

**H**  
**230**  
**R454r**

**Problemáticas contemporáneas y  
búsquedas teológicas**

Volumen 2, N° 2, 2007



# LA DISCIPLINA COMO ABRAZO: Una relectura de Lc 15.11-32

Francisco Mena Oreamuno

## 1. El problema: la disciplina como castigo salvador

En el uso general, los términos "disciplina" y "castigo" son sinónimos. También es sinónimo el vocablo "corrección". Existe otro contexto para el término "disciplina": se entiende como trabajo constante y perseverante para referirse al esfuerzo de dominar un deporte o un área concreta del saber o las artes; en esta segunda acepción la disciplina se vincula con el sacrificio; es común escuchar en las noticias deportivas, en particular dentro del fútbol, a los jugadores decir que se sacrificarán para lograr una u otra meta. En el imaginario popular parece que el término "disciplina" engloba los sentidos de castigo, corrección y sacrificio. La importancia de tener conciencia de estas relaciones estriba en lo que implican cuando se refieren a la formación de la niñez y la adolescencia: la disciplina como violencia contra la niñez.

En los últimos meses la Defensoría de los Habitantes de Costa Rica ha promovido una ley para la abolición total del castigo físico contra la niñez. Paralelo a este esfuerzo y en apoyo a los comités del Niño Agredido de la Caja Costarricense del Seguro Social, la Escuela Ecuménica ha elaborado un proyecto llamado *Religión y Niñez: Hacia una Cultura de Paz*. Junto a estas dos iniciativas se desarrollan otras a través de Paniamor, el Patronato Nacional de la Infancia y el Instituto de la Niñez de la Universidad Nacional. Se trata de la gestación de una nueva conciencia nacional sobre lo que significan la niñez y la adolescencia, los medios más humanos para su formación y la eliminación de la violencia como medio de control de sectores sociales tan indefensos.



El imaginario cristiano ha fundido dos concepciones de Dios que se resumen en el dicho "Dios es amor, pero también fuego consumidor" (1 Juan 4.7 y Hebreos 12.29), lo que implica, en términos prácticos, la validación de la violencia como instrumento de formación, en este caso, de la niñez.

La conciencia cristiana no discrimina entre el amor y el castigo, ya que ambos provienen de su fuente de origen: el amor salvador de Dios. Esto se puede inferir de la lectura tradicional que se ha hecho de Hebreos:

" 'Hijo mío, no menosprecies la disciplina del Señor ni desmayes cuando eres reprendido por él, porque el Señor al que ama, disciplina, y azota a todo el que recibe por hijo'. Si soportáis la disciplina, Dios os trata como a hijos; porque ¿qué hijo es aquel a quien el padre no disciplina? pero si se os deja sin disciplina, de la cual todos han sido participantes, entonces sois bastardos, no hijos. Por otra parte, tuvimos a nuestros padres terrenales que nos disciplinaban, y los venerábamos. ¿Por qué no obedeceremos mucho mejor al Padre de los espíritus, y viviremos? Y aquellos, ciertamente por pocos días nos disciplinaban como a ellos les parecía, pero este para lo que nos es provechoso, para que participemos de su santidad. Es verdad que ninguna disciplina al presente parece ser causa de gozo, sino de tristeza; pero después da fruto apacible de justicia a los que por medio de ella han sido ejercitados." (Hebreos 12.4-10)

La densidad de significados que subyace a la interpretación de textos como estos es impresionante; por ejemplo, la obediencia ciega como justicia del ser humano ante Dios, la existencia de un Plan Divino que envuelve toda la creación, el orden de Dios que no debe ser quebrantado a ningún costo, y más. La disciplina-castigo es el medio para lograr que el orden y plan divinos se lleven a cabo según lo previsto en la inescrutable conciencia de Dios. De este núcleo proviene también la estructura jerárquica del cosmos y, por supuesto, de las iglesias y la familia. Otro texto que refuerza este principio es la Epístola a los Efesios 6.1-4:



“Hijos, obedeced a los progenitores vuestros [en el Señor].  
 Pues esto es justo  
 ‘Honrad al padre tuyo y a la madre’, el cual es el primer mandamiento con promesa:  
 ‘para que bien te suceda y vivirás largo tiempo sobre la tierra’.  
 También los padres no provoquéis a ira a vuestros hijos, sino háganlos crecer con instrucción y amonestación en el Señor.”

La lectura usual de este pasaje pone el acento en lo que toca a la obediencia de los hijos e hijas, y no —o, en el mejor de los casos, lo menos posible— en la actitud del padre y de la madre. Así se subraya el orden como instrumento salvador que se sostiene gracias a la disciplina-castigo. Dos ejemplos quisiera acotar acerca de lo que hemos dicho.

El primero es una sección de un sermón que transmitiera Canal 23 (Enlace). El predicador decía que Dios desea la obediencia instantánea y proponía como ejemplo a los caballos de paso. Estos obedecen con un leve tirón de las riendas. Para que tal conducta se dé requieren un largo entrenamiento en el cual, subrayó, se usa un hierro que se pone en la boca del animal; de la misma manera, Dios “quebranta” a la persona creyente para que esta aprenda a obedecerle inmediatamente. El proceso, que implica dolor profundo, le enseña a la persona a destruir la independencia, la autonomía, el pensamiento propio, el “yo”, como se indica en tantos tratados de evangelización. La independencia es el enemigo que evita la obediencia y a esta, Dios, a través del dolor, nos ayuda a derrotar.

El segundo ejemplo, más secular, lo escuché de una persona que estudia Educación. “Recuerde —le decía a su hija— el castigo de ayer para ponerla en orden”, y agregó: “Si continúa en esa actitud, el castigo será más grande”.

Abordar el problema de la violencia que se ejerce en disciplina-castigo no es cuestión fácil. La cultura nos ha formado para ejercer la autoridad de forma vertical. Tampoco quisiera tomar uno de los pasajes anteriores para buscar un nuevo significado; esto me



parece inútil, ya que el lenguaje utilizado en ellos, aun y cuando pudiese significar culturalmente otra cosa, nos deja con las mismas estructuras que no compartimos. La solución, según veo, es crear una imagen distinta, imagen que, necesariamente, tiene que ser compleja y reconstructora de esquemas culturales.

Así que la narración parabólica de Lucas 15.11ss, conocida como "El hijo pródigo", responde mucho mejor. Si, en el imaginario cristiano, la persona desobediente tiene mucho que temer por sus actos, en este caso el padre construye un referente alternativo que pone en crisis la estructura de la relación poder-amor-castigo-salvación. Es el castigo lo que le toca a la persona desobediente; no obstante, esto no sucede en ese texto. De este modo se afecta toda la concepción de disciplina-castigo quebrando las concepciones de poder, autoridad y, en última instancia, de salvación. Nuestro estudio desea abordar el punto crítico que propone la parábola y con esto apoyar, en algo, los esfuerzos de las instituciones teológicas críticas para transformar las relaciones sociales entre adultez y niñez, así como la concepción teológica tradicional que nos habla de la obediencia por encima de la gratuidad.

## 2. El texto de Lucas 15.11ss: el desafío de las imágenes

### 2.1 Parábola y metáfora: de la simplificación del significado a la complejidad de la significación

La búsqueda de sentido de los textos bíblicos ha pasado por varias etapas. Quizá la que más ha prevalecido es la idea de que se puede identificar un sentido de los textos o, mejor dicho, que cada texto tiene un sentido<sup>1</sup>. No obstante, los conceptos de polisemia y de relectura junto a los de reserva de sentido y producción de sentido tal y como los desarrolló José Severino Croatto<sup>2</sup>, resumen

1 A modo de ejemplo, en el *Diccionario de la Ciencia Bíblica* (España: Verbo Divino, 2000), Flor Serrano, con la colaboración de Luis Alonso Schökel, define parábola como una "narración simbólica de la que se desprende una enseñanza práctica de tipo teológico o moral". De este modo lo simbólico como generador de significaciones se reduce a un solo punto: la enseñanza práctica. Lo simbólico es un ropaje, según se deduce de esta definición, que únicamente indica hacia un punto.

2 Todo esto lo desarrolla el profesor Croatto en su libro *Hermenéutica Bíblica* de 1984 (Buenos Aires: Aurora).



muy bien la conciencia de que tal sentido no existe y que los textos mutan, engrosándose con las múltiples significaciones generadas con cada nueva lectura. Por eso entendemos que toda lectura produce sentidos, posibilidades de significación; puede, por lo mismo, potenciar la imaginación y la creatividad. Lejos de una visión más clásica europea, que se orienta hacia una comprensión histórica de los textos<sup>3</sup>, Croatto dirá: "La aspiración del exegeta —a veces explicitada— de aislar el sentido objetivo, histórico, del texto bíblico, es una ilusión"<sup>4</sup>.

Frente a ese tipo de lectura clásica, y de forma diferente a la perspectiva de José Severino Croatto, es fundamental el aporte del Grupo Contexto, y en especial de Bruce Malina; ellos han realizado un gran esfuerzo para recrear el ambiente cultural que dio vida a los textos del Nuevo Testamento en su origen, es decir, proponen un modelo de sistema social en donde los textos tenían capacidad comunicativa. Subrayan, con esta propuesta, que muchas lecturas del Nuevo Testamento no consideran el sistema social de origen y sacan conclusiones que no son sino proyecciones del sistema social del lector. A la vez, ese sistema social desde donde se lee la Biblia hoy (Occidente cristiano) es totalmente diferente al nuestro, aquí abajo en Costa Rica<sup>5</sup>.

3 Como ejemplo de esa visión clásica se puede leer el siguiente párrafo del artículo "Exegesis" en el *Anchor Bible Dictionary* (1992): "The process of careful, analytical study of biblical passages undertaken in order to produce useful interpretations of those passages. Ideally, exegesis involves the analysis of the biblical text in the language of its original or earliest available form, since any translation presents at least a slight barrier to precise definition of the intent of the passage's words. The passage involved may be of virtually any length, subject to the interest of the exegete. The goal of exegesis is to know neither less nor more than the information actually contained in the passage. *Exegesis, in other words, places no premium on speculation or inventiveness; novelty in interpretation is not prized.* In most circles, exegesis is also part of the theological enterprise, functioning as a basic means of achieving accuracy in interpreting the word of God." (Destacado nuestro)

4 *Hermenéutica Bíblica*, p. 55.

5 Dirá Malina como conclusión de su punto de partida para la lectura "literal" de un texto bíblico: "Así pues, los textos han de significar necesariamente algo más de lo que puede ser puesto por escrito o expresado oralmente, y este algo más es el conjunto de significados y sentimientos que comparten el autor y la audiencia que tienen en común un mismo sistema social. La interpretación se convierte en problema cuando, por la razón que sea, el público y el autor u orador no comparten ya el conjunto de supuestos que permiten una percepción común de la experiencia. Y se hace aún más problemática cuando tampoco comparten el mismo marco histórico. Así, ¡el cambio de marco social o histórico, o el de ambos a la vez, hace que el sentido literal expresado en tal o cual



De modo que buscar el sentido de un pasaje bíblico para nosotros, aquí, requiere varias consideraciones significativas:

1. Aceptar de buena gana que un texto bíblico viene a nosotros con gran cantidad de lecturas y significados agregados en su peregrinaje en el tiempo y entre las sociedades que lo acogieron.
2. Aceptar que solo podemos leer un texto bíblico apropiadamente si recuperamos conscientemente la estructura tanto del sistema social donde se originó como de nuestro sistema social.
3. Aceptar que la mediación cultural occidental-cristiana que trajo la Biblia a estas tierras es un obstáculo para la construcción de un proceso de comunicación entre el texto bíblico y nuestro mundo.
4. Aceptar que todo proceso cognitivo es un proceso culturalmente mediado y que las verdades epistemológicas que se derivan de tales procesos cognitivos son proporcionalmente tan grandes y fuertes como la capacidad de imponerlas que las acompaña.

Con esto, podemos decir que un texto bíblico es una criatura pluriforme que conlleva los "genes" de su origen pero que, a lo largo de la historia de la interpretación, se ha transformado, a veces, hasta ser irreconocible. Esa cualidad de ser irreconocible ha supuesto una clausura institucional de sentido que restringe la flexibilidad y la capacidad de lectura creativa y viva, significativa para nuestro mundo. El texto está ahí, ante nosotros, pero está reducido a un significado que funciona dentro de estructuras discursivas que reducen la complejidad de su gramática y de la nuestra. Leemos sólo lo que nos ha sido permitido leer, leemos lo que ya sabemos, y leemos utilitariamente para reforzar aspectos culturales, en su mayoría violentos, que conforman nuestro sistema social hoy.

---

documento resulte irrecuperable!" (*El mundo social de Jesús y los evangelios*. España: Presencia Teológica, 2002, pp. 295-296).



Se hace necesario entender nuestra propia gramática, que nace en un mundo no europeo o norteamericano, que incluye a las personas afrocaribeñas y a pueblos originarios milenarios, y por supuesto, también, a europeos. Nuestro sistema social no es unívoco, ni tiene una identidad estable, no necesitamos ese tipo de identidad para construir nuestro mundo en la simbiosis de razas, lenguas y culturas que nos conforma. Nuestro mundo se nutre del abrazo, del gusto y de la danza, como lo dice el filósofo costarricense Arnoldo Mora<sup>6</sup>.

Dicho esto, un texto bíblico es estudiado, porque se ha constituido en parte de nuestra experiencia cultural; por ende, hay que leer haciendo diferenciación de los procesos culturales que le van dando forma hasta llegar, hoy, a nosotros. Nuestra manera de conocer un texto es diferente de la exégesis clásica y debe ser diferente de las lecturas válidas generadas por las instituciones eclesíásticas. Es necesario inventar, crear y eso lo hacemos cuando, también, validamos nuestra cultura fermental que ha logrado mezclar razas, lenguas y culturas en simbiosis sin una síntesis, sino como convivencia.

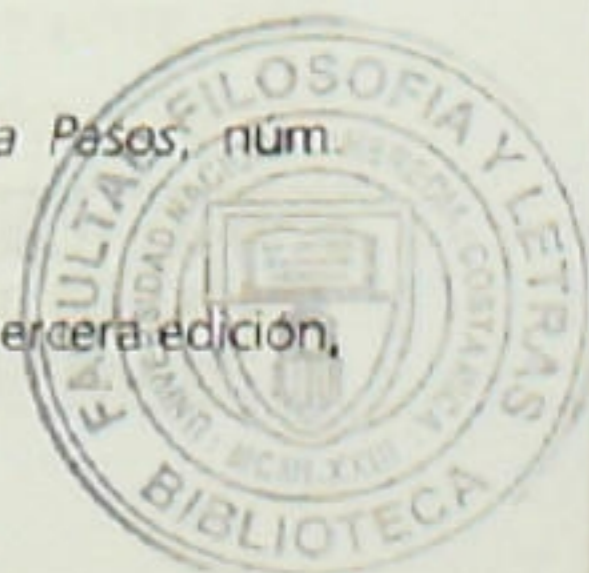
En Lucas 15.11ss tenemos uno de esos textos que ha cautivado las mentes de la tradición cristiana. Quizá se deba al deseo humano de ser acogido más allá de las rupturas que se han hecho dentro de la comunidad. La sed de vida y vida en común es el punto medular de tal impacto. El perdón de los errores cometidos, el sentirnos aceptados de nuevo en la comunidad sin condiciones o a pesar de estas; allí nos encontramos todos y todas como personas a quienes se las recibe sin miramientos ni grandes pagos o sacrificios.

Pero ¿qué es una parábola? Gonzalo Flor Serrano en el *Diccionario de la Ciencia Bíblica*<sup>7</sup> define parábola como una "narración simbólica de la que se desprende una enseñanza práctica de tipo teológico o moral" (destacado nuestro). Richard Soulen, en *Handbook of Biblical Criticism*<sup>8</sup>, señala que "hablando en sentido

6 "La sabiduría como gozo integral de nuestro ser-encarnado". *Revista Pasos*, núm. 111-Segunda Época, 2004 (enero-febrero).

7 P. 81.

8 Louisville: Westminster John Knox Press, segunda edición, 1981, p. 137 (tercera edición, 2001, p. 128).





amplio, los dichos parabólicos constituyen una tipo de *discurso figurativo que envuelve una comparación*, la cual es distinguible de la simple metáfora por un lado, y la alegoría por el otro, aun cuando contiene o puede contener, elementos de ambas, *particularmente el 'shock' cualidad de la metáfora y, ocasionalmente, varios puntos de comparación como en la alegoría*" (Destacado nuestro)

W. Grossouw dice, respecto de las parábolas sinópticas, lo siguiente:

"Por estas parábolas (las sinópticas) se entienden determinadas partes de la predicación sinóptica de Jesús que ostentan un carácter a la vez plástico y, en cierto modo, enigmático y oculto... La parábola en cambio (de la alegoría), solo en su conjunto establece esa comparación entre la imagen y la realidad, entre situación y situación, y por ello muchos rasgos de la imagen no tienen significación lógica particular, sino que se ponen con el solo fin de completar la imagen y darle viveza y expresividad."<sup>9</sup> (Destacado nuestro)

Una última definición es aportada por el experto John Dominic Crossan:

"Tres elementos se acentúan en la teoría parabólica moderna. Las parábolas combinan las cualidades de la narración, la metáfora y la brevedad. Una parábola debe decir, en tan corto espacio como sea posible, una historia con un doble significado. Un significado estaría, usualmente, claro en la superficie de la narración. Otro, y presumiblemente más profundo significado, u otro, y posiblemente significados múltiples, descansan ocultos entre las complejidades de la narración, y esos retan o provocan al escucha a una interpretación. Las parábolas son atractivas para la interpretación y también las revelaciones desde el proceso mismo de interpretación."<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Haag, H./Born, A. van der/Ausejo, S. (eds.). *Diccionario de la Biblia*. Barcelona: Herder, 1981, pp. 1432 ss.

<sup>10</sup> "Parable". En Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*.



De las definiciones anteriores, podemos inferir aspectos clave de la parábola: el carácter narrativo, la plasticidad del lenguaje, la dimensión enigmática, la convocatoria a producir una interpretación a veces con carácter revelador y, sobre todo, su cualidad de ofrecer, por medio de la comparación, dimensiones más profundas de una experiencia o de una realidad. Pero nos enfrentamos a un problema.

La parábola es una unidad narrativa breve que, en su atracción comparativa, genera procesos cognitivos complejos entre realidades o experiencias aparentemente sencillas que desvelan potenciales de significación profundos acerca de la vida en su interrelacionalidad, no sujetos a la explicación o aplicación puntual y llana. En un primer momento, las parábolas tienen un carácter pedagógico formativo, de allí el término *tertium comparationis* (punto de comparación); en este primer estadio narrativo, la parábola permite que un auditorio se plantee simbólicamente un problema, o problematizar una experiencia cultural común y significativa; de ahí su valor pedagógico: sirve para enseñar. Pero esto no es todo: si bien la parábola enseña algo, ese algo, por su carácter simbólico, es denso y rico, pues hace referencia a diversos aspectos significativos no evidentes; así su carácter pedagógico no se reduce a una moraleja o a dar una conclusión única, sino que se orienta hacia el estímulo de la reflexibilidad: la imagen continúa dando vueltas en nuestra cabeza, ya que lo obvio (primer estadio) no agota el potencial de significación (segundo estadio). Pero existe, en algunas parábolas, un tercer estadio más denso y complejo. Este es el *shock perceptivo* que tiene la capacidad de crear mundos nuevos en la recursividad reflexiva latente en la imagen parabólica.

Quizá hablar de interpretación de las parábolas no sea del todo adecuado, ya que implicaría la posibilidad de que existan sentidos inteligibles que se reducen a ese primer estadio: la moraleja. Sin embargo, como ya dijimos, una de las cualidades de este género es la de provocar evocaciones que no necesariamente son comprensibles de forma consciente; estos son el segundo y tercer estadios generados por la riqueza de la imagen. Si aceptamos que la comprensión no es un proceso puramente racional, entonces debemos lidiar con su cualidad de abrir horizontes que escapan al



sentido de su primer estadio de comunicación. Aunque Crossan no lo indica así, sí deja un portillo para esta asumir esa amplitud de horizontes cuando usa la palabra "revelaciones". Por esta razón, el llamado punto de comparación (*tertium comparationis*) no es adecuado. Si este fuera el caso, entonces, cada parábola tendría un solo significado vinculado con la vida real. Este habría sido el aporte de Jülicher, según J. Jeremías, al tratar de combatir la lectura alegórica de las parábolas<sup>11</sup> dominante en su tiempo. El esfuerzo de J. Jeremías fue el de ir un poco más allá e interpretar las parábolas en el contexto concreto de la vida de Jesús:

"En el fondo se trata de un conocimiento muy sencillo pero de gran alcance. Las parábolas de Jesús no son obras de arte (al menos en primera intención); no quieren tampoco inculcar principios generales ('no se crucificaría a un maestro que cuenta historias amenas para corroborar una moralidad prudente'), sino que cada una de ellas fue pronunciada en una situación concreta de la vida de Jesús, en unas circunstancias únicas, a menudo imprevistas. Además se trata, como veremos, preferentemente de situaciones de lucha, se trata también de justificación, de defensa, de ataque, incluso de desafío: las parábolas son —no exclusivamente, pero sí en gran parte— armas de combate. Cada una de ellas exige una respuesta al instante. De aquí surge la tarea, Jesús habló a hombres de carne y hueso, adaptándose al momento presente. Cada una de sus parábolas tiene un determinado lugar histórico en su vida. La tarea consiste en intentar descubrir ese lugar. ¿Qué quiso decir Jesús en este o aquel determinado momento? ¿Qué efecto tuvo que producir su palabra en los oyentes? Estas son las preguntas que conviene hacerse para retroceder —en cuanto sea posible— al sentido original de las parábolas de Jesús, a la *ipsissima vox* de Jesús."<sup>12</sup>

Lo que Jeremías observa como conocimiento sencillo pero de gran alcance, apunta al mismo problema de confiar demasiado en

<sup>11</sup> Joachim Jeremías. *Las parábolas de Jesús*. España: Verbo Divino, 1981, pp. 22-23.

<sup>12</sup> *Ibidem*, pp. 26-27.



el conocimiento racional para elucidar el sentido propio de una parábola; el problema es comprender el gran alcance que proviene de un conocimiento sencillo. Por otro lado, la propuesta de Jeremías cae, hoy, en la incierta posibilidad de saber qué es lo propio de Jesús: la narración parabólica de Lucas 15.11ss pertenece al material especial de Lucas; esta condición y su ubicación en el evangelio parecen indicar una mayor dificultad para asumirla como una parábola dicha por Jesús.

No se puede hablar de género parabólico sin considerar la capacidad del lenguaje humano de crear metáforas. Esta capacidad se expresa en las parábolas. Las metáforas conllevan, sin duda, un elemento básico de comparación. Umberto Eco nos ayuda en este punto con dos elementos.

El primero es más bien lógico: toda comparación se ubica dentro de la enciclopedia particular de una época. Hoy no podríamos relacionar dientes blancos con ovejas húmedas como lo hace el Cantar de los Cantares. En Costa Rica no se crían ovejas, por lo que no forman parte de nuestra enciclopedia. Aunque se criaran estos animales, tampoco vivimos en una zona semidesértica o en un oasis; al contrario, habitamos en el trópico, en donde lo verde o lo multicolor sería algo propio y significativo, no lo blanco.

El segundo elemento tiene que ver con su fuerza y dinámica: la metáfora genera un *shock perceptivo* que requiere nuevas metáforas para "dar cuenta de una experiencia interior del mundo nacida de una catástrofe de la percepción"<sup>13</sup>. La metáfora nos lleva a imaginar mundos posibles, por lo que una vez interpretada nos predispone a ver el mundo de manera distinta<sup>14</sup>.

Por lo anterior, la cualidad metafórica de las parábolas encierra una enorme complejidad. Más allá del epicentro comparativo, el elemento metafórico está envuelto, en Lucas 15.11ss, en una estructura narrativa donde diversos personajes construyen con acciones y palabras un ambiente y, dentro de él, nos sumerge. La

13 Umberto Eco. *Los límites de la interpretación*. Barcelona: Lumen, 1992, p. 169.

14 *Idem*.



fuerza metafórica de la parábola está en las relaciones semánticas propuestas que tocan el núcleo antropológico. Así, la densidad de significación está en su capacidad de desencadenar evocaciones. Es un juego de espejos que nos permite identificar aspectos diversos de la condición humana, de ahí su complejidad. Por eso nos posiciona dentro de la posibilidad de que el mundo conocido sea extraño pero seductor y, a la vez, crea un mundo posible distinto del propio, provocativo, desafiante y, al mismo tiempo, aterrador. Este efecto solo es posible en tanto no recurramos a la simplificación de su dinámica generadora de significaciones, es decir, que no la desnudemos a través de la explicación conceptual.

La explicación conceptual sería aquella que da cuenta de cuál es el punto de comparación entre la imagen propuesta por quien cuenta la parábola y el auditorio. Por ejemplo, la relación padre-hijo, que es el punto primario de relación entre la imagen de la parábola y el auditorio y que plantea una experiencia conocida, vivenciada cotidianamente: la alegría de sentir que un hijo se ha perdido o se ha considerado muerto y verlo regresar a nosotros. Así quien escucha la parábola podrá entender la comparación fundamental entre el mundo de la imagen narrada y el mundo que se vivencia: *así como cuando recuperamos algo preciadísimo que dábamos por perdido, del mismo modo Dios se alegra del regreso del pecador*<sup>15</sup>. Este es el primer estadio de la narración, el punto de comparación que nos permite abrir la comunicación entre lo propuesto y el mundo de los oyentes y nuestro mundo.

Sin embargo, esta lectura se queda en la superficie de la parábola. Si optamos por reflexionar desde esa óptica primaria, perdemos de vista el *shock perceptivo*, es decir, los estadios más profundos que contiene la imagen. El mundo de las personas oyentes no padece crisis, sino que la explicación reduce a un punto la riqueza

<sup>15</sup> Joachim Jeremías señala, al respecto, que "Jesús justifica, como hemos visto, su comportamiento escandaloso, diciendo en la parábola: 'el amor de Dios para con los pecadores que buscan el hogar es sin límites. Yo obro como corresponde a la naturaleza o a la voluntad de Dios'. Jesús pretende, por tanto, actualizar en su proceder el amor de Dios a los pecadores arrepentidos. Con esto se descubre el velo de la parábola que de ningún modo contiene una declaración cristológica, sino una afirmación velada de los plenos poderes. Jesús reclama para sí que Él obra en lugar de Dios, que es el representante de Dios". (Op.cit., p. 163)



simbólica desplegada. Ahora la parábola es nuestra, domesticada y útil, reducida a la razón instrumental (explicación por medio de conceptos).

Pero, como veremos en las páginas siguientes, la cosa es más compleja. La búsqueda de dicha complejidad y en ella de entender mejor el *shock perceptivo* es lo que hemos denominado: dinámica generadora de significaciones<sup>16</sup>.

## 2.2 La narración parabólica de Lc 15.11ss como conflicto

Esta narración parabólica está inmersa en un contexto literario particular. Es la tercera de un grupo de tres que hablan sobre encontrar lo perdido: las noventa y nueve ovejas y la oveja que es encontrada; las nueve monedas y la décima que es encontrada; los dos hijos y el segundo que es encontrado. El marco del texto está definido en los versos 1-2: "1 Se acercaban a Jesús todos los publicanos y pecadores para oírlo, / 2 y los fariseos y los escribas murmuraban, diciendo: —Este recibe a los pecadores y come con ellos".

La situación presentada genera las tres parábolas. Las dos primeras cierran con la expresión siguiente:

15.7: "Os digo que así habrá más gozo en el cielo por un pecador que se arrepiente, que por noventa y nueve justos que no necesitan de arrepentimiento."

15.10: "Así os digo que hay gozo delante de los ángeles de Dios por un pecador que se arrepiente."

16 Dice José Severino Croatto: "En una palabra, el lenguaje sobre Dios no puede hacer abstracción de la imagen. A Dios no se lo conceptualiza (el dogma es una forma de gnosis que rebaja la experiencia de la fe al plano racional de interpretación); se lo representa en imágenes. La Biblia es, de punta a punta una representación de Dios, sea en el lenguaje remitido del símbolo y del mito (aun los relatos más 'históricos' están interpretados y 'quebrados' para decir una dimensión de fe), sea en el de tantos códigos lingüísticos o géneros literarios que son otra expresión de la 'imagen' (en el sentido en que cada género comunica un mensaje por su estructura lingüística y no sólo por el contenido; por la 'forma' y no solo por conceptos)". (Op.cit., pp. 85-86)



Dos textos similares al marco del capítulo 15.1-2 se encuentran en:

5.30: "Y los fariseos y sus escribas se quejaban (murmuraban) a los discípulos de Jesús, diciendo: ¿Por qué coméis y bebéis con los recaudadores de impuestos y con los pecadores?"

19.7: "Al ver esto, todos murmuraban, diciendo que había entrado a hospedarse en casa de un hombre pecador."

Tal parece que la tensión de la que trata el marco del capítulo 15, tiene varios puntos paralelos en el evangelio. Frente a la "murmuración" acerca de la conducta impropia de Jesús, él ya había contestado de forma tajante en 5.32: "No he venido a llamar a justos, sino a pecadores al arrepentimiento". En especial 5.30 tiene como sujetos de tal murmuración a los mismos que aparecen en el capítulo 15.1-2: escribas y fariseos.

La narración parabólica que estudiamos no cierra como las otras dos, sino con un llamado a alegrarse porque uno que se creía muerto o perdido, ha sido encontrado o ha vuelto a la vida. Pero esta frase sucede dos veces en nuestro texto: 15.24 y 15.32. La parábola debía terminar en 5.24. No obstante, continúa con un agregado que involucra a un personaje que estaba oculto desde el inicio en la expresión "un hombre tenía dos hijos" (15.11). Emerge, entonces, el hermano mayor como una nueva narración con vida propia. Este agregado de ocho versos da un giro a la pauta de las dos primeras parábolas; abre una ventana para ver otra realidad que es presentada desde un punto de vista radicalmente diferente al del padre.

El hermano mayor expresa el contenido de la crítica de los escribas y fariseos: "Mira, todos estos años te he servido, y nunca he quebrantado un mandamiento tuyo..." (15.29). Este apego al cumplimiento de la voluntad del padre, a servirle y no desobedecer, es la base para cuestionarle su actitud ante quien el hermano mayor presenta de la siguiente forma: "mas cuando este hijo tuyo, el que devoró tu riqueza con prostitutas vino, sacrificaste para él el becerro cebado" (15.30). Ya antes, en el verso 29, el hijo mayor



le había reclamado al padre que él no había recibido ni siquiera un cabrito como recompensa, mientras aquel, al que no reconoce ya como hermano, luego de actuar contra el honor del padre recibe, a su vuelta, el mejor cuidado de los terneros.

El verso 28 había indicado que el hermano mayor, al saber la razón de la fiesta, se había encolerizado hasta el punto de no querer entrar a la casa donde estaban celebrando. El término griego que se usa para expresar el estado de cólera, la mayoría de veces se usa en el Antiguo Testamento para referirse a Dios, como en Números 25.3: "se encendió la ira del Señor contra Israel". Un ejemplo que podría servirnos para entender la actitud del hermano mayor lo aporta Isaías 64.5: "Saliste al encuentro del que con alegría practicaba la justicia, de quienes se acordaban de ti según tus caminos. Pero tú te enojaste porque pecamos, porque en los pecados hemos perseverado largo tiempo. ¿Podremos acaso ser salvos?"

El texto de Isaías parece dar una luz compleja a la narración: la primera parte del verso apunta al hermano mayor, quien, por su obediencia, actúa de manera justa; la segunda parte está orientada a definir la actitud correcta frente a quien ha pecado. Pero las palabras de Jesús darían una lectura distinta, inversa, opuesta, al correcto enojo contra el hermano menor; en ellas se expresa todo lo contrario: *la alegría no es para el justo que regresa, sino para el injusto.*

La estructura del pasaje nos permite ver las tensiones narrativas que presenta Lucas a su auditorio. Discrepo en este punto de la visión que Juan José Bartolomé describe en su libro *La alegría del Padre*<sup>17</sup>; señala que no había nada de extraordinario en la petición del hijo menor y remite a la ley, siendo el resultado un problema de orden legal en cuanto a la herencia: él, si regresaba, no podía pedir nada al padre. No obstante, se omite en esta interpretación, la concepción de familia y lazos de familiaridad de la Antigüedad. Si bien estamos de acuerdo en que la estructura del relato tiene dos escenas, una por cada hijo, la forma como Bartolomé la estructura no permite ver la situación crítica de la narración. De este modo, se

17 España: Verbo Divino, 2000, pp. 44-46.



pierde en gran parte el problema de fondo de la parábola, que está dominado por la introducción del capítulo 15.1-3, donde el verso 3 responde a la situación narrando las siguientes parábolas. Bartolomé toma el camino de la interpretación historicista de la crítica bíblica; trata de explicar el trasfondo histórico de la narración sin considerar el modelo de sociedad mediterránea del siglo primero. Este error quita fuerza a las acciones del padre y se termina sin comprender la profundidad de la queja del hermano mayor.

Considerando lo anterior, Lucas dibujaría un mundo donde no solo se invierten las relaciones de perdón y acogida (en lugar de alegrarse por el justo, el padre se alegra por el regreso del injusto), sino que también pone en cuestión el ser justo de Dios. El mundo posible (o mejor el mundo imposible) descrito en la narración quiebra las relaciones cósmicas, el orden mismo del mundo "real", que sostiene la validez de las críticas de los escribas y fariseos. Si Dios es justo, el padre de la narración contradice la justicia divina y con sus actos valida la injusticia del hijo menor. El conflicto es tan agudo que resulta imposible descifrar una salida. Se trata de dos lenguajes distintos que producen demasiado ruido en la comunicación para que esta pueda darse efectivamente<sup>18</sup>. Así que la narración provoca y expone el conflicto. La acción del padre de la narración es imposible.

### 2.3 El mover de las entrañas como caos: una estructura posible para Lucas 15.11-32

Luego de probar diversas opciones de estructura para esta narración, tomamos la decisión de proponer la siguiente, que tiene como eje la reacción del padre en el verso 20:

<sup>18</sup> El conflicto se da porque la información no es lineal con un sentido claramente definido. Al contrario, la narración conlleva tal nivel de complejidad que descifrarla requiere la puesta en duda de la "realidad" misma y con ello la resignificación de toda la existencia. La narración de Lc 15.11ss propone una realidad alternativa donde los valores asumidos como válidos y verdaderos, de pronto, ya no lo son y por este hecho todo el orden del mundo se fractura, lo que genera un profundo miedo y excesiva ansiedad. La narración construye una paradoja que no puede ser solucionada con los instrumentos del lenguaje vigente.



A: 11-13 *Un hombre tiene dos hijos. El menor le pide la parte de los bienes que le corresponde. Luego se va a una región lejana y malgasta todos sus bienes.*

B: 14-17 *Cuando ha malgastado todo, sucede una gran hambre en la región y sufre necesidad, por lo que se une a un ciudadano de la región que lo envía a sus campos a cuidar cerdos. En esta nueva posición, vuelve en sí y compara la abundancia de pan de los jornaleros de su padre y el hecho de que él allí muere de hambre.*

C: 18-19 *Planea regresar y formula una estrategia: "Padre he pecado ante el cielo y delante de ti, ya no soy digno de ser llamado tu hijo. Hazme como a uno de tus jornaleros".*

D: 20 *Se levanta y viene a su propio padre. Estando aún lejos, el padre lo ve y se le mueven las entrañas, y corriendo cae sobre su cuello (lo abraza) y lo besa.*

C': 21-24 *El hijo le dice "Padre he pecado ante el cielo y delante de ti, ya no soy digno de ser llamado hijo tuyo". El padre lo interrumpe ordenando a sus siervos que rápidamente traigan el mejor vestido, lo vistán y le pongan un anillo en el dedo y calzado en sus pies, que traigan el ternero de engorde y lo pacifiquen y comiéndolo celebren "porque este mi hijo estaba muerto y ha vuelto a la vida, estaba destruido [o perdido] y fue encontrado" y empezaron a celebrar.*

B': 25-28a *El hijo mayor estaba en el campo, se acerca a la casa, oye la música, llama a uno de los siervos y le pregunta por lo que pasa. El siervo le dice que el hermano menor está allí y que el padre ha sacrificado al ternero de engorde, porque ha regresado sano y salvo. El hermano mayor monta en cólera y no desea entrar.*



A': 28b-32 *El padre sale a su encuentro rogándole que entre. El hijo mayor le responde con una descripción de sus méritos como hijo y le reclama que nunca le ha dado ni un cabrito cualquiera para celebrar con sus amigos, pero que, cuando llega el hijo menor, que ha malgastado su parte de los bienes del padre con prostitutas, este ha sacrificado al ternero de engorde. El padre le indica "Tú siempre estás conmigo, y todo lo mío es tuyo, pero celebrar y alegrarse era un deber porque tu hermano este estaba muerto y ha recobrado la vida y estaba destruido [o perdido] y ha sido encontrado".*

### 2.3.1 Las secciones A: versos 11-13 y A': versos 28b-32

El verso 11 se inicia con el punto de partida del relato: "Un hombre tenía dos hijos". El hijo menor pide al padre que le dé su parte de los bienes. El padre responde de acuerdo con la solicitud del hijo menor. Este, luego de unos días, reúne todo y se va de la casa hacia una región lejana. Los versos 12 y 13a definen el punto crítico del relato: la familia se rompe. Se esperaría que, al final del episodio, se volviera, de algún modo, a este primer estado.

El verso 28b apunta a la acción del padre para lograr ese objetivo, ya que el hijo mayor no desea entrar a la celebración: "Su padre saliendo, le rogaba [que entrara]". Los versos finales contienen mucho material importante.

Ante el ruego del padre, el hijo mayor responde en el verso 29, primero, con una lista de sus méritos: "por años he sido tu esclavo, ningún mandamiento tuyo he roto"; luego, reclama la ausencia de recompensa que tan debidamente se ha ganado: "y a mí nunca has dado un cabrito [cualquiera del rebaño] para que con mis amigos celebre".

El verso 30 define lo que el hijo mayor entiende que es el hijo menor, como *aquel que ha devorado los bienes del padre con prostitutas*; en este verso, el hijo mayor no habla de su hermano, sino que lo llama "este, el hijo tuyo"; de ese modo, señala la ruptura:



ante el viento es su hermano. El mismo verso concluye con el eco del relato: cuando vino este, tu hijo, "sacrificaste para él el ternero cebado [especialmente cuidado para una ocasión especial]".

Ante la reacción de su hijo mayor, el padre responde con ternura: "Hijo, tu siempre estás conmigo y todo cuanto tengo es tuyo" (31). Luego explica las razones de su actuar: "Celebrar y estar alegres se debía [este es el deber], porque tu hermano este estaba muerto y ha vuelto a la vida, había sido destruido y ha sido encontrado" (32). Así, el padre esperaba que el hijo entrara a la celebración.

Sin embargo, con estas palabras últimas del padre culmina la narración. El hijo mayor no entra. El final de la parábola no restablece la situación inicial. Al contrario, deja abierta la situación de crisis.

### 2.3.2 Las secciones B: 14-17 y B': versos 25-28

Del relato de una familia rota, se pasa a narrar la suerte del hijo menor.

En aquella región, el menor gasta sus bienes de una forma libertina. Habiendo gastado todo lo que tenía, se enfrenta a una circunstancia que está fuera de sus manos: *se produce una hambruna grande en aquella región*; cierra el verso 14 con la afirmación "este empezó a tener necesidad". El verso 15 indica la vinculación del menor a un ciudadano de la región que lo envía a *sus campos* a cuidar cerdos; forma parte, así, de otra familia. La sección B es una pintura del proceso de creciente descomposición del hijo menor; ahora cuida cerdos, pero tiene tanta hambre que desea intensamente comer el alimento de los animales. El verso 16 concluye con una frase simple, pero cargada de significado: "nadie se las daba [las algarrobas que comían los cerdos]"; se indica que en esta nueva familia los cerdos ocupan un lugar superior al del joven; sus necesidades parecen no se consideradas como significativas. Esa realidad lo lleva a reflexionar sobre su situación: "yo aquí muero de hambre"; recuerda, entonces, la dinámica en la casa del padre: "cuántos trabajadores de mi padre tienen abundancia de pan".



La contraparte B' se inicia con la presentación del hijo mayor que estaba en *el campo* (v. 25). Al escuchar la música y las danzas, llama a un sirviente y le pregunta la razón de la fiesta; este responde que se debe a que el padre ha matado al ternero engordado, porque recibió a su hijo sano y salvo. El giro del relato está cargado de fuerza: "se encolerizó y no deseaba entrar"; esta actitud de rechazo ante la acción del padre supone también una decepción para aquel que se alegra de volver a tener a su familia completa.

Las secciones se unen por dos elementos: a. la situación de peligro de muerte del menor (v. 16) y la situación de agradecimiento por recibirlo sano y salvo (v. 27); b. la mención del campo como lugar de trabajo en el verso 15 y el verso 25.

### 2.3.3 Las secciones C: versos 18-19 y C': versos 21-24

La reacción del joven, en consecuencia con su reflexión, es el proyecto de levantarse y dirigirse al padre y decirle: "Padre, pequé ante el cielo y ante ti, ya no soy digno de llamarme hijo tuyo, hazme como uno de tus trabajadores" (versos 18b y 19).

El verso 21, que inicia la sección B', es la confesión del hijo menor, pero el padre lo interrumpe abruptamente y no lo deja terminar, sino que ordena a sus siervos que le pongan la mejor ropa y un anillo, así como sandalias para sus pies; también ordena que sacrifiquen al ternero de engorde y que comiéndolo celebren. Se indica con claridad la razón: este hijo mío estaba muerto y ha vuelto a la vida, estaba destruido y lo he encontrado. Acto seguido comienzan a celebrar.

### 2.3.4 La sección D: verso 20

El verso 20 conforma la sección D. Este verso bien podría agregarse a C', pues es la realización del proyecto propuesto en C. Sin embargo, nos pareció importante destacar su centralidad, dada la inesperada acción del padre. Es cierto que el hijo se levanta y va a su padre, pero antes de llegar a la casa, es visto de lejos por este, a quien se le mueven las entrañas; en consecuencia, corre y lo abraza



por la garganta y lo besa. Este acto del padre nos obliga a ubicar el verso 20 aparte de la sección C': el hijo menor nunca logra realizar su proyecto, porque el padre tiene otro aún más urgente. La acción del padre corta positivamente el proyecto del hijo. Este último solo reinicia en el verso 21, cuando empieza a decir su discurso de arrepentimiento, discurso que también es cortado.

El análisis del texto nos muestra que la parábola no logra cerrar del modo esperado: un hombre tenía dos hijos y al final los tres quedaron juntos, tal y como sucedió en las dos parábolas anteriores. Esta inconclusión nos orienta a buscar el ambiente vital del relato en la crisis de una comunidad que no logra articular la estructura de su propia conformación culturalmente plural. Las expectativas de cada personaje, de un modo o de otro, se ven truncadas. Nadie obtuvo lo que quería, con excepción del hijo menor, que aunque no logra su proyecto —ser recibido como un jornalero, una vez perdido su honor y posición en la casa del Padre—, obtiene algo inesperado: es aceptado como hijo de nuevo —se ha restituido su honor.

También aparecen, claramente, dos series de tensiones: a. el padre frente al ciudadano de la región; b. el hijo menor frente al hijo mayor. Del texto se desprende que la familia del padre está orientada por la abundancia de pan, mientras que la familia del ciudadano de la región se rige por la carencia.

### 3. El contexto sociocultural de Lc 15.11ss: de la muerte del padre a la resurrección del hijo

#### 3.1 Del individualismo occidental al ser colectivo del siglo primero

No tenemos tiempo para analizar todo el contexto literario de nuestra parábola. Sí está claro que, en oposición a la oveja perdida y a la moneda perdida, el encontrar al hijo menor no se resuelve con una fiesta donde toda la comunidad participa. Entonces podemos entender que este último relato del capítulo 15 de Lucas supone una situación de vida más densa y compleja que las dos parábolas precedentes.



El punto clave aquí es la definición de la familia dentro de la sociedad mediterránea del siglo primero. En este punto iniciamos con la afirmación de que la concepción de individuo no es la misma en aquella sociedad que en la nuestra. La distancia espacio-temporal es, sin duda, una distancia cultural, de valores y de instituciones. Ha hecho mucho daño el obviar que el fundamento de la cultura mediterránea del siglo primero no piensa en términos de individuos, sino de grupos; este elemento nos ha causado en los últimos años un gran choque cultural cuando tenemos que pensar en las relaciones que se dan entre los grupos árabes. También hemos omitido, producto del colonialismo, la experiencia concreta de nuestros pueblos originarios. Cuando valoramos cualquiera de estas dos realidades contemporáneas siempre lo hacemos pensando en la importancia del "yo" como principio de organización social y cultural.

Así, indica Malina lo siguiente:

"Los habitantes del mundo mediterráneo del siglo primero veían al otro 'socialmente', es decir, según unos roles de género y en función del grupo al que pertenecía cada persona, y mostraban una constante preocupación por la atribución social de respeto y honor. A esta manera de representarse a las personas me gustaría denominarla 'escenario del individuo estrechamente vinculado al grupo' o, para acortar, 'persona colectivista del grupo fuerte'. Este tipo de individuo contrasta con la clase de persona dominante en Estados Unidos, que apenas tiene vínculos grupales y que con mucha frecuencia se siente completamente desligado de los demás. Este es el 'individuo de grupo débil', la 'persona individualista', para abreviar."<sup>19</sup>

Nuestra cultura actual tiende a privilegiar a este segundo tipo de persona como eje de su dinámica. El "yo" actual está por encima del grupo de origen, esto si aún tiene conciencia de que existe o existió algún grupo de origen. Con relación a lo anterior, cada vez más en Costa Rica, la cultura urbana se distingue por su desvinculación con la familia extendida que había sido predominante: hablar

<sup>19</sup> *El mundo social de Jesús y los evangelios*. España: Presencia Teológica, 2002, p. 60.



de familia en Costa Rica hoy se reduce, cada vez más, a familias nucleares donde padre y madre tienen roles sociales individuales; no obstante, aún en nuestro país existe la presencia de la familia extendida (hermanos, tíos, primos segundos, terceros, cuartos, abuelos, bisabuelos, etc.), que logra reunirse en momentos especiales para celebrar.

### 3.2 Los valores familiares como compromiso de grupo

El profesor Guijarro Oporto, en su artículo "La familia en la Galilea del siglo 1" explica que "la familia era, sin embargo, la institución central de la sociedad mediterránea del siglo 1. A través de ella se transmitían las riquezas y el status o condición social, y en ella encontraba el individuo un apoyo, solidaridad y ayuda que no le proporcionaba entonces el Estado"<sup>20</sup>. Considerando que se trataba de sociedades agrarias, la tierra era el valor principal y se procuraba que esta no saliera de las manos del grupo familiar<sup>21</sup>. Como ha indicado Malina, las relaciones dominantes dentro de las familias de la sociedad mediterránea del siglo 1 pertenecen a la designación de "persona colectivista del grupo fuerte".

Señala Guijarro que existen cuatro tipos de grupo familiar que se pueden reconstruir de acuerdo con los datos arqueológicos y los documentos a disposición. Las *familias extensas*, que habitan en palacios o villas y que se componen por padre, madre, hijos solteros y casados con sus familias cuyas relaciones se orientan al apoyo y la solidaridad así como al intercambio de favores; poseen muchas tierras y pertenecen a los grupos sociales más altos: gobernantes, clero, grandes terratenientes y comerciantes; viven en las grandes ciudades y representan al 1% de la población. Las *familias múltiples*, que habitan en casas de patio común y están integradas por dos o más familias nucleares; comparten ayuda y son solidarias en situaciones difíciles; poseen tierras y reciben parte del excedente de las élites; son funcionarios, sacerdotes, militares, medianos propietarios; residen en pequeñas ciudades y representan el 9% de la población. Las *familias nucleares* habitan en casas de una sola

<sup>20</sup> En *Estudios Bíblicos*, LIII, núm. 4, 1995, p. 463.

<sup>21</sup> *Idem*.



habitación; están constituidas por padre, madre y dos hijos; tienen poca capacidad de ayudarse, pues viven al margen de la subsistencia; poseen muy pocas tierras o las han perdido; se trata de campesinos y artesanos; se ubican en el campo y representan el 75% de la población. El último lugar lo ocupan las *familias dispersas*; estas no tienen casa, carecen del apoyo de los parientes, principalmente viven de la mendicidad, son del grupo social de los despreciables o prescindibles, y representan un 15% de la población<sup>22</sup>.

En el mismo artículo ya citado, Guijarro indica que las parábolas de Jesús se refieren a familias muy acomodadas<sup>23</sup>. Pero también señala lo siguiente:

"El contraste entre el origen de Jesús y el de sus discípulos, cinco de los cuales al menos, pertenecían a la clase acomodada (Mc 1.16-20; 2.14 par.), plantea también preguntas interesantes sobre quiénes fueron los destinatarios preferenciales de su llamada y sobre cuál pudo ser la intención de Jesús al llamar a este tipo de personas. El tipo de familia a la que pertenecían estos discípulos da un contenido preciso a las palabras de Jesús sobre la necesidad de romper con los propios familiares (Lc 9.59-60; 14.26, 12.51-53 y par.), una ruptura tanto más difícil cuanto más amplia y compacta era la familia a la que pertenecían los discípulos (Mc 10.17-22). En este escenario pueden situarse también los diversos personajes con los que Jesús se encuentra, y tal vez desde la situación familiar de esos personajes, de privilegio o desamparo, se entiendan mejor sus reacciones hacia él: por un lado, las gentes que le siguen y le aclaman; por otro, los gobernantes y sus funcionarios, que cuestionan su mensaje."<sup>24</sup>

También Guijarro, en otro artículo titulado "Reino y familia en conflicto"<sup>25</sup>, estudia los dichos evangélicos sobre romper con la familia. Lo central de este aporte, para nuestro caso, es el modelo de las relaciones padre-hijo que el autor toma de F. Barth, y en especial

22 *Ibidem*, p. 485.

23 *Ibidem*, p. 472.

24 *Ibidem*, p. 488.

25 En *Estudios Bíblicos*, LVI, 1998.



lo que toca a las obligaciones de los hijos. Esta relación es la base de la estructura familiar. Veamos cómo entiende Guijarro las obligaciones de los hijos:

"Estas obligaciones tenían un gran alcance social, pues de ellas dependía la continuidad de la casa. El hijo estaba obligado a honrar y obedecer a su padre mientras vivía, a asistirle y cuidarle en su ancianidad y a darle sepultura y cumplir los ritos funerarios cuando moría.

Honrar y obedecer al padre era una grave obligación de los hijos en el antiguo Israel. Se encuentra ya en el decálogo (Ex 20.12; Dt 5.16), y más tarde en la literatura sapiencial y en el judaísmo helenístico. El hijo debía respetar a su padre, escuchar atentamente su instrucción, obedecer sus indicaciones, no maltratarle, ni maldecirle, ni burlarse de él; debía ser su apoyo en la vejez y ayudarle en sus necesidades cuando su vigor se debilitara. En consecuencia el que despreciaba a su padre atraía sobre sí la maldición y alejaba de sí la bendición, el que desamparaba a su padre en la vejez era un blasfemo, y el que le desobedecía merecía la muerte. La ley sobre el hijo rebelde (Dt 21.18-21), que seguía vigente en la época helenístico-romana, da testimonio de la importancia que los antiguos israelitas atribuían a estas obligaciones.

La muerte del padre era el momento en que el hijo manifestaba de forma más visible su respeto hacia él, dándole sepultura según los ritos establecidos (Gn 25.9-11; 35.29). A través de estos ritos funerarios, el padre difunto pasaba a la condición de antepasado de la familia, pero, al mismo tiempo, su muerte ponía en peligro la continuidad de la casa, porque desaparecía la persona que con su autoridad la mantenía unida. Era en este momento cuando se percibía la importancia del heredero, que evitaba la disgregación o desaparición de la casa.

En el rito de enterrar al padre, el heredero se presentaba y era reconocido como el nuevo paterfamilias, una de cuyas principales funciones sería, en adelante, venerar los restos de



los antepasados, a quienes los vivos se sentían unidos como miembros de una misma familia. Esta obligación era uno de los deberes más sagrados de un hijo hacia su padre y no se terminaba el día del entierro, sino que se prolongaba en una serie de ceremonias fúnebres en los días posteriores al mismo y con las conmemoraciones anuales, cuya celebración estaba también encomendada al hijo.

Los atributos intrínsecos de la relación padre-hijo no se agotan en los derechos y obligaciones implicados en ella, pero éstos son un indicio de la importancia que se daba entonces a dicha relación. La relación entre el padre y los hijos varones era en la Antigüedad la más estrecha y duradera, porque en ella se fundamentaba la continuidad de la familia. El hijo heredaba del padre la casa con sus propiedades, su honor y su culto, y para conservar este patrimonio recibía la autoridad sobre todas las personas que formaban parte de la casa. El valor que se daba a esta continuidad indica que lo importante no eran los individuos, sino la casa. Era la casa la que se perpetuaba en el tiempo; y el cabeza de familia era tan sólo su representante y guardián en un momento concreto. Por eso los padres veían en sus hijos otro yo, un eslabón más en la cadena de la sucesión que garantizaría la continuidad de la casa y que les honraría como antepasados.<sup>26</sup>

Dentro de esta visión de las fuertes relaciones padre-hijo, la parábola que estudiamos presenta una situación no deseable, una ruptura con los lazos familiares. Bruce Malina y Richard Rohrbaugh lo explican de la siguiente forma:

"Al solicitar no sólo su herencia, sino el derecho a disponer de ella en vida de su padre, el joven rompe violentamente con su padre, su hermano y la comunidad en la que viven. La hostilidad sería manifiesta tras su regreso, especialmente cuando supiese su familia que había disipado su parte de la propiedad familiar con no-israelitas. Las familias del pueblo tendrían miedo de que a sus hijos jóvenes se les ocurrieran

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 529-531.



semejantes ideas. En el país lejano donde se encuentra, el joven se pone a trabajar con un patrón local y accede a desempeñar un trabajo degradante para un hijo de Israel."<sup>27</sup>

Si todo lo anterior es cierto, lo que se espera del padre es el rechazo del hijo menor y el abandono a su propia suerte, de modo que sirviera de ejemplo para la comunidad.

Kenneth Bailey indica que, en su peregrinaje desde Marruecos a la India hasta Turquía y Sudán, ha preguntado sobre las implicaciones de la solicitud del hijo menor mientras el padre está vivo, y la respuesta ha sido la misma:

"¿Ha hecho alguna persona una solicitud como esta en su villa?

¡Nunca!

¿Podría alguna persona hacer esta solicitud?

¡Imposible!

Si alguno la hiciera, ¿qué pasaría?

¡Su padre le golpearía, por supuesto!

¿Por qué?

¡Esta solicitud significaría que la persona desea que el padre muera!"<sup>28</sup>

Si la solicitud del hijo menor es un acto contra el padre y pone en peligro el fundamento de la familia, no lo es menos que el padre la acepte. En consecuencia, también el padre se ubicaría en una mala posición dentro de la comunidad. Las dimensiones de la crisis se agrandan.

Veamos algunos elementos importantes para nuestra comprensión del relato. A nuestro juicio es clave la palabra "unirse", que se usa en el verso 15: "y yendo se unió a un ciudadano de la región". Este término se usa 49 veces en toda la Biblia (versión griega de la Biblia Hebrea y Nuevo Testamento). Aunque no revisaremos

<sup>27</sup> *Social Science Commentary on the Synoptic Gospels*. Minneapolis: Fortress Press, 1996, p. 282.

<sup>28</sup> *Poet and Peasant, and Through Peasant Eyes. A Literary-Cultural approach to the Parables in Luke*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1983, pp. 161-162.



todas las citas, es importante ver algunas apropiadas para nuestro pasaje:

Dt 6.13 "al señor el Dios tuyo temerás y a él servirás y a él te unirás y con el nombre de él jurarás." (también Dt 10.20)

Dt 29.20 "No querrá Jehová perdonarlo, sino que entonces humeará la ira de Jehová y su celo sobre ese hombre, se asentará (unirá) sobre él toda maldición escrita en este libro y Jehová borraré su nombre de debajo del cielo."

1Re 11.2 "gentes de las cuales Jehová había dicho a los hijos de Israel: 'No os uniréis a ellas, ni ellas se unirán a vosotros, porque ciertamente harán que vuestros corazones se inclinen tras sus dioses'. A estas, pues, se juntó Salomón por amor."

1Esdras 4.20 (LXX) "*un hombre a su propio padre abandona el que le crió y a la propia región y a su propia mujer se une.*"

1Macabeos 3.2 (LXX) "y ayudaban a él todos los hermanos y todos cuantos se unieron al padre de él y peleaban la batalla por Israel con alegría."

Salmo 119.31 "Me apego [uno] a tus testimonios; Señor, no me avergüences."

Eclesiástico 2.3 "Adhiérete a él, no te separes, para que seas exaltado en tus postrimerías."

Jeremías 13.11 " 'Porque como el cinturón se adhiere a la cintura del hombre, así hice adherirse a mí a toda la casa de Israel y a toda la casa de Judá' — declara el Señor— 'a fin de que fueran para mí por pueblo, por renombre, por alabanza y por gloria, pero no escucharon'."

Mateo 19.5 "y dijo: '*Por esto el hombre dejará padre y madre, y se unirá a su mujer, y los dos serán una sola carne.*'"

Hechos 5.13 "y de los demás ninguno se atrevía a juntarse con ellos; sin embargo, el pueblo los alababa grandemente."

Hechos 9.26 "Cuando llegó a Jerusalén, trataba de juntarse con los discípulos, pero todos le tenían miedo, no creyendo que fuera discípulo."

Hechos 10.28 "Y les dijo: —Vosotros sabéis cuán abominable es para un judío juntarse o acercarse a un extranjero,



*pero a mí me ha mostrado Dios que a nadie llame común o impuro."*

Hechos 17.34 "Pero algunos se unieron a él y creyeron, entre los cuales estaban Dionisio el areopagita, una mujer llamada Damaris y otros con ellos."

1Corintios 6.16 "¿O no sabéis que el que se une con una ramera, es un cuerpo con ella?, porque ¿no dice la Escritura: 'Los dos serán una sola carne'?"

1Corintios 6.17 "Pero el que se une al Señor, un espíritu es con él."

Según estas citas, podemos deducir tres ámbitos contenidos en la palabra "unir": a. unión con Dios; b. unión con una compañera o con una prostituta; c. unión con un grupo.

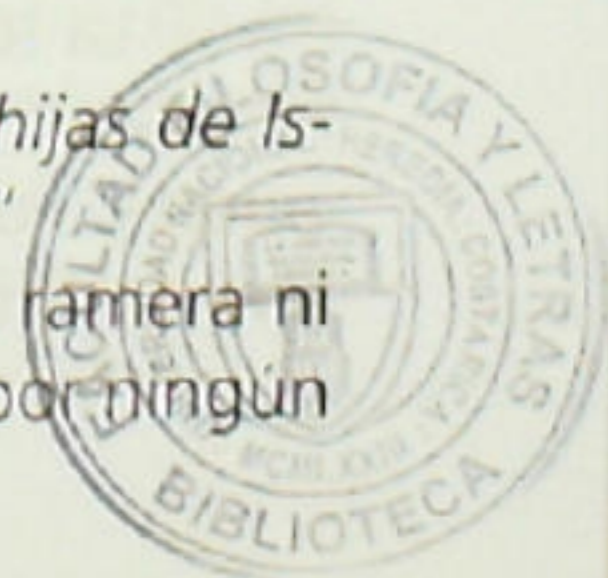
Es importante que se utilice este término en nuestro relato, pues determina una condición más radical del joven. Este, al verse en una situación de necesidad, ya no puede volver a la casa paterna; entonces continúa la profundización de la ruptura: se une a un ciudadano de la región. Dos elementos complementan al verbo unirse; el primero tiene que ver con la tarea que se asigna: cuidar cerdos, actividad de por sí degradante para un auditorio judío; el segundo está en la frase del hermano mayor: "mas cuando este hijo tuyo, el que devoró tu hacienda con prostitutas vino..." (verso 30). En los versos 13 y 14 no se hace mención a que el hijo menor gastara su dinero con prostitutas. Así lo ve el hermano mayor y en esta frase acumula el sentido negativo de la tradición judía. Veamos algunos ejemplos:

Levítico 21.14 "De éstas no tomará: viuda, divorciada o una profanada como ramera, sino que tomará por mujer a una virgen de su propio pueblo..."

Deuteronomio 23.2 "No entrará el bastardo en la congregación de Jehová; ni aun en la décima generación entrarán en la congregación de Jehová."

Deuteronomio 23.17 "No haya ramera entre las hijas de Israel, ni haya sodomita de entre los hijos de Israel."

Deuteronomio 23.18 "No traerás la paga de una ramera ni el precio de un perro a la casa de Jehová, tu Dios, por ningún





voto, porque abominable es para Jehová, tu Dios, tanto lo uno como lo otro."

Proverbios 29.3 "El hombre que ama la sabiduría alegra a su padre; el que frecuenta ramera perderá los bienes."

Eclesiástico 9.6 "A prostitutas no te entregues para no perder tu herencia."

Eclesiástico 19.2 "Vino y mujeres pervierten a los inteligentes, el que se une a prostitutas es aún más temerario."

Nahum 3.4 "Y todo por culpa de las fornicaciones de la ramera de hermosa gracia, maestra en hechizos, que seduce a las naciones con sus fornicaciones y a los pueblos con sus hechizos."

Isaías 1.21 "¿Cómo te has convertido en ramera, tú, la ciudad fiel? Llena estuvo de justicia, en ella habitó la equidad, ¡pero ahora la habitan los homicidas!"

Isaías 57.3 "¡En cuanto a vosotros, llegaos acá, hijos de la hechicera, generación del adúltero y la fornicaria!"

Jeremías 3.3 "Por esta causa las aguas fueron detenidas y faltó la lluvia tardía. Te has mostrado como una prostituta, y no has querido avergonzarte."

Jeremías 5.7 "¿Cómo te he de perdonar por esto? Tus hijos me dejaron y juraron por lo que no es Dios. Los sacié y adulteraron, y en casa de prostitutas se juntaron en compañías."

Ezequiel 16.30-31 "¡Cuán inconstante es tu corazón, dice Jehová, el Señor, habiendo hecho todas estas cosas, obras de una prostituta desvergonzada, edificando tus lugares altos en cada cabecera de camino y levantando tus altares en todas las plazas! Pero no fuiste semejante a una prostituta en que menospreciaste la paga."

Ezequiel 23.43 "Y dije respecto de la envejecida en adulterios: '¿Todavía cometerán fornicaciones con ella, y ella con ellos?'"

La relación entre adulterio, fornicación y unirse a prostitutas es una forma clásica de hablar sobre la idolatría y más sobre la impureza. Por estas razones el hijo menor, a los ojos del hermano mayor, ha vivido en estado de impureza, lo cual no sería de extrañar de quien ha roto los fundamentos de la familia y de la justicia. Dicha



experiencia conduce, sin duda, al rechazo de Dios y a la muerte; la densidad de elementos referidos a la muerte marcan el actuar del joven, tanto social como físicamente. La toma de conciencia sobre su situación y el regreso a la casa paterna, así como las afirmaciones del joven, deben entenderse como una muestra real, una obra, de arrepentimiento<sup>29</sup>. También Bailey<sup>30</sup>, como lo señalaba Malina, comprende que el regreso del joven supone el peligro de la reacción violenta de la comunidad.

Hasta aquí se puede apreciar que el hijo menor ha roto de forma irremediable el vínculo con su familia y su comunidad. Su retorno es un riesgo que debe correr, que entiende como parte de su proceso de reincorporación a la comunidad. Probablemente espera el castigo debido según su trasgresión; este castigo bien puede ser la muerte a manos de la comunidad. Entonces, la decisión de volver a la casa paterna no es fácil de tomar. La esperanza de ser recibido como un jornalero sería el único móvil, entendiendo con eso que no sería recibido como un hijo obediente que regresa luego de realizar una tarea encomendada por el padre. Asumiría la humillación y se acogería al perdón, aun y cuando este implique un estatus menor que el de un hijo. No obstante, existe la posibilidad de no ser perdonado.

Pero, como hemos dicho, el problema de la vergüenza también recae sobre el padre, que no ha molido a palos a su hijo menor cuando este hizo el insólito reclamo de la herencia. El padre abrió una puerta que no debió haber abierto y también se pone en entredicho.

El hijo mayor ha captado todas estas implicaciones y entiende que todo lo actuado está mal, que es incorrecto, y se enfrenta al padre anteponiendo su condición de justo: he sido tu esclavo, no te he desobedecido en nada jamás. Más allá de ver en las acciones del hijo mayor una actitud mala, si bien enfrenta al padre y lo pone en jaque, el espíritu que lo mueve debe valorarse dentro de las relaciones padre-hijo que hemos descrito. El hijo mayor se concibe

29 Bailey, *op. cit.*, pp. 179-180.

30 *Ibidem*, p. 181.



como una persona justa y reclama este reconocimiento al padre, que debe reaccionar en contra del hermano menor.

Sin embargo, como señala Sharon Ringe en su comentario a Lucas<sup>31</sup>, el padre actúa con el hijo mayor del mismo modo que con el menor: sale a su encuentro, esta vez para invitar al hijo mayor a participar de la fiesta. El argumento del padre es simple: este, tu hermano estaba muerto y ha vuelto a la vida... Así la visión del padre está por encima de los valores de la familia y la comunidad: la restauración de la vida es lo que importa.

Las acciones del padre siguen un derrotero que implica deshonra, como bien lo señalan Malina y Rohrbaugh:

"La gente mayor del Próximo Oriente no solía correr, salvo en caso de emergencia. Arremangarse la túnica para poder correr era una falta de dignidad; además enseñar públicamente las piernas era causa de deshonor. Pero el padre corre porque el hijo está en peligro inmediato, pues la gente del pueblo puede reaccionar de manera hostil. No corre para dar la bienvenida al hijo, tal como han pensado los comentaristas occidentales. Al salir corriendo hasta la entrada del pueblo, el padre se adelanta a la reacción hostil de la población; con sus besos y su abrazo hace ver que el hijo errante está otra vez bajo su protección."<sup>32</sup>

Con esta cita nos encontramos ante el significado real de la palabra griega que es, usualmente, traducida por "compasión": *splagchnizomai*. Este término significa el mover de las entrañas. El concepto de compasión, aunque valioso, no refleja la experiencia corporal propia de una reacción visceral ante un hecho. El padre no reacciona a partir de un valor en sí que se conceptúa con el término compasión; al contrario, su impulso es propio de un momento de ceguera producido por el impacto de muchas emociones. Las entrañas del padre le ganan la partida al deber social y cultural: no teme perder dignidad, teme por la vida de su hijo y reacciona para

31 *Gospel of Luke*. Louisville: Westminster John Knox, 1995, pp. 208-209.

32 *Op. cit.*, p. 282.



protegerlo. No sale a su encuentro como si lo recibiera luego de realizar una tarea digna, sino que agradece el recibirlo en buen estado y cuida de mantenerlo así. Pero también este acto pudo haber tenido un desenlace distinto: que el padre lo protegiera y luego lo castigara.

Así, el problema de la parábola es más denso. Supone la ruptura de todas las reglas que sostienen la estructura de la familia. El padre, ahora, no solo acepta al recién llegado, sino que le devuelve la dignidad de hijo, involucrando al hijo mayor de forma indebida, ya que el hermano menor estará bajo la protección del primogénito una vez que el padre muera.

La parábola habla sobre la alegría de encontrar lo perdido, en este caso se trata de recuperar con vida a quien se suponía muerto. Es la vida misma lo que se valora en la parábola por encima de la estructura cultural dominante. Abre una dimensión nueva sobre los deberes y derechos de todos y cada uno de los personajes involucrados en el relato. Esta tercera parábola estructura el punto máximo de un *crecimiento de valor*, donde las dos primeras parábolas conforman los dos momentos iniciales: se pasa de cien, a diez y, finalmente, a dos. En cada caso la fiesta es una experiencia comunitaria amplia y rica. No obstante, la última, la que concierne a nuestro estudio, es compleja y densa por la situación que se presenta. Obliga al auditorio a revisar valores y a revivenciar, de uno u otro modo, la percepción de Dios. Así se da el *shock perceptivo* que abre la posibilidad de experimentar un mundo posible cuya condición de alternativa hace crisis en el auditorio dejándolo preso de la imaginación. No hay una moraleja, no hay una enseñanza moral, sino que se ofrece la posibilidad de vivir un orden alternativo de las cosas.

#### 4. La radicalidad del abrazo

La narración parabólica de Lucas 15.11-32 deja a su auditorio primario en un estado de inconclusión: todos los procesos sociales que sustentan la comunicación fluida han quedado rotos. El *shock perceptivo* ubica, a las personas que escuchan, al filo del abismo: su mundo ha quedado hecho pedazos y ahora, si desean sobrevivir



a esta catástrofe, deben reconstruir uno nuevo. La moraleja de la alegría por recuperar lo perdido vinculada a la alegría de Dios por recuperar a los pecadores arrepentidos, no tiene relevancia en el contexto donde se invita a celebrar; no la tiene, porque el mundo comunitario que da sentido a la celebración no está en pie. La moraleja que podría, en principio, calmar el dolor de un nuevo nacimiento, no es capaz de disminuir el impacto de la narración que dibuja a un Dios que rompe el orden del mundo que, se suponía, él mismo había creado para, eventualmente, disfrutarlo entre las personas justas.

La narración no es capaz de expresar nada que explique esta nueva concepción de justicia vinculada a Dios. Si ese mundo ordenado por la divinidad ha fracasado como organizador de las prácticas sociales religiosas o espiritualmente válidas, ¿qué queda? Pues nada: hay que invertir el tiempo en la reconstrucción de otro mundo donde la gratuidad, fruto de esa nueva justicia, tenga sentido y permita la fluidez de las prácticas sociales.

En este sentido, la parábola afecta la estructura misma de los discursos cristianos sobre la gracia, el amor, el perdón, las relaciones comunitarias. El castigo retributivo ha quedado abolido, y el abrazo salvador expresa el corazón del nuevo Dios recién descubierto. Así las cosas, los fundamentos de nuestro discurso teológico tradicional también se caen. No basta la justicia; ahora se tiene que trabajar en la construcción del hábitat donde tal justicia se pueda realizar. El poder del Padre es el amor.

Cabe aquí preguntarse si la justicia realmente necesita el castigo para su bien hacer. Está claro que no se puede hacer una generalización social y meter en un solo paquete a todo el mundo. El pasaje no avala la impunidad. Pero sí nos muestra una vía alternativa para la comprensión de la autoridad y del poder del amor en situaciones límite.

El capítulo 15 de Lucas se concentra en el regocijo que conlleva el encuentro, como se observa en las siguientes citas:



- 15.6 “y al llegar a casa reúne a sus amigos y vecinos, y les dice: ‘Gozaos conmigo, porque he encontrado mi oveja que se había perdido’.”
- 15.7 “Os digo que así habrá más gozo en el cielo por un pecador que se arrepiente, que por noventa y nueve justos que no necesitan de arrepentimiento.”
- 15.9 “Cuando la encuentra, reúne a las amigas y vecinas, diciendo: ‘Alegraos conmigo porque he hallado la moneda que había perdido’.”
- 15.10 “Así os digo que hay gozo delante de los ángeles de Dios por un pecador que se arrepiente.”
- 15.23 “ ‘Traed el becerro gordo y matadlo, y comamos y hagamos fiesta’.”
- 15.24 “porque este mi hijo muerto era y ha revivido; se había perdido y es hallado’. Y comenzaron a regocijarse.”
- 15.32 “Pero era necesario hacer fiesta y regocijarnos, porque este tu hermano estaba muerto y ha revivido; se había perdido y ha sido hallado”.

El pasaje entero expresa la alegría del encuentro del pecador que se arrepiente. De ahí la fiesta, la celebración. Es el encuentro lo que se subraya. No hay margen para el fracaso.

La crisis de nuestra parábola se da en relación con el hermano mayor, quien termina por no entrar a la fiesta, donde se debe suponer la presencia de toda la comunidad. De ese modo, no se puede volver al ciclo inicial, con un padre y dos hijos: la autoconciencia de pureza impide el encuentro. En 15.7 se indica que hay más alegría por un pecador que se arrepiente que por noventa y nueve justos que no necesitan arrepentimiento. Pero esta conciencia de ser justos (“he sido tu esclavo y siempre te he obedecido”) es el obstáculo. Los valores que permiten al hermano mayor tener un sentido en el mundo y la comunidad lo hacen excomulgar al menor; ya no puede aceptar su admisión dentro del seno familiar. De hacerlo su vida carecería de todo sentido: ¿para qué abstenerse, para qué obedecer, para qué ser justo, para qué...?



Podemos volver a los versos 1 y 2 del capítulo 15, donde los fariseos y los escribas murmuran porque Jesús come con pecadores. Todas las piezas encajan. Jesús como metáfora de un Dios que acoge a los pecadores y se solaza en su encuentro, critica duramente a quienes pretenden afincarse en la confianza de sus propios méritos.

## 5. En consecuencia: algunas reflexiones

Nuestro propósito desde el inicio ha sido efectuar una lectura de la narración parabólica de Lucas 15.11ss tratando de mostrar los estadios más profundos que surgen de la imagen creada por Lucas. El relato no resuelve nada; al contrario, crea un caos; deja, a quienes escuchan, sin un suelo donde sentirse seguros.

Esperamos no haber cometido el error de conceptualizar la riqueza del texto, sino haber dejado suficientes cabos sueltos para aumentar el ruido comunicacional de este pasaje, el cual ha sido leído una y otra vez destacando la misericordia de Dios hacia las personas pecadoras. Al leer así, se pierde su riqueza, se vuelve estopa y se tira al suelo el jugo que le da sabor (aunque amargo).

Queríamos también vincular este pasaje a la racionalización del castigo que se valora como algo positivo, necesario para la corrección de nuestros niños y niñas. Si la justicia de Dios no tiene que ver con el castigo, entonces, ¿qué es la gratuidad? La gracia hemos vinculado a un discurso que recupera la retribución. Le decimos "amor" a la forma como el poder obliga a las personas jóvenes a respetar el orden establecido. Pero si la gracia, o la gratuidad, no tiene que ver con retribución, o con buena conducta, o con el respeto al orden del mundo, entonces ¿qué es?

Ahora nos toca reflexionar sobre algunas consecuencias derivadas de nuestra lectura.

La primera consecuencia que se deriva del actuar narrativo del padre es que Dios no es un "Dios de orden". Al contrario, aquí aparece como un gestor del caos: en el abrazo que da al hijo menor dibuja un horizonte de relaciones que trastorna la estaticidad del orden aceptado o deseable.



La segunda consecuencia es que quien resulta el verdadero villano del relato es el hijo mayor, que ya no ve, en el recién regresado, a su hermano. Le achaca al padre sus errores: "pero, cuando vino este, tu hijo...". En su discurso afloran sus méritos y sacrificios producto de su obediencia, incluso se ve a sí mismo como un esclavo del padre, estatus inferior al de los jornaleros a los que hace referencia en su deliberación el hijo menor. Así, no fue el hijo menor el que terminó por romper la familia, sino el hijo mayor, el obediente. Su percepción de la justicia se ha vuelto contra el padre a quien ha servido.

La tercera consecuencia es que el hijo menor reflexiona frente a una realidad que ha conocido desde las peores condiciones posibles. El peligro del hambre que mata y de la indiferencia del medio, lo han ubicado en una posición que le permite entender los valores del padre, su generosidad, su desapego de los bienes, su amor.

Ahora se plantea el problema para nosotros: ¿Es la autoridad un medio que valida el orden como bueno, de modo que el castigo se requiere para restablecerlo cada vez que alguien lo rompe? ¿Es nuestra tarea como padres y madres obligar a nuestros hijos e hijas a retornar al orden? ¿Es realmente nuestra percepción del orden un principio válido desde el que debemos aplicar la fuerza o la violencia para salvaguardarlo?

El abrazo del padre nos debe poner en una situación crítica: ¿Somos nosotros y nosotras tan justos o justas como para ubicarnos por encima de cualquier valor humano de respeto y dignificación, y para usar la violencia como instrumento legítimo de organización de la familia y la sociedad? ¿Es el orden de Dios el que se quebranta cuando un niño o niña desobedece o hace algo opuesto a lo esperado? ¿Será, quizá, nuestra percepción del orden lo que está por encima del Dios que se muestra pronto al abrazo?

No sería nada raro que el amor al poder supere al amor a la vida. En los niños y las niñas, los seres humanos descubrimos que existen muchas salidas a una situación concreta. Estos y estas no saben a ciencia cierta qué hacer en cada situación: tienen que



improvisar, necesitan explorar la vida, aún son tierra fértil para la creatividad. Al contrario, nosotros, las personas adultas, domesticamos la creatividad en función de la ilusión del poder de preservar el orden.

En este sentido, un cambio de perspectiva podría venirnos bien: ¿no serán los niños y las niñas quienes, en sus salidas, en su desobediencia, en su exploración, nos obligan a repensar la veracidad y validez de nuestra autoridad? De nuevo el abrazo marca una senda. El abrazo manifiesta una experiencia de apertura a la otra persona que pone la vida por encima del orden.

Disciplinar y enseñar serían complementos de la experiencia humana del aprendizaje. Sin embargo, ambos dependen del hecho, que se da por sentado, de que nosotros y nosotras sabemos ya el camino. Esto no es así: sabemos un camino, el nuestro, el de nuestra generación, pero no sabemos el camino de la generación que está surgiendo; ese camino es inédito, es una trama que apenas inicia el relato, donde puede pasar cualquier cosa. Disciplinar sería, entonces, nuestra capacidad de orientar a otra persona a que encuentre su propio camino. Enseñar sería nuestra conciencia del desconocimiento de la nueva senda y la obligación de conocer, profundamente, la senda propia, lo que hemos vivido.

¿Quién enseña o quién disciplina? Quizá la niñez que surge con nuevas preguntas y nuevas alternativas. Quizá la reacción visceral del padre nos muestra cuál debería ser nuestra propia reacción: correr, abrazar, besar, revestir de dignidad. Nuestro mundo termina cuando nosotros terminamos. El mundo de la niñez apenas se está iniciando; por ello, la actitud del padre es producir confianza, la confianza fundamental en la generosidad de la vida. A la niñez le toca definir el propio orden que su mundo requiere. Tal vez la edad nuestra nos provee una experiencia que puede ayudarles, pero no domesticarles. No se logra un mundo nuevo obligando a lo nuevo a repetir lo que hemos hecho. Nuestro orden está caduco, el de la niñez apenas aflora, las reglas no son las mismas. Solo primaria el amor por la vida: la niñez es la vida. La niñez es Dios que está jugando, cantando, haciendo bulla, tocando lo que no se debe tocar, acariciando sin pudor el cuerpo, aprendiendo a dignificar el



propio ser y el ajeno. Sin temor a lo nuevo, o tal vez, con temor reverencial a lo nuevo aprendiendo a estimularlo. Podemos aprender a no confiar tanto en nuestro camino, pues Dios camina una senda diferente cada generación.

Así las cosas, la disciplina es un acto de autorreflexión sobre lo que somos, nuestros valores, nuestros miedos, nuestra ilusión de poder, nuestra ilusión de tener la razón. El abrazo supondría la reconciliación entre dos mundos, el encuentro entre dos dimensiones de la creación. Podemos asumir el reto de aprender o, por el contrario, escoger el poder para preservar nuestro propio mundo al costo de destruir la nueva creación.

## REFERENCIAS

- Aland, Barbara, Aland, Kurt, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce Metzger (Eds.). *The Greek New Testament*. Germany: Deutsche Bibelgesellschaft/United Bible Societies, 1994, cuarta edición.
- Aland, K. (Ed.). *Synopsis Quattuor Evangeliorum*. Württembergische, Bibelanstalt, Stuttgart, 1964.
- Aland, Kurt; Aland, Barbara. *The Text of the New Testament. An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, Publishing, 1995, segunda edición.
- Bailey, Kenneth. *Poet and Peasant, and Through Peasant Eyes. A Literary-Cultural approach to the Parables in Luke*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1983.
- Bartolomé, Juan José. *La alegría del Padre*. España: Verbo Divino, 2000.
- Croatto, José Severino. *Hermenéutica Bíblica*. Buenos Aires: Aurora, 1984.
- Eco, Umberto. *Los límites de la interpretación*. España: Lumen, 1992, traducido por Helena Lozano.
- Flor Serrano, Gonzalo; Schökel, Luis Alonso (colaborador). *Diccionario de la Ciencia Bíblica*. España: Verbo Divino, 2000.
- Freedman, David Noel (Ed.). *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992-1997. Seis volúmenes. (Se cita de la versión electrónica.)



- Guijarro Oporto, Santiago. "La familia en la Galilea del siglo 1". En: *Estudios Bíblicos*, LIII, núm. 4, 1995.
- \_\_\_\_\_. "Reino y familia en conflicto". En: *Estudios Bíblicos*, LVI, 1998.
- Haag, H./Born, A. van der/Ausejo, S. (eds.). *Diccionario de la Biblia*. Barcelona: Herder, 1981.
- Jeremías, Joachim. *Las parábolas de Jesús*. España: Verbo Divino, 1981.
- Malina, Bruce. *El mundo social de Jesús y los evangelios*. España: Presencia Teológica, 2002.
- Malina, Bruce; Rohrbaugh, Richard. *Social Science Commentary on the Synoptic Gospels*. Minneapolis: Fortress Press, 1996.
- Mora, Arnoldo. "La sabiduría como gozo integral de nuestro ser-encarnado". *Revista Pasos*, núm. 111-Segunda Época, 2004 (enero-febrero).
- Ringe, Sharon. *Gospel of Luke*. Louisville: Westminster John Knox, 1995.
- Soulen, Richard. *Handbook of Biblical Criticism*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1981, segunda edición (2001, tercera edición).
- Strecker, Georg y Schnelle, Udo. *Introducción a la exégesis del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1997.