 1. El estudio de la ficción. 2. El estudio de la narración. 3. El estudio del estilo. 4. El estudio de la combinación de géneros en el texto. 5. El estudio de la intertextualidad. 6. La elaboración de un proyecto hermenéutico-teológico. Cada uno de esos pasos comporta a su vez un sinnúmero de tareas que sería imposible hacer aquí. Nos limitaremos a observar dos o tres herramientas narrativas que hacen parte del segundo punto: el tipo de narrador, el tipo de focalización y las intervenciones del narrador.

#### 2.1.1 Narrador heterodiegético y perspectiva pasando por el narrador

##### *Definición de los conceptos según la narratología*

Vamos a comenzar analizando dos estrategias de comunicación del cuarto evangelio que nos permiten captar un poco mejor en qué consiste su arte narrativo: ellas son "la voz narrativa" y "la perspectiva narrativa"<sup>66</sup>.

Con respecto a la primera, la voz narrativa, se trata de escrutar el relato preguntándose: ¿Quién habla y cómo? Es decir hay que estudiar las relaciones entre el narrador y la historia que él mismo cuenta. Con respecto a la perspectiva narrativa la pregunta es: ¿A través de los ojos de quien son vistos los acontecimientos narrados?

Veamos pues rápidamente la noción de voz narrativa. Yo cito textualmente a Gérard Genette quien la ha definido así: "*La posibilidad del novelista no se encuentra entre dos formas gramaticales sino entre dos actitudes narrativas (de las cuales las formas gramaticales son sólo una consecuencia mecánica): hacer contar la historia a*

<sup>66</sup> La pregunta radical que guía esta encuesta narratológica es la siguiente: ¿Cuáles son las características del arte evangélico de contar la Pasión que intentan dar razón de su carácter redentor o liberador? Como se puede ver, la búsqueda del arte narrativo no es sólo un ejercicio literario. Este trabajo está guiado más bien por un interés teológico primordial que respeta, acoge y escruta sin embargo la factura literario-narrativa del texto evangélico.

uno de sus personajes o a un narrador extranjero a esta historia [...]. Se distinguirán entonces aquí dos tipos de relato: uno con un narrador ausente de la historia que él cuenta [...] y el otro con un narrador presente como personaje en la historia que él cuenta [...]. Yo llamo al primer modelo heterodiegético y al segundo homodiegético".<sup>67</sup> No es pues inexacto decir que un narrador que cuenta su propia historia hablará probablemente en primera persona (yo o nosotros) y que un narrador que cuenta la historia de otro hablará en tercera persona (el/ella o ellos/ellas).

La perspectiva narrativa responde a la cuestión del punto de vista a partir del cual se produce la narración. Esta estrategia narrativa tiene que ver principalmente con el problema de la percepción de los hechos de la historia contada. Dicho de otra manera, al estudiar la perspectiva<sup>68</sup>, el narratólogo se hace esta pregunta fundamental: ¿Quién percibe los hechos? ¿Cuál es la óptica a través de la cual son vistos los acontecimientos? De una manera más pragmática se podría decir: ¿A través de cuáles ojos se percibe el mundo del relato<sup>69</sup> y qué efectos produce esto sobre el lector?<sup>70</sup>

Esta cuestión es capital en el análisis del relato ya que el lector percibe la historia según un prisma que determinan la naturaleza y la cantidad de información<sup>71</sup>. En efecto, la cantidad de información comunicada al lector depende en gran parte del tipo de focalización que adopte el narrador.

Sabemos que hay tres formas de focalización posibles: omnisciente, interna y externa.

En la focalización omnisciente (llamada también visión posterior o focalización cero) el lector ve los acontecimientos por medio de los ojos de un narrador que tiene el don de ubicuidad temporal y espacial. El narrador sabe todo: lo que pasa en

<sup>67</sup> GENETTE, G. *Figures III*, Seuil, Coll. Poétique, Paris 1972, 252.

<sup>68</sup> Algunos hablan de "focalización", o "visión" o aún de "punto de vista".

<sup>69</sup> Hay que añadir inmediatamente que la percepción no se produce sólo a través de la mirada. Cualquiera de los sentidos puede servir como mediación perceptiva de algún acontecimiento de la historia.

<sup>70</sup> De forma general se puede afirmar que una focalización externa solicita frecuentemente en el lector un trabajo hermenéutico. Una focalización interna hace participar al lector en la experiencia del personaje. Una focalización omnisciente le da un conocimiento sobre las causas y los efectos de los hechos.

<sup>71</sup> Se podría comparar el problema de la perspectiva narrativa con el sistema de zoom de una cámara fotográfica. El fotógrafo podrá captar más información en función del ángulo de visión que escoja.

También se puede usar la idea de "filtro": cada una de las focalizaciones sería una malla o un filtro que deja pasar mayor o menor cantidad de información en función del tamaño de sus orificios.

el interior de los personajes, lo que está sucediendo en diversos lugares simultáneamente, lo que pasa en el interior de los personajes. Esto no significa necesariamente que el narrador omnisciente cuente todo. En su capacidad de saber ocultar o de informar sobre un acontecimiento reposa muchas veces el efecto dramático de la intriga<sup>72</sup>.

En la focalización interna (llamada también *visión con*) los acontecimientos se ven a través de los ojos de un personaje. Aquí el volumen de información se reduce ya que el lector no podrá ver sino lo que percibe el personaje. De todas maneras el narrador puede escoger una focalización interna variable que consiste en hacer ver los hechos según varios personajes.

La focalización externa o desde afuera es utilizada masivamente en algunas corrientes de la literatura de vanguardia<sup>73</sup> en la que se tiene la impresión de que los hechos no fueran filtrados por ninguna conciencia sino por una cámara que capta lo que está ahí y nada más. Aquí el narrador sabe menos que los personajes y se limita a describir sólo lo "perceptible" exteriormente. No hay acceso a las ideas ni a los pensamientos de los personajes.

Tenemos pues dos aspectos importantes que observar en el relato: ¿Quién ve? y ¿Quién narra? Veamos cómo se presenta esto en algunos pasajes del relato de la Pasión de San Juan. Recordemos que no hay una relación mecánica entre el focalizador y el narrador, es decir, no necesariamente quien ve es quien narra o a la inversa.

#### *Aplicación de estas categorías al relato de la Pasión según san Juan*

En cuanto a la voz narrativa (¿quién narra?), basados en los conceptos precedentes, se puede constatar en primer lugar que el evangelio de san Juan, a pesar de su nombre, tiene un narrador heterodiegético. En efecto, no es Juan quien narra en primera persona. El narrador como tal, narrativamente hablando, no hace parte de la historia.

En cuanto a la focalización, la narración de La Pasión de san Juan se caracteriza por la combinación de la focalización externa con la focalización omnisciente<sup>74</sup>. Esta última aparece en pequeñas pinceladas en las que el narrador destila sutilmente su saber omnisciente y guía al lector hacia una comprensión especial de los acontecimientos. Veamos un par de ejemplos.

<sup>72</sup> La manera de presentar los hechos, la información dada u ocultada en un momento preciso del desarrollo de la acción, todo ello puede suscitar en el lector una disposición favorable expresamente perseguida por el autor implícito.

<sup>73</sup> "La Nueva Novela" francesa por ejemplo (*Le Nouveau Roman*).

<sup>74</sup> Lo que no significa que la focalización interna esté ausente de la narración.

La Pasión comienza con una focalización externa (18, 1): *Dicho esto, pasó Jesús con sus discípulos al otro lado del torrente Cedrón, donde había un huerto, en el que entraron él y sus discípulos...*. Es una descripción que se limita a lo exterior, a lo perceptible del desplazamiento de Jesús con los suyos. El narrador adopta inmediatamente la focalización omnisciente: *...y sabía también Judas, el que lo entregaba, el lugar, pues muchas veces se reunió Jesús allí con sus discípulos...* (18, 2). El narrador entra en la interioridad de Judas y muestra un saber que trasciende la temporalidad del momento (*muchas veces se reunió*). El lector es asociado a este saber de Judas y así entra en el suspenso de la intriga.

En el versículo 18, 3 vuelve el narrador a la focalización externa al describir la venida de Judas con la compañía o la tropa (la cohorte o los guardias de los fariseos y de los sumos sacerdotes) con linternas, lámparas y armas. Pero de nuevo pasa a la focalización omnisciente en el versículo 18, 4 y asocia el lector, esta vez al conocimiento sobre los acontecimientos que tenía Jesús: *"Jesús pues sabiendo todas las cosas que venían sobre él..."*. A una percepción exterior sigue pues una intervención del narrador. ¿Qué efectos produce esto sobre el lector?

En los versículos 18, 5-8 el narrador asume una focalización externa contando, bajo el modo teatral,<sup>75</sup> el encuentro de Jesús con los guardias que venían a detenerlo. Pero inmediatamente, en el versículo 18, 9, bajo la forma de una intervención, señala: *"...para que se cumpliera la palabra que dijo..."*<sup>76</sup>. El narrador vuelve a recordar al lector la historia que está detrás de estos acontecimientos que se presentan ahora. No es una fatalidad ni una sorpresa sino la consecuencia de un conflicto entre los que son de la verdad y los que prefieren la mentira. Aquí, la mención del Padre recuerda al lector, informado por los capítulos precedentes, la relación estrecha que hay entre Jesús y su Padre (*que [Tu] me has dado*) y las consecuencias que la fidelidad a esa relación trae para la vida de Jesús<sup>77</sup>.

El mismo fenómeno de combinación de una escena de focalización externa seguida inmediatamente por una focalización omnisciente (por la vía de una

<sup>75</sup> Hay dos modos que puede emplear el narrador para narrar su historia. Se usan dos verbos en inglés para definirlos: el modo "telling" y el modo "showing". En el primero el narrador cuenta, en el segundo muestra. Por ejemplo el narrador puede en el modo telling decir: Le dijo muchas groserías y lo agredía físicamente. En el modo showing el narrador procurará repetir las groserías y describir los gestos de agresión del personaje.

<sup>76</sup> "hina plērōthē ho logos hon eipen".

<sup>77</sup> Esta relación aparece bien explícita en el versículo 18, 11 cuando Jesús reacciona ante el gesto violento de Pedro que cortó la oreja a Malco, siervo del Sumo Sacerdote. Jesús le dice: "βαλε την μαχαίραν εις την θηκην το ποτηριον ο δεδωκεν μοι ο πατηρ ου μη πω αυτο... mete la espada en la vaina, la copa que ha me ha dado mi padre, de ningún modo la beberé" (18, 11). No son razones a favor de la no violencia lo que guía el comportamiento de Jesús en Juan sino una razón de tipo cristológica: el Hijo no puede hacer sino lo que el Padre quiere. Ver Jn 5 30; 6, 38, por ejemplo.

intervención sutil del narrador) se presenta en los versículos 18, 5-9. La escena del prendimiento de Jesús comienza con una focalización externa que permite al narrador mostrar de manera contundente la libertad, la decisión y el dominio de Jesús con respecto a los acontecimientos<sup>78</sup>. Jesús es tan dueño de la situación que incluso piensa en sus discípulos y los protege: "...os dije que soy yo; si pues me buscáis, dejad ir a estos..."<sup>79</sup>. Inmediatamente añade el narrador: "...para que se cumpliera la palabra que dijo: a los que me has dado, no perdí de ellos ninguno"<sup>80</sup>.

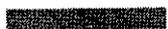
Lo mismo sucede en el pasaje que cuenta el primer encuentro entre los Judíos, Pilato y Jesús (18, 28-31). Ante la orden de Pilato (*tomadlo vosotros y juzgadle según vuestra ley...*), los judíos respondieron: "...nosotros no podemos dar muerte a nadie...". El narrador aprovecha la ocasión e introduce su saber omnisciente con estas palabras: "... para que se cumpliera la palabra de Jesús, la que dijo significando de que muerte iba a morir..." (18, 32). El recuerda así al lector lo que Jesús mismo había dicho sobre su muerte y le permite de esta manera comprender el sentido profundo del evento que ahora tiene lugar<sup>81</sup>.

Encontramos esa misma combinación de la focalización externa y la interna de forma bien explícita en dos pasajes posteriores que siempre remiten el lector a la Escritura y al tema de "cumplimiento" de las mismas. En los versículos 19, 24 y 19, 28 leemos: "... para que se cumpliera la Escritura: se repartieron mis vestidos y han echado a suertes mi túnica..." y "... después de esto, sabiendo Jesús que ya todo había sido consumado, para que se cumpliera la Escritura dice: tengo sed...".

### 2.1.2 Las intervenciones del narrador

#### *Definición de los conceptos según la narratología*

Antes de pasar a describir los efectos que esta estrategia de la focalización produce sobre el narrador y la manera en que puede ser interpretada teológicamente, observemos otra estrategia narrativa del evangelio de Juan. Esto nos permitirá proponer un criterio bien fundado en la búsqueda de un arte narrativo del sufrimiento de las víctimas del conflicto en nuestro país.



<sup>78</sup> El verbo εξηλεθεν: salió (18, 4b) utilizado por el narrador para describir la actitud de Jesús con respecto a los que venían a arrestarlo muestra precisamente la determinación de Jesús.

<sup>79</sup> ειπον υμιν οτι εγω ειμι ει ουν εμε ζητειτε αφετε τουτους υπαγειν (18, 8).

<sup>80</sup> Ver Jn 6, 39; 17, 12; 10, 28.

<sup>81</sup> Jn 3, 14: "Y como Moisés exaltó la serpiente en el desierto, así debe ser exaltado el Hijo del Hombre para que todo el que cree en él tenga vida eterna". También 12, 32-33: "Y yo cuando sea levantado de la tierra atraeré a todos hacia mí. Decía esto para significar de qué muerte iba a morir".

Me voy a referir enseguida, muy rápidamente, a lo que se conoce en narratología como "las funciones del narrador". Los narratólogos identifican 7 funciones de las cuales puede disponer el narrador para intervenir directamente en la narración<sup>82</sup>. Una de estas es la "función explicativa" gracias a la cual el narrador interrumpe breve o largamente el curso de la historia para dar al lector informaciones que él considera necesarias para entender los acontecimientos.

### *Aplicación de estas categorías al relato de la Pasión según san Juan*

En la narración de San Juan creo haber encontrado algunos pasajes en los que el narrador ejerce esta función. En Jn 18, 14 leemos: "...y Caifás era el que había aconsejado a los judíos que convenía que un (solo) hombre muriera por el pueblo...". El narrador recuerda al lector la identidad de Caifás remitiéndolo a la escena del capítulo 11 en donde la resurrección de Lázaro provoca un consejo de los sumos sacerdotes y los fariseos (11, 47) en que se discute sobre Jesús: "...qué hacemos? Porque este hombre realiza muchas señales. Si le dejamos que siga así, todos creerán en él y vendrán los romanos y destruirán nuestro Lugar Santo y nuestra nación...". Es entonces cuando interviene Caifás pronunciando la profecía (Jn 11, 51) que recuerda aquí el narrador.

Otras dos intervenciones del narrador son las siguientes. Jn 19, 38: "...Después de esto, José de Arimatea, que era discípulo de Jesús, aunque en secreto por miedo a los judíos, pidió...". Jn 19, 39: "... Fue también Nicodemo, aquel que anteriormente había ido a verle de noche, con una mezcla de mirra y áloe de unas cien libras...". Estas dos intervenciones del narrador remiten el lector a los acontecimientos precedentes, particularmente al conflicto vivido por Jesús y que afecta profundamente a sus discípulos.

## **2.2 Algunas estrategias narrativas en un relato periodístico colombiano**

He querido contrastar estas estrategias narrativas de S. Juan con un relato de la masacre sucedida el martes 15 de junio de 2004 en el sector de Filo de Águila, de La Gabarra (Tibú), Norte de Santander. El relato que observaremos apareció en el periódico El Tiempo del viernes 18 de junio en la página 1-6<sup>83</sup>.

Me limitaré simplemente a contrastar la utilización de las dos estrategias narrativas porque, todas las proporciones guardadas, por vía de comparación podremos poner de relieve un punto fundamental del arte narrativo que estamos buscando para contar el sufrimiento de las víctimas del conflicto colombiano.

<sup>82</sup> Estas funciones son las siguientes: comunicativa, metanarrativa, testimonial, modalizante, evaluativa, explicativa y generalizante o ideológica.

<sup>83</sup> El artículo es de Yesid Lancheros, redactor del Tiempo.

Tenemos un narrador homodiegético, es decir se trata de una historia en donde el narrador es un personaje de la historia, y en este caso un personaje principal. La narración es principalmente en primera persona del plural: *nos acostamos a dormir... Cuando llegamos, hace como dos semanas... estábamos divididos en dos grupos... ellos nos llamaron a todos para que les trabajáramos... se escucharon pasos en el cambuche de ellos pero nosotros dos no hicimos nada... después se bajaron para el de nosotros y nos hicieron lo mismo... entonces nos acostaron... nos inyectaron medicamentos y nos dieron antihemorrágicos... nos montaron a hombros por un camino abierto... en La Gabarra nos atendieron... Ahora nos vamos a recuperar y lo único claro es que por allá no volvemos.*

Esta narración hecha por dos personajes de la historia (Luís Gómez y Pedro Zambrano) se combina pues un narrador homodiegético con una perspectiva que pasa por el personaje (focalización interna). Esta estrategia permite al lector ver los acontecimientos de la masacre con los ojos de estos dos sobrevivientes. La narración está hecha en esa perspectiva para que el lector vea las cosas como si estuviera metido en la piel de los personajes.

Sin embargo la estrategia narrativa no pasa la palabra sólo a los personajes-narradores. El narrador la vuelve a retomar, aunque sólo en dos ocasiones, que yo me permito transcribir para que veamos con precisión su papel: "...A **Luís Gómez y Pedro Zambrano les cuesta trabajo recapitular sobre esa media hora en la que vieron caer a 34 compañeros raspadores de coca, y en la que estuvieron demasiado cerca de morir también. Uno y otro se salvaron porque fingieron estar muertos en medio del tiroteo. Gracias a eso hoy cuentan la historia de horror...**". Los personajes acaban de describir la faena del día anterior y el momento de irse a acostar en los cambuches. Se plantea así la primera construcción del espacio donde se desarrollará la acción. La intervención del narrador sirve entonces para indicarle al lector que lo que sigue es una narración-testimonial difícil de "recapitular" porque es una "historia de horror"; nosotros tenemos la oportunidad de conocerla y de leerla porque los que la van a contar se salvaron milagrosamente.

La otra intervención del narrador se sitúa en el momento mismo en que los personajes-narradores cuentan cómo fue la muerte de sus compañeros: "...**Yo me hice el muerto con el disparo que me pegaron en el brazo izquierdo y en la cadera, dice Luis Gómez y se queda callado como digiriendo el mal recuerdo. A mí la sangre de mis compañeros me cubrió la cabeza y tuve que aguantarme el dolor de la bala también en el brazo y la pierna -complementa Pedro Zambrano aprovechando el mutismo de Luis...**". En estas dos intervenciones breves del narrador vuelve a insistir sobre el dramatismo del relato. Factor innegable de un relato como este.

A la luz de las categorías del análisis narrativo, la función ejercida por el narrador es más bien de tipo modalizante, y no explicativa, como en el caso del la Pasión de

san Juan. En efecto, "la función modalizante", según la narratología, se centra sobre la emoción ya que ella manifiesta los sentimientos que la historia o su narración suscitan en el narrador. Ciertas expresiones con adjetivos fuertes o imágenes elocuentes, revelan esta dimensión emotiva que experimenta el narrador: "...*historia de horror... como digiriendo el mal recuerdo... aprovechando el mutismo de Luis...*".

### 2.3 Esbozo de interpretación teológico-narrativa

Hemos indicado que la teología narrativa toma en serio los relatos y entra en diálogo con la racionalidad propia de los estudios literarios para poder analizar el texto bíblico con rigor metodológico. La teología narrativa al escrutarse los relatos, es guiada siempre por esta pregunta: ¿Qué efectos producen las "estrategias narrativas" sobre el lector? ¿Cómo inducen estos "cuchicheos" narrativos un tipo de comprensión del texto? Pero hemos indicado también que esta pregunta no es sólo de orden literario. Teológicamente hablando, ella se puede traducir así: ¿Cuáles son las características del arte evangélico de contar la Pasión susceptibles de dar razón de su carácter redentor o liberador? La observación de estas dos estrategias narrativas en el evangelio de san Juan (la focalización y las intervenciones del narrador) nos sirven de apoyo para atrevernos a lanzar una hipótesis sobre una de las características del arte de contar el sufrimiento. Ante la pregunta teológica que se hace la teología narrativa: ¿Hacia cuál tipo de comprensión teológica es orientado el lector de la Pasión del evangelio de San Juan?, se puede avanzar la siguiente respuesta.

Lo primero que se puede hacer es resaltar la diferencia pragmática-narrativa, (y no la diferencia de género que es evidente), entre esos dos relatos. El narrador del evangelio de Juan recuerda al lector que la Pasión de Cristo se inscribe en una historia de la cual la Escritura explica el sentido. La Pasión no es un hecho aislado de la experiencia que tiene el Pueblo de Israel. Esta experiencia se caracteriza fundamentalmente por el hecho que Israel reconoce la intervención de Dios en su historia y las maravillas que Él realiza. Poner la Pasión en relación con el cumplimiento de la "Escritura" significa entonces situar los acontecimientos de la muerte de Jesús, incluso los más concretos y aparentemente más banales (que un crucificado experimente la sed o que un puñado de soldados se apropien de los vestidos de un condenado) en el horizonte de la "Promesa" y de la "fidelidad" divinas.

La focalización omnisciente permite al evangelio de Juan situar los acontecimientos en un horizonte especial en el que Dios y su promesa (y por lo tanto su Fidelidad) están en el centro. Dios, pone en juego, en la historia de Jesús Crucificado, el cumplimiento de su Promesa y hace honor a la "cita" que Él mismo se había dado con su Pueblo. La venida de Dios no se posterga más, no es aplazada para otro día: con la muerte de Jesús llegó "la hora" en que Dios muestra su Gloria. Sin este arraigo histórico-bíblico la Pasión sería incomprensible.

Situar la Pasión en este horizonte es una manera de actualizar la prodigiosa y original concepción de la historia propia del pueblo de Israel. El leitmotiv (motivo conductor) "*Para que se cumpliera la Escritura*" que hemos encontrado, orienta al lector hacia esta comprensión de la historia en la que el pasado se vuelve garante del presente y del futuro: Dios ha hecho maravillas anteriormente (el Dios de Abrahán, de Isaac, de Jacob, de Moisés...) y ha prometido, por boca de sus profetas, continuar haciéndolas. Es por eso por lo que en el paroxismo de la violencia, la fe del lector es invitada a hacerse confianza y esperanza.

Ahora bien, hemos visto que la combinación de la focalización interna con la omnisciente está acompañada de ciertas intervenciones del narrador que envían al lector a la historia inmediata de Jesús. Podríamos decir que a la perspectiva totalizadora de la "historia de salvación", a la que remite la focalización omnisciente, la narración de Juan es capaz de unir la perspectiva singular de la historia concreta del Verbo hecho carne. En efecto, los "mementos" o los llamados de atención que hace el narrador en Juan al narrar la Pasión, tienen una función fundamental: recordar al lector que el desenlace de la historia a la que asiste (al leer el texto) responde a un "juicio" o a un "pleito" que atraviesa toda la vida de Jesús desde sus inicios. Recordemos que ya desde el Prólogo, capítulo I, 10-11 aparece enunciado ese combate: "...*el mundo no la conoció, vino a su casa, y los suyos no la recibieron...*". Esto significa que la Promesa de Dios pasa por las vicisitudes de la historia concreta y que en ese momento las responsabilidades y los compromisos de los actores entran también en juego.

Quiero decir con esto que la perspectiva inmensa de la Promesa y del cumplimiento de las Escrituras no suprime la capacidad del narrador de identificar en el drama de Jesús a aquellos que responden a la fidelidad de Dios y se sitúan de parte de la verdad y a quienes prefieren la oscuridad y la mentira. Yo me permito citar una frase un poco larga de Simón Légasse en su libro "El proceso de Jesús":

El evangelio de Juan describe la evolución de un drama en el que se juega el conflicto que opone a Jesús – el Revelador venido de lo alto– con el mundo incrédulo. La Pasión es el apogeo de este conflicto y al mismo tiempo sella la victoria de Jesús sobre el mundo y su "príncipe". Los personajes que, en la más pura paradoja, intervienen en esta victoria son los judíos y Pilato, cuyo rol toma dimensiones que van más allá de su posición histórica. Los primeros...cargan la responsabilidad de la muerte de Jesús a través de su jefe y vocero. Encogecidos (Jn 9, 40-41), reclaman la crucifixión de su rey y prefieren al César (19, 15), el monarca secular y pagano. Pilato, que no tiene simpatía por Jesús, por mucho que se burle de los judíos, se sitúa en definitiva en el mismo campo de los que él desprecia al pasar por encima de su convicción sobre la inocencia de Jesús y al librarlo

a sus enemigos para ser crucificado. La última razón es que Pilato, como los judíos, se resiste a escuchar la voz del Revelador, se cierra a la luz que Jesús aporta y rechaza la verdad que él testimonia (18, 37)<sup>84</sup>.

Dicho de de otra forma más sencilla, con las intervenciones del narrador sobre quien era Nicodemo, José de Arimatea y Caifás, el lector escucha más bien esto: "No se le olvide que este drama tiene una historia concreta, es fruto de un conflicto. Recuerde por qué Nicodemo fue a visitar a Jesús de noche. Recuerde que había muchos que seguían a Jesús pero en secreto, porque escuchar la voz del Verbo era realmente peligroso y arriesgado. Se podría resumir esto diciendo: la narración de La Pasión se caracteriza entre otras por una capacidad de situar los acontecimientos dentro de una historia en la que Dios interviene pero en la que los hombres participan responsablemente según escuchen o no la voz de la verdad que resuena en los labios de Jesús. Esta teología que guía el arte de contar la Pasión induce al narrador a optar por una técnica narrativa que le permite hablar de las "causas" de los acontecimientos.

Por vía de contraste y muy brevemente, ese aspecto del arte narrativo jónico y finalmente cristiano, no lo encuentro en el relato periodístico que hemos leído. Ya hemos señalado las razones y los límites de la comparación entre los dos relatos. Queremos simplemente subrayar algo muy sencillo: una narración, cualquiera que sea, que desconozca las causas de los acontecimientos del conflicto y del sufrimiento, no puede ser la forma cristiana de narrar o de hacer memoria. Ese tipo de narración simplemente no nos parece redentora o liberadora.

Se puede constatar que la mirada del narrador en el relato periodístico no trasciende la "factualidad bruta" de los hechos y se diría que esa es en fin de cuentas su orientación principal: orientar la atención del lector a la brutalidad y crueldad de los acontecimientos, sin favorecer, en el mismo desenvolvimiento de la intriga, una mirada omnisciente capaz de discernir las causas. Parecería que los colombianos nos hemos acostumbrado a estos tipos de relatos. Que las estrategias narrativas de las que están tejidos nos hundieran en la repetición indefinida y desesperante creando en nosotros un sentimiento de impotencia ante lo que, por no tener causas precisas, aparece como nebuloso e invencible.

<sup>84</sup> LEGASSE, S. *Le procès de Jésus*. Tome II : *La Passion dans les quatre évangiles*, CERF, coll. Lectio Divina, Paris 1995, 592. (Hay traducción española de este importante texto en la colección Biblioteca Manuales Desclée. n. 10).

## CONCLUSIÓN

Poder contar el sufrimiento es una necesidad que todos los que trabajan con las víctimas reconocen como un camino de liberación. Narrar lo inenarrable, este es el gran desafío que el Evangelio nos lanza. ¿Cómo hacerlo? ¿Cómo contribuir, desde el evangelio, para que el "haced esto en memoria mía" pueda convertirse para todos los que sufren la violencia en un itinerario de liberación? Yo quisiera terminar con estas palabras de Paul Ricoeur que nos invitan a reinventar, en nuestro mundo de hoy, el arte de contar. Ricoeur las escribe después de haber analizado el eclipse del relato en la modernidad y después de haber meditado la afirmación dramática de Walter Benjamín: Si no somos capaces de contar es porque hemos perdido nuestra capacidad de compartir experiencias<sup>85</sup>.

Quizás esa afirmación tenga sentido en Europa pero no en Colombia donde puedo constatar el surgimiento de la "cuentaría" en un medio académico riguroso metodológicamente por antonomasia, como es la universidad. La afirmación de Walter Benjamín me parece pues que no tiene plena validez aquí en América Latina, pero no deja de ser inquietante; sobre todo para quienes creemos en el Evangelio y trabajamos para que en nuestras comunidades surja un "quinto evangelio": nuevas historias de salvación engendradas por el relato evangélico. He aquí las palabras del filósofo Ricoeur: "... nuevas formas narrativas, que no sabemos aun nombrar, están ya a punto de nacer, ellas testimoniarán que la función narrativa puede metamorfosearse, pero no morir. Porque no tenemos ninguna idea de lo que sería una cultura en la que ya no se supiera lo que significa contar"<sup>86</sup>.

<sup>85</sup> BENJAMIN, W. *Le Narrateur, dans Poésie et Révolution*, Denoël, Paris 1971, 139-169.

<sup>86</sup> RICOEUR, P. *Temps et récit*, t. II : *La configuration dans le récit de fiction*, coll. Essais, Paris Seuil 1984, 58.