

CUANDO LAS FUERZAS SE ACABEN... LA ANCIANIDAD EN LA BIBLIA

IVONE GEBARA

KLAUDIO DUARTE QUAPPER

GABRIELA MIRANDA GARCÍA

MARCOS PAULO BAILÃO

ARIANE FEITOSA DE OLIVEIRA

VALMOR DA SILVA

MARICEL MENA LÓPEZ

JUAN ESTEBAN LONDOÑO

DAVID JACOB ROMERO GARCÍA

VIOLETA ROCHA AREAS

LARRY JOSÉ MADRIGAL RAJO

ENRIQUE VEGA-DÁVILA



CUANDO MI FUERZA SE ACABE... LA ANCIANIDAD EN LA BIBLIA

Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana

Nº 99 - 2026/2

***Cuando mi fuerza se acabe...
la ancianidad en la Biblia***

RIBLA – Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana

Consejo de Redacción Internacional

Carmen Bernabé Ubieta (España), Carlos Mesters (Brasil), Elisabeth S. Fiorenza (EUA), Elsa Tamez (México), Erhard S. Gerstenberger (Alemania), Fernando Segovia (EUA), Haroldo Reimer (Brasil), Israel Finkelstein (Israel), Jean L. Ska (Italia), Johan Konings (Brasil), Nancy Cardoso (Brasil), Néstor O. Míguez (Argentina), Pablo Richard + (Costa Rica), Paulo A. Nogueira (Brasil), Rafael Aguirre (España), Rainer Kessler (Alemania) Richard A. Horsley (EUA), Sandro Gallazzi (Brasil), Sharon H. Ringe (EUA), Shigeyuki Nakanose (Brasil), Tércio M. Siqueira (Brasil), Teresa Okure (Nigeria), Thomas Römer (Francia).

Equipo Coordinador Internacional

Elsa Tamez (México), Mercedes Lopes (Brasil), Maria Cristina Ventura (Costa Rica), Maricel Mena (Colombia), Esteban Arias (Colombia), José Ademar Kaefer (Brasil).

Equipo Coordinador Brasileño

José Ademar Kaefer (articulador y editor), Haroldo Reimer, Ivoni Richter Reimer, Marcos P. Monteiro da Cruz Bailão, Mercedes Lopes, Silas Klein, Sirley Antoni, Cecília Toseli.

Equipo Editorial Internacional

Jorge Franco (Ecuador), José Ademar Kaefer (Brasil), Elsa Tamez (México)

Coordinadores de este número

Rebeca Montemayor López y Gabriela Miranda García

Artículos individuales: © los/las autores/as

Conjunto de esta revista: © Consejo de redacción

Traducción, revisión y diagramación: Centro Bíblico Verbo Divino
Julio 2026

Esta revista es editada en español y en portugués

En español: Centro Bíblico Verbo Divino, Apartado 17-03-252, Quito, Ecuador

Para pedidos:
SOCIEDADES BIBLICAS UNIDAS EN ECUADOR
Juan Galíndez Oe3-11 y Veracruz
Quito, Ecuador
E-mail: info@sbuec.org
Teléfono: (593-2) 331-7371

Contenido

Presentación. “Cuando mi fuerza se acabe... la ancianidad en la Biblia” <i>Rebeca Montemayor López y Gabriela Miranda García</i>	7
Prefacio. ¿Por qué buscar en la Biblia los sentidos de la vejez? ----- <i>Ivone Gebara</i>	11
Adultocentrismo como exclusión de las personas viejas ----- <i>Klaudio Duarte Quapper</i>	14
Paraíso y modernidad: la exclusión de la vejez----- <i>Gabriela Miranda García</i>	26
Vossos idosos e vossas idosas sonharão sonhos your elderly will dream dreams ----- <i>Marcos Paulo Bailão y Ariane Feitosa de Oliveira</i>	37
Sabedoria, honra e justiça: análise dos Provérbios sobre velhice ----- <i>Valmor da Silva</i>	49
Vejez femenina, sabiduría ancestral y resistencia territorial en 2 Samuel 20,14-22 ----- <i>Maricel Mena López</i>	63
El anciano Juan del Apocalipsis: la imaginación y la resistencia ----- <i>Juan Esteban Londoño</i>	80
Gerontocracia en las comunidades cristianas del siglo I y estructuras de poder en las Iglesias ----- <i>David Jacob Romero García</i>	95
Cuerpos que envejecen y las esperanzas en un mundo nuevo ----- <i>Violeta Rocha Areas</i>	110

Eunice, Loida y Timoteo: una trenza de cuidados, transmisión de fe y masculinidades sobrevivientes en las primeras comunidades cristianas -----	123
<i>Larry José Rajo</i>	

Nuestra venganza será llegar a viejas. Una reflexión cuir sobre las vejeces LGBTTTIQ+ desde alguien que va para allá-----	139
<i>Enrique Vega-Dávila</i>	

Reseña

— FERNANDO GROSS. Velhice e ancianidade no Pentateuco ---	157
— REBECA MONTEMAYOR LÓPEZ. La vejez que yo habito---	160

Presentación

Cuando las fuerzas se acaben...la ancianidad en la Biblia, es el título sugerente de este número 99 de RIBLA, que, por primera vez, aborda el enfoque de la vejez. ¿Será porque nos vamos convirtiendo en un continente de viejos y viejas? ¿Será porque las expectativas de vida han elevado la edad de la vejez, a causa de los adelantos médicos para alargar la vida? Pero, a qué costo y en qué condiciones y situaciones viven las personas su ancianidad en América Latina y El Caribe, en conexión con la Biblia, este número explora a través de magníficos textos, algunos de las realidades que se viven hoy día en relación con la vejez.

Abre este número una hermosa presentación, escrita por nuestra amiga y compañera Ivone Gebara, que con toda generosidad respondió a nuestro llamado. Gebara comparte una reflexión íntima sobre la vejez y su relación con la Biblia. Más que buscar respuestas académicas o exegéticas, se abre a una lectura existencial, donde los textos bíblicos se convierten en compañía, memoria y oración cotidiana. La autora reconoce que ya no desea hacer “ciencia de la Biblia”, sino dejar que los fragmentos, salmos y profecías irruman en su vida como retazos que dialogan con su soledad, sus dolores y su búsqueda de sentido. La vejez aparece descrita en múltiples dimensiones: sabiduría, fragilidad, memoria, despojo de certezas, deseo de amor y comprensión.

Este número inicia con dos artículos cuyos objetivos son mostrar el contexto social e histórico que enmarca el tema de la vejez en la sociedad actual. Esto en congruencia con uno de los principios metodológicos de la hermenéutica y exégesis bíblica latinoamericana, sobre la comprensión, cuestionamiento y análisis del contexto. Ambos textos nos sensibilizan y ubican el tema de la vejez, si bien desde escenarios terribles e inciertos, también son un llamado a abrir bien los ojos y el corazón hacia nuestras poblaciones envejecidas.

Es así que, Klaudio Duarte Queapper, expone en su texto, *Adultocentrismo como exclusión de las personas viejas*, una de las matrices de interpretación social es la condición adultocéntrica, la cual sostiene asimetrías de poder y dominio sobre las personas mayores. Este sistema se articula a través de una ideología —el adultismo— y de su expresión etaria —el edadismo—, que permiten su reproducción en imaginarios, discursos y prácticas cotidianas. La creciente presencia de personas adultas mayores en nuestras sociedades plantea interrogantes críticas sobre cómo enfrentar este sistema de exclusión y qué alternativas políticas pueden construirse para garantizar dignidad, inclusión y justicia. Este

texto nos invita a tener conciencia de soledades no deseadas, de aislamiento social y del desafío urgente de establecer diálogos intergeneracionales.

Por otra parte, Gabriela Miranda García, en su texto *Paraíso y Modernidad: la exclusión de la vejez*, afirma que los cuerpos han sido históricamente espacios de disputa y control, ya sea en su dimensión reproductiva, estética, funcional o de movilidad, la modernidad hegemónica ha requerido cuerpos dóciles, disciplinados y útiles, invisibilizando otras formas de existencia. La vejez, en este marco, aparece como una experiencia desigual y marcada por el miedo, la vergüenza o el rechazo. Este artículo invita a reflexionar sobre cómo reencontrarnos con nuestro propio envejecimiento desde una perspectiva más humana y justa, capaz de cuestionar las lógicas de exclusión y abrir posibilidades de reconocimiento y dignidad.

En el aporte de la reflexión bíblica, propósito de esta revista, desde el Antiguo Testamento, se cuenta con tres textos que convergen en un mismo horizonte: la vejez como lugar teológico y social de resistencia, sabiduría y reconstrucción comunitaria. Cada texto, desde su propio enfoque, ilumina cómo las personas ancianas —muchas veces invisibilizadas en narrativas patriarcales o relegadas en dinámicas sociales— emergen como protagonistas de justicia, memoria y esperanza.

El texto de Bailão y Feitosa de Oliveira, *Vossos idosos e vossas idosas sonharão sonhos* aborda el libro de Joel durante la invasión babilónica. El texto afronta cómo en medio de esta situación traumática de tensión y peligro, la profecía es que los ancianos soñarán sueños, y resuelve como un mecanismo de sobrevivencia. Este es sin duda un texto esperanzador y que muestra cómo los ancianos son parte integral de la recuperación del tejido social.

Valmor Da Silva, en *Sabedoria, honra e justiça: análise dos provérbios sobre velhice*, propone cómo los Proverbios ofrecen un retrato sapiencial en el que la ancianidad es símbolo de honor, sabiduría y justicia. La tradición bíblica reconoce en los ancianos valores ejemplares que sostienen la vida familiar y comunitaria. La investigación subraya cómo la vejez es portadora de enseñanza intergeneracional y de dignidad social.

Y en un tercer texto sobre Antiguo Testamento, Maricel Mena López, en *Vejez femenina, sabiduría ancestral y resistencia territorial en 2 Samuel 20,14-22*, nos ofrece una lectura creativa y novedosa, en un relato bélico dominado por hombres, una mujer mayor sin nombre, se convierte en mediadora decisiva. Su palabra pacificadora revela que las ancianas poseen autoridad moral y política, paralela a la de los varones. El estudio dialoga con tradiciones afrodiaspóricas, mostrando que los cuerpos envejecidos son memoria viva y fuerza de resistencia territorial.

En el abordaje del Nuevo Testamento, tres reflexiones convergen en un mismo horizonte: repensar la vejez, el poder y las relaciones de cuidado en las comunidades cristianas y en las diversidades contemporáneas. Propone que las

comunidades eclesiales deben ser espacios teológicos de resistencia, transmisión y dignidad.

Juan Esteban Londoño presenta a Juan de Patmos como un anciano poeta y pintor cuya obra visionaria se convierte en un acto de resistencia frente al poder imperial romano. La investigación subraya que el Apocalipsis no debe leerse únicamente como un texto profético o escatológico, sino también como una creación estética: un entramado de imágenes poéticas y pictóricas que despiertan emociones, sostienen la esperanza y movilizan la imaginación de las comunidades perseguidas. Desentraña el llamado, del anciano Juan, a la resistencia política: el uso de símbolos y visiones funciona como un ejercicio de resistencia simbólica frente a los hostigamientos romano, así como esperanza escatológica que proyecta el triunfo del reinado divino, invitando a las comunidades a sostener la fe en medio del peligro.

En *Gerontocracia en las comunidades cristianas del siglo I*, David Jacob Romero García, desmonta la idea de que los ancianos ejercían un poder absoluto en las primeras comunidades. El artículo subraya que la autoridad no provenía de cargos, sino de los dones y carismas puestos al servicio del bien común. El llamado es a revisar las estructuras eclesiales actuales, donde los ancianos suelen ser relegados, y recuperar el sentido evangélico de fraternidad y servicio.

Violeta Rocha Areas, escribe *Cuerpos que envejecen y las esperanzas en un mundo nuevo.*, y aborda el envejecimiento como una realidad compleja que trasciende lo biológico. En este texto la autora hace un recorrido de los Testamentos Nuevo y Antiguo, para abordar las diferentes concepciones culturales sobre la vejez en hombres y mujeres, teniendo en cuenta el análisis de género y otras interseccionalidades. El texto examina los cuerpos envejecidos son percibidos desde distintos ángulos: la mirada social, cultural, política, religiosa y también desde la propia experiencia de quienes transitan estas etapas. Rocha Areas, invita a reconocer que la vejez, es sabiduría y potencial transformador, y a luchar porque las estructuras sociales y religiosas sean espacios de justicia y esperanza.

Por su parte, Larry José Madrigal Rajo, en su texto *Eunice, Loida y Timoteo: una trenza de cuidados*, mediante una lectura feminista y de las masculinidades, muestra cómo las mujeres ejercieron un liderazgo pedagógico y teológico en la formación de Timoteo. La investigación revela que las redes de cuidado intergeneracionales son espacios teológicos que desafían el modelo patriarcal y ofrecen alternativas ministeriales inclusivas, con relevancia para las comunidades latinoamericanas actuales. Un texto que permite ampliar la mirada sobre la importancia de los cuidados como una forma de expresión de la práctica congruente de la fe.

Finalmente, Enrique Vega Dávila con su texto, *Nuestra venganza será llegar a viejas* ofrece una reflexión cuir sobre las vejeces LGBTTTTIQ+, denunciando la doble discriminación por edad y por identidad sexogenérica. El texto

plantea que “llegar a viejas” es una praxis espiritual y política de resistencia frente a la cultura del descarte, una forma de resurrección histórica que afirma la vida y la dignidad de las diversidades envejecidas. El texto aborda desde una mirada bíblico-teológica y pastoral, la experiencia de resistencia de estas vejees, en personas cuya situación precaria de vida no les permite justamente, una vida longeva.

Y, por último, contamos con dos reseñas de libros que enriquecen al tema de este número. De Fernando Gross, tenemos una reseña sobre su propio libro: *Velhice e ancianidade no pentateuco*. El autor introduce un estudio pionero sobre la vejez y la ancianidad en el Pentateuco, tema poco explorado en la antropología bíblica. Rastrea las 71 acepciones de la raíz hebrea “envejecer/ser viejo” y expresiones relacionadas en los cinco libros de la Torá, mostrando cómo cada mención abre una ventana de reflexión sobre la experiencia de la edad avanzada en la tradición bíblica. Un valioso aporte para la investigación bíblica, con una metodología ejemplar y de uso práctico para la animación bíblica de la pastoral.

Y una reseña del libro de Ivone Gebara, *La Vejez que yo habito*, por Rebeca Montemayor. Ivone se narra a sí misma en su vejez, donde evoca y convoca el peregrinaje de su vida, en un lenguaje testimonial y poético, a la vez que crítico y reflexivo, con temas que han tocado y trastocado su caminar en su misión de ser palabra sabia y poderosa, radical y libre. Un texto que quedará, como todos los textos de Ivone, como una memoria viva para las generaciones de hoy y mañana.

Las editoras de este número agradecemos de corazón, a cada una de las personas autoras, solo queda invitarles a que lean, reflexionen, y sean desafiados a transmitir a las nuevas generaciones, para que cuando la fuerzas se acaben... no lo hagamos en soledad ni en la exclusión, más bien sostenidos por comunidades amorosas y justas.

Esperamos que este número 99 de RIBLA, uno antes de llegar al centenario, nos de nuevas fuerzas para continuar, para seguir fructificando y soñando, también cuando la ancianidad nos alcance.

¿Por qué buscar en la Biblia los sentidos de la vejez?

Esa pregunta me habitó inmediatamente después de que fui informada de este número de RIBLA. ¿Por qué buscar en la Biblia sentido para la vejez? ¿A caso los que escribieron son todo viejos y viejas? ¿A caso encontraron pistas de vida para que puedan conducir su propia vejez? Hasta me pregunté si buscaban fundamentar su vejez con algo de tradición bíblica. ¿Será eso posible? Sería tal vez una forma de consuelo delante de la inevitable marcha del tiempo sobre nuestros cuerpos? Sería una forma de mantener el interés por la tradición bíblica hasta el final de nuestros días? ¿O sería nada más un encauzamiento ético para la propia vejez? Muchas preguntas y pocas respuestas.

Di una hojeada en todos los artículos. Aprecié su belleza poética y sus enseñanzas y reflexiones interesantes, muchas de las cuales ya conocía. Permití que me hablaran interiormente para que pudiera en seguida decir algo sobre ellos.

El hecho, es que no tuve éxito teórico para adicionar o comentar afirmaciones, pues de hecho, creo que en un prefacio no cabe comentar textos de esa cualidad. Entonces decidí explorar algo de mi vejez en la cual habito hoy como una especie de contribución existencial inspirada en aspectos de mi vida y en la riqueza de los textos que ustedes escribieron.

Vejez, soledad, vejez sabiduría, vejez dolores del cuerpo, vejez caminar inseguro, vejez convivencia con la memoria de los amigos y amigas que se fueron, vejez el despojo de certezas, vejez como lucidez interior y límite exterior, vejez como búsqueda de amor y comprensión.

Aunque a veces la memoria falle guarda en sí un largo camino y pienso que la vejez es un tiempo privilegiado de traerlo a la luz, aunque sea perforado por vacíos y de algunas imprecisiones. Por esto, quiero confesar mi impotencia de buscar en el estudio bíblico y en la exégesis alimento vital y cotidiano para mi vejez. No quiero hacer más ciencia de la Biblia, no quiero verificarle las palabras ni saber cuántas veces habla sobre la vejez. No quiero tener la precisión de fechas ni autores ni de contextos históricos.

De repente me volví una especie consumidora desordenada de textos bíblicos que me nutren, sobre todo de memoria. Irrumpen en mi recuerdo como retazo que se cuele en mi vida. Mezclo salmos con profecías, textos de Lucas con los de Marcos, cartas de Pablo con Génesis, Isaías con Jeremías.

Una ensalada de textos queme habitan y emergen de formas diferentes en momentos subjetivos diferentes. Alegrías y tristezas, tragedias y catástrofes me traen palabras de la Biblia como si fueran mías, como si expresaran mis suspiros del momento.

Aquello que en otra época fuera estudio ahora conversa conmigo de forma “científicamente” desordenada. Es como si esos textos me hicieran compañía, como si atravesaran mi soledad y me nutrieran de una forma especial. De repente me viene un salmo *“Dios, tú me examinas y me conoces. Sabes cuando me acuesto y cuando me levanto... conoces mis pensamientos... cuando en mi lecho me viene tu recuerdo paso la noche conversando contigo...”* ¿Quién es ese Dios que me examina y me conoce? ¿quién es este o esta que me da su compañía en mi soledad? Es la realidad diagonal, misteriosa que me habita, es la entrega de mí misma sintiéndome descansada en una realidad más grande. Y que es todavía más grande que eso.

“Tú eres mi Dios, estoy a tu espera, mi alma tiene sed de ti”... este texto rompe mi soledad, mi desamparo, mi duda, mi temor frente a tantos problemas y de la vida y de la vejez. Es como si mi hiciera compañía y me ayudara a dar el siguiente paso.

“De mañana en mañana tu fuerza me despierta el oído, para que yo oiga la vida como discípula”... Isaías me invita a ser discípula y tan sólo ser discípula de la vida ya es tan difícil. Quiero ser maestra, quiero tener razón en todos mis análisis, quiero que me reconozcan... no sé oír y pido que pueda aprender a oír. ¿Será que aun anciana pueda aprender? Creo que sí. Intento hacerlo porque creo que hay que intentarlo siempre.

Un día *“Mi alma agradece el Misterio de la Vida”* me habitó. La frase surgió cuando silenciosamente tomé en mis brazos a Mateo, recién nacido de una señora que sufría en las calles de la gran ciudad. *“La vida hizo con ella maravillas...”*. La poesía bíblica me invade como si sus versos estuvieran inscritos en mi memoria. Se parece a las canciones que aprendimos en la infancia y en la juventud y que regresan a la memoria y nos hacen sentir emociones extraordinarias.

“Todos vosotros que tenéis sed, venid a las aguas, vosotros que no tenéis dinero, comprad sin dinero vino y leche...” Palabras que me habitan como un suspiro, como deseo renovado frente a la trágica hambre y sed del mundo. ¿Acaso los pobres serán saciados? Cuántas dudas me confrontan frente a la creencia de la juventud y las promesas revolucionarias... pero ellas valen, como esperanza renovable aun que no totalmente realizada.

“El justo perece y a nadie le importa, la vida de las mujeres es diezmada cada día”... oigo estas palabras resonando en mí. Nada de nuevo, Isaías. Repito sus palabras y todo sigue casi igual a tu viejo clamor que continúa resonando en nuestros oídos y corazones.

“Dios, por tu amor, lávame de mi iniquidad, purifícame de mi pecado...” grito interiormente con el salmo 50 cuando me veo débil, falsa, impotente, miedosa frente a tanta muerte injusta, de tanta masacre de pueblos, de tanta mentira de gente buena... yo perdida que en mi pequeño descanso, me escondo de mi propia complicidad, muchas veces me callo y pido libertad de mi propio ego ególatra.

Y muchas veces me canso de pedir y repetir en vano el consejo de Lucas... *“pedid y les será dado”*. ¡Constato la sordez divina! Respiro nada más y sigo un nuevo día, pidiendo siempre de nuevo.

En el fondo de nuestra vejez la Biblia se torna oración diaria, clamor continuo, parte de nuestro pensamiento, recuerdos de sabidurías que se hacen parte de nuestro cuerpo y vida cotidiana. Memorias despertadas por la situación en la que vivimos y que nos hacen recordar la condición precaria de todos los seres vivos, en especial de los seres humanos cuya preocupación y angustia nos invitan a retomar los dichos de la sabiduría del pasado con contenido y significado para el presente.

“Tengo compasión por esa multitud que no tiene nada para comer” y con Jesús soñamos de nuevo en dividir los panes y los peces y saciar el hambre del mundo. Sueño recurrente que también nos atormenta cada vez que oramos el *“padre/pan nuestro”* de cada día. Así es la vida, comemos y bebemos de la sabiduría de los antiguos, las ajustamos a las nuevas situaciones y ellas se vuelven alimento poético, clamor continuo en la inalcanzable búsqueda del *“ámense los unos a los otros”*.

Me atrevo a decir que las reflexiones presentadas en este número de RIBLA además de su carácter bíblico-investigativo de cualidad impar guardan esa especie de cultura antigua que nos modeló y continúa siendo en gran parte motivadora de nuestra búsqueda por pronta justicia, por compartir el pan y de tierra para que la vida sea de hecho, santificada. Hay una invitación a la coherencia de vida que se renueva en nosotros cada vez que en el envejecimiento que nos caracteriza buscamos aún, tal vez en forma de suspiros poéticos, retomar la tradición ética bíblica como inspiración, aliento y acción de gracias en los límites de nuestras posibilidades.

Agradezco el trabajo inspirador de todos ustedes. Ciertamente muchas y muchos van a saborear esas delicias que ustedes nos ofrecieron.

De la vieja amiga,

Ivone Gebara

Adultocentrismo como exclusión de las personas viejas

Adult centrism as exclusion of old people

Resumen

En el contexto latinoamericano y caribeño una de sus matrices de interpretación es la condición adultocéntrica de la sociedad que sostiene asimetrías de dominio contra las personas viejas. Su ideología -el adultismo- y su expresión etaria -el edadismo- conforman este sistema y posibilitan su reproducción y actualización en los imaginarios, discursos y prácticas. La mayor presencia de personas adultas mayores en nuestras sociedades plantea actualmente un conjunto de interrogantes críticas respecto de cómo enfrentamos este sistema de dominio y de qué manera podemos construir alternativas políticas para enfrentar las diversas exclusiones que viven las personas adultas mayores.

Palabras claves: personas viejas; adultocentrismo; soledad no deseada; aislamiento social; diálogos intergeneracionales.

Abstract

In the Latin American and Caribbean context, one of its interpretive frameworks is the adult-centric condition of society that sustains asymmetries of power against older people. Its ideology—adultism—and its age-related expression—ageism—shape this system and enable its reproduction and perpetuation in collective imaginaries, discourses, and practices. The increased presence of older adults in our society currently raises a series of critical questions about how we confront this system of domination and how we can build political alternatives to address the various forms of exclusion experienced by older adults.

Key words: Old people; Adultocentrism; Unwanted loneliness; Social isolation; Intergenerational dialogues.

Introducción

Las personas adultas mayores o viejas son un grupo social cada vez más masivo, heterogéneo y que, plantean interrogantes críticas a la sociedad en que habitamos. Particularmente porque la precarización en que se encuentran, la

¹ Sociólogo y educador popular. Coordinador académico del Núcleo de Investigación y Acción en Juventudes de la Universidad de Chile. Correo: claudioduarte@uchile.cl

soledad no deseada que les deteriora y la falta de vínculos-redes que les aporten a resolver sus necesidades con dignidad, está siendo parte del panorama desolador en esta época en nuestra región latinoamericana-caribeña.

Los sentipensamientos que ensayo en este texto, buscan contribuir a provocar reflexiones individuales y colectivas, en comunidades, familias y agrupaciones sociales para abordar el tipo de sociedad que estamos construyendo y en ese escenario los lugares y valoraciones que tienen las personas viejas.

Considerar ese escenario como adultocéntrico, en intersección con otros sistemas de dominio, ayuda a complejizar esta categoría de análisis, nos evidencia que las múltiples formas de opresión que experimentan estas personas adultas mayores condensan la presencia de dicho pluridominio más allá de sus edades y desgastes. También desde las construcciones sociales que hacemos de la vejez y las marcas estigmatizantes que vamos imprimiendo en sus cuerpos.

En este ensayo, ofrezco una reflexión articulada en tres pasos. Comienzo proponiendo algunos conceptos que organizan mi calidoscopio: adultocentrismo, adultismo y edadismo. En el segundo paso, propongo algunos datos cuantitativos y cualitativos que nos hablan del crecimiento de la población vieja en nuestros países, así como de las dinámicas relacionales que se han venido experimentando en las últimas décadas y que les posicionan como un grupo social y unos imaginarios de la vejez profundamente discriminatorios. Finalmente, en el paso tres propongo algunas pistas para plantearnos desde nuestras comunidades desafíos epocales desde la perspectiva de los diálogos intergeneracionales.

1. Conceptos para construir un calidoscopio: adultocentrismo, adultismo y edadismo.

Para la construcción de un calidoscopio como sistema de observación de la realidad social, centrado en la pregunta por las condiciones de vida de las personas viejas en América Latina y El Caribe, a continuación despliego algunos argumentos sobre la existencia de un orden adultocéntrico en la sociedad. Este adultocentrismo lo hemos venido trabajando conceptual y metodológicamente a partir de experiencias con juventudes en organizaciones y comunidades populares. La categoría de análisis que hemos elaborado permite la observación crítica de las realidades de las personas y grupos que, de alguna manera, sufren la precarización de sus vidas por efectos de este orden adultocéntrico.

De esta manera, en trabajos anteriores he abordado la existencia del adultocentrismo desde la pregunta por las realidades juveniles (Duarte, 2001; Duarte, 2018) y en esta ocasión lo hago a partir de la interrogación por las realidades de las personas viejas en nuestras sociedades.

Considero al adultocentrismo como un modo de organización social que se produce a partir de relaciones de dominio entre aquello que es moldeado como adultez, impuesto como referencia unilateral, respecto de lo que es con-

cebido como juventud, niñez y adultez mayor o vejez. Dicha noción de adultez está instituida desde una cierta idea de lo que la mayoría –mayor edad- implica en estas relaciones sociales, que se sustentan sobre la construcción de minoridades –menor edad- (Duarte, 2016). Así, adultocentrismo refiere a la existencia de un orden en que la adultez o lo adulto en cada época y cultura implican superioridad, modelo a seguir y a quienes la poseen la capacidad de decidir por quienes están desprovistas de ella –porque “aún no han llegado” o “porque ya salieron”-. Para comprender de mejor manera este orden social, propongo considerar cuatro dimensiones que lo componen: la simbólica, la material, la corporal-sexual, y la política (Duarte, 2016).

La dimensión simbólica refiere a la construcción de unos imaginarios en que se reifica el ciclo vital, imponiendo unas nociones del ciclo vital como conjunto de etapas que todo individuo en sociedad debe vivir, de manera homogénea, delimitando ciertas tareas para alcanzar su desarrollo que se obtendría cuando se alcance la adultez y que se perderían al salir de ella y refiere a: *lo productivo* en el mercado capitalista del trabajo, *el consumo opulento* en dicho mercado; *lo reproductivo* en una sexualidad heteronormada y la legitimidad para *vigilar que se cumpla la norma social* (Duarte, 2016). Las personas adultas mayores y en especial las de clases empobrecidas no tienen condiciones de cumplir con estas exigencias como veremos en detalle más adelante.

Además, en este imaginario adultocéntrico, el ciclo vital sería lineal, irreversible, con claras muestras de superioridad al llegar a la adultez respecto de la valoración de las otras “etapas” de la vida –niñez, juventud y adultez mayor-. Se ponen límites rígidos a estas etapas, con expectativas como las señaladas que se espera que cada individuo logre, se transmite la idea de que se trata de etapas sucesivas y universales para la población.

De igual forma, este imaginario se funda en una noción del tiempo lineal y de progreso infinito, lo que es utilizado de forma mecánica para construir las nociones sobre el ciclo vital como uno que debiera ser de progreso permanente hasta la adultez plena y luego de retroceso hacia la vejez.

A partir de estos imaginarios de adultez, se niegan los posibles aportes que las personas viejas hacen en la sociedad. Por una parte, se les invisibiliza negando capacidades por desgaste, enfermedad, dependencia o “ciclo cumplido”; y, por otra parte, se les revisibiliza en un marco restringido y coherente con lo que son las propias concepciones adultas sobre vejez y el envejecimiento como un problema que requiere ser atendido por otros/as y no por ellos/as mismos/as.

La dimensión material hace referencia a los procesos económicos en que se bloquea o promueve el acceso o clausura de las poblaciones adultas mayores a bienes y servicios que les permitan reproducir su vida. Considerando el contexto de economía capitalista neoliberal, los procesos de desechabilidad de las personas viejas del mercado laboral implica que son expulsados de la producción económica, reduciéndoles a consumidores o gasto en el caso de las pen-

siones o costos por enfermedad. Para los sectores empobrecidos, los efectos de esta expulsión y permanente clausura del acceso a bienes y servicios producen profundos procesos de precarización social (Duarte, 2016).

De esta manera, las personas viejas son sometidas a procesos de alta dependencia y subordinación. Se les asocia a similares características psicobiológicas que en su niñez o juventud: incapacidad, debilidad e ignorancia y se les vuelve objeto dependiente de la acción caritativa que otros/as harán hacia ellos/as.

Este modo de organizar la materialidad de la reproducción de la vida -en complemento con los imaginarios antes planteados- evidencian que las relaciones sociales que con las personas viejas se establecen en la sociedad profundizan en las brechas que el adultocentrismo produce. Si estas condiciones las intersecamos con factores de clase, género, racialidad, capacidades y territorio, se muestran con mayor crudeza y gravedad las injusticias del dominio en nuestra sociedades.

La dimensión corporal-sexual -que se intersecta con la condición patriarcal y la heteronormatividad- refiere a los modos en que, desde las instituciones sociales, los mundos adultos gestionan los deseos y las corporalidades de las personas viejas, niña y jóvenes. Instituciones como las familias, escuelas, iglesias y políticas públicas se han consolidado mayormente como entidades legítimas para condicionar y reprimir diversas decisiones que toman las personas en su vida sexual (Duarte, 2016).

En esta dimensión, el peso principal lo tiene la consideración respecto de los cuerpos de las personas mayores, los que ya no se adecúan al modelo de belleza y reproducción que se impone en esta época. De esa forma, las personas mayores van incorporando -metiendo dentro de su cuerpo- la ideas de que el suyo es un cuerpo gastado y no útil para el deseo. En especial estos discursos apelan a las mujeres en tanto ya no pueden reproducirse y se las desaloja como personas deseantes y que puedan experimentar placer. Para los varones en tanto, la industria farmacéutica ha elaborado estimulantes químicos que les permiten obtener una cierta respuesta en la intimidad sexual, la cual enfatiza la reducción del placer masculino a la penetración y lo coital, inhibiendo el descubrimiento de otras formas de acceso al goce. En esta gestión del deseo y las corporalidades, las personas viejas no heterosexuales experimentan similares embates de este adultocentrismo que les desprecia por no cumplir la heteronorma, pero ahora agrega el argumento de la vejez como acabamiento.

Y finalmente, *la dimensión política* refiere a los modos en que se crean y reproducen dinámicas para la toma de decisiones en los distintos ámbitos de la sociedad. En cuanto al sistema electoral, las personas viejas son consideradas importantes porque mantienen la asistencia a emitir su sufragio en cada evento. Para ellos y ellas, las ofertas de quienes postulan a algún cargo de elección enfatizan su consideración como electores activos y al mismo tiempo como ciuda-

danos activos, ya que en el intervalo de tiempo entre cada uno de estos eventos, no se les vuelve a considerar como protagonistas de los asuntos políticos que les incumben.

Con todo, la dimensión política del adultocentrismo expresa intensamente unas sociedades que, en sus distintos ámbitos –familia, sistema educativo, empleo, y comunidades, entre otros– se construyen desde las decisiones adultas con baja o nula consideración de los aportes de las personas adultas mayores.

En el estado actual de la teorización sobre adultocentrismo estas dimensiones nos permiten conceptualizarlo como un sistema de dominio que interseca con el patriarcado, la racialización, la segregación territorial, el capacitismo, y el capitalismo, en el contexto de lo que denomino sociedades de pluridominio (Duarte, 2016).

Este sistema adultocéntrico, se reproduce y fortalece con dos componentes vitales, una ideología -el adultismo- y una cosificación de la edad -el edadismo-. Si retomamos el planteo de Bourdieu: “siempre se es joven o viejo para alguien” (1990, p. 164) y lo consideramos en este calidoscopio para observar la cotidianidad de las personas viejas, encontraremos que en un mismo día experimentan posiciones de viejos/as, en algunas se les infantiliza² -para enfatizar sus incapacidades-, y en otras se les exige cierta “madurez” adulta cuando se les pide que respondan de determinadas maneras. Tanto el adultismo como el edadismo se hacen parte de esta cotidianidad.

Aquí nos sirve hacer una analogía con el patriarcado como sistema de dominio, el machismo como su ideología y el sexismo como la cosificación de los cuerpos. En lo que en esta reflexión nos interesa destacar, el adultismo lo conceptualizo como un conjunto de ideas, representaciones e imaginarios que se traducen en ideología para darle legitimidad y asegurar la reproducción del sistema de dominio adultocéntrico, así como para regular las posibles alternativas al mismo, tal que a pesar de la crítica que pueda elaborarse no se constituyan transformaciones sustantivas de las asimetrías que produce (Duarte, 2016; Morales y Martínez, 2024).

Este adultismo se transversaliza en las dimensiones antes señaladas y se profundiza en los imaginarios que consolidan al adultocentrismo como un orden natural e imposible de transformar. Así, la llegada a la vejez es percibida inevitablemente como una fase de acabamiento y de tiempo de los descuentos -en jerga futbolística- en que se juegan los últimos momentos de la vida.

Complementario a esta ideología, considero el edadismo como cosificación de la edad promoviendo un uso abusivo de ella. El edadismo permite problematizar que no sólo basta con tener una mayor edad para gozar de los

² Infancia viene del latín “que no habla”, “no tiene voz”. Esa es una de las quejas más recurrentes de las personas viejas en su cotidianidad: que las personas con quienes viven y quienes representan a diversas instituciones, no valoran su palabra, ni su opinión y tienden a considerarles como sin capacidad de decisión.

privilegios del adultocentrismo. La edad, en tanto elaboración social, está sujeta al uso que de ella se haga (Duarte, 2015). Un ejemplo es lo que he venido planteando sobre las personas viejas, aunque poseen mayor edad, la interpretación que desde cierto límite se hace de ella como acabamiento posibilita que personas de menor edad maltraten o ninguneen a las personas mayores. En América Latina y El Caribe, la edad común de jubilación - 60 años para las mujeres y 65 para los varones - lleva a que simbólicamente el edadismo opere como exclusión y marginación de diversos ámbitos de la vida social, aunque no hayan hecho efectiva dicha jubilación.

A partir de estos aspectos, hipotetizo que el edadismo no solo se refiere a una discriminación por edad contra grupos considerados vulnerables –niñez, juventud, y adultez mayor–, sino que permite el uso de la edad como factor para construir realidad y legitimar que se obtengan privilegios adultocéntricos (Sagrera, 1992). De esta manera, el edadismo se vincula a las significaciones de la edad como dato duro -resultado de la resta de la fecha actual con la fecha de nacimiento de una persona-, y que es resignificado para otorgarle un valor social en la construcción de la mayoría-minoridad (Duarte, 2016).

2. Personas adultas mayores en América Latina y El Caribe.

En las últimas décadas uno de los procesos globales de importancia ha sido el crecimiento poblacional, especialmente en lo que respecta a la transición demográfica, que ha llevado a que, a partir del aumento de la esperanza de vida y la baja de la fecundidad en la población, exista hoy una mayor proporción de personas viejas, respecto de otras épocas de la historia.

América Latina y El Caribe muestran un proceso de envejecimiento en la segunda mitad del siglo XX y en este primer cuarto del siglo XXI, en qué pasamos de tener un 5,2% de personas mayores de 60 años en 1950, a que en la actualidad esa proporción llegue al 13,4%. Se estima que para el 2060 casi un tercio de la población tendrá más de 60 años (CEPAL, 2023). Una distinción de género relevante en este panorama es que este aumento en la esperanza de vida es mayor en las mujeres que en los varones.

En términos absolutos se estima que para el 2055 el grupo de personas mayores de 60 años superará al de los tres tramos etarios anteriores (0 a 19, 20 a 39 y 40 a 59) que estarán por debajo de los 200.000.000 de habitantes, mientras que la población adulta mayor superará esa cifra (CEPAL, 2023). Para la CEPAL (2023) este proceso indica que hemos pasado de una sociedad de jóvenes en la región, a una mayormente compuesta por adultos/as, hacia lo que se está produciendo hoy como sociedades envejecidas.

Esta mayor presencia de personas adultas mayores en América Latina y El Caribe ha implicado un conjunto de dinámicas que necesitamos atender, entre otras:

- a) Tal como ya adelanté, venimos observando actualizaciones del adultocentrismo para sancionar la desechabilidad de las personas adultas mayores porque no producen, no se reproducen (las mujeres), se enferman y son un gasto. Si bien este sistema de dominio atenta principalmente contra niños, niñas y jóvenes, también lo hace, como he planteado en este texto, contra las personas viejas³.
- b) Otra dinámica que observamos, en el contexto de la neoliberalización de las sociedades en la región, es la mercantilización de la vejez a través de la oferta de bienes de consumo (deporte, paseos, estética, belleza) que intentan hacer creer que se trata de un tiempo de la vida placentero y sin dificultades. Estos bienes están lejos del alcance de las y los viejos pobres que quedan excluidos y marginados de ese acceso.
- c) Como sociedad no sabemos cuidar. Por siglos esta tarea ha sido impuesta a las mujeres, bajo la idea de que serían seres naturalmente dispuestas a esto. Al recaer en ellas, las exigencias del mercado del trabajo las saca de lo doméstico, pero las obliga a cumplir las tareas del cuidado de personas mayores en doble o triple jornada. En las últimas décadas también ha ocurrido en las familias empobrecidas que esta labor se les demanda a las personas jóvenes -mayormente mujeres-, porque se asume que disponen de tiempo fuera de la jornada escolar y se les exige “ayudar” en las tareas familiares, cuestión que no se reconoce como trabajo. No estamos preparados, ni tenemos condiciones para cuidar a las personas viejas en las familias y comunidades -tampoco el Estado ausente favorece políticas al respecto- y para acompañar de forma humanizada su proceso de envejecimiento.
- d) Investigaciones recientes han evidenciado la importancia de considerar los procesos de soledad no deseada que están experimentando las personas viejas junto a las dinámicas de aislamiento social (Observatorio del Envejecimiento, 2025). La primera como condicionamiento subjetivo que se agudizan por no sentirse consideradas ni valorizadas para la toma de decisiones en los diversos ámbitos de su vida. La segunda como la falta de redes de vinculación y convivencia que les permita sentir seguridad de que podrán satisfacer sus diversas necesidades.

Es interesante considerar que a pesar de vivir con otras personas, la soledad -en lo subjetivo- y el aislamiento -como falta de soportes materiales para la reproducción de la vida- pueden ser significativos para estas personas viejas.

³ De alguna manera también lo hace contra las personas socialmente consideradas como adultas, pero eso es asunto de otra reflexión.

- e) Una de las dinámicas sociales que refuerza esta alerta en torno a los modos en que sobreviven las personas viejas a su envejecimiento es el aumento en la tasa de suicidios que ha venido ocurriendo en el último tiempo.

Las cifras más altas de suicidios a nivel mundial están en el grupo de personas mayores, especialmente las de 70 y más años, con una tasa promedio de 27,45 suicidios por cada 100.000 habitantes, a medida que avanza la edad sube la tasa llegando a 58 suicidios por cada 100.000 habitantes en las personas de 80 años y más (IHME, 2020).

En esta situación es importante intersectar con género, ya que son los varones quienes más atentan contra sus vidas. Las cifras muestran, a nivel global, una mayor tasa de muertes de la población masculina de 65 a 74 años con una tasa de 41,5 suicidios por cada 100.000 habitantes, mientras que la población femenina la tasa llega 14,1; si se considera al grupo de mayores de 75 años la diferencia aumenta con una tasa de 55,7 suicidios respecto de 18,8 muertes femeninas (IHME, 2020).

- f) Estas cifras nos alertan respecto de cómo la construcción de masculinidades sigue teniendo una incidencia importante en la población adulta mayor, respecto de las exigencias de cumplir un conjunto de mandatos que, en las condiciones de precarización y vulnerabilidad que hemos analizado se vuelven imposibles de alcanzar para los varones viejos. Son puestos socialmente como personas que ya no poseen competitividad productiva, pierden potencia sexual, autonomía e independencia económica. Son señalados como quienes ya no pueden -por su envejecimiento que los vuelve incapaces- ejercer sus mandatos de proveedor, protector, reproductor y van perdiendo las claves para construir prestigio, cuestiones que hasta antes de hacerse viejos posiblemente podían desplegar.

Una de las cuestiones que el campo de estudios de las masculinidades en América Latina y El Caribe ha mostrado son las dificultades, sino incapacidad, de los varones a lo largo de su trayectoria de vida para enfrentar los dolores y conflictos colaborativamente -pedir ayuda y dejarse ayudar- así como, cuidarnos preventivamente -acudimos a atención médica cuando las enfermedades están avanzadas-, y también permitarnos la vulnerabilidad. De esta forma se hipotetiza que los varones no estamos entrenados para el autocuidado y la resolución afirmativa de los conflictos y dolores (Madrigal; Tejeda, 2020).

- g) Una dinámica que me permito plantear a modo de ejemplo, y que va a contracorriente de las anteriores, refiere a los procesos en que la vejez era considerada en nuestra sociedad como un sinónimo naturalizado de sabiduría y por lo tanto la palabra de estas personas era

validada como indiscutible y se imponían por el solo hecho de que lo dijera una persona adulta mayor. Sin embargo, en muchas ocasiones eso permitió la imposición de ideas y prácticas a partir de este artificio adultocéntrico en que la mayoría se impone a las minoridades.

El aprendizaje que podemos elaborar refiere a la necesaria desnaturalización de la vejez como sabiduría, o como experiencias superiores o posesión de la verdad en cualquier ámbito. Esto porque niega, como plantearé más adelante, la capacidad de los/as seres humanos/as de seguir aprehendiendo a lo largo de toda su vida y las oportunidades políticas que los diálogos inter y transgeneracionales ofrecen para la construcción de comunidades. En ellos, como veremos lo que se busca estimular es el intercambio respetuoso y democrático de perspectivas y experiencias con independencia de la edad de quienes dialogan. Quizás esta precarización de las vidas de personas viejas en el actual contexto de envejecimiento poblacional y agudización de las condiciones neoliberales y adultocéntricas les ha hecho perder esa posición de privilegio, para pasar cada vez más a tener mayor valor la imagen de desechabilidad y acabamiento que he analizado. Se abre así una oportunidad de resistencia, la de resignificar la vejez no como acabamiento ni como sabiduría naturalizada sino la de seres humanos/as que se encuentran con otras personas para construir colaborativamente un mundo de dignidad. A continuación, profundizo en algunos de estos sentipensamientos.

3. Desafíos epocales y generacionales

Desde hace décadas, a partir del trabajo con juventudes, hemos venido elaborando aprendizajes en torno a la importancia de promover diálogos generacionales como alternativas a las relaciones adultocéntricas en nuestra sociedad. Se trata de una estrategia en que ponemos en valor la capacidad de todas las personas, con independencia de su edad, para elaborar aprendizajes a partir de la reflexión que realizan de lo que han vivido. Asumimos que todas las personas tienen esa capacidad y pueden desplegarla a lo largo de su vida. Este conjunto de aprendizajes es lo que concebimos como experiencias. De esta manera, enfatizamos en la noción de que todas las personas poseen experiencias, que ellas son fruto de una acción reflexiva y que pueden constituirse en el dispositivo que permite el vínculo entre generaciones que comparten esas experiencias.

En este sentido, comprendemos dialogar como la producción colaborativa de saberes, que se nutren desde estas experiencias y permiten la mutua nutrición en los procesos de compartir sus reflexiones. Así, buscamos enfrentar el artificio adultocéntrico que impone la idea de que “tener experiencias” es sinónimo de prestigio y se resuelve cuantitativamente de acuerdo a la edad (a

mayor edad superior valor de las experiencias) o a los años en un determinado lugar (por ejemplo, años de trabajo implicarían mayor experiencia). Más bien, proponemos una noción cualitativa que le otorga importancia a la calidad de dichas experiencias y a los aportes que los aprendizajes ahí producidos pueden hacer a la reproducción de la vida digna.

En concreto, lo que podría promoverse es el encuentro en tiempo presente entre generaciones para provocar diálogos en torno a como desde cada posición generacional se están viviendo los fenómenos que caracterizan el tiempo presente. A estas iniciativas las llamamos diálogos intergeneracionales.

También pueden promoverse diálogos a partir de que las generaciones mayores van compartiendo los modos en que se han experimentado fenómenos que permanecen en el tiempo, a partir de sus propias experiencias o de las interpretaciones que hacen de lo que vivieron las generaciones anteriores a ellos/as. A esto le llamamos diálogos transgeneracionales. Así, ambas modalidades, lo intergeneracional y lo transgeneracional se retroalimentan en procesos que buscan que la producción de experiencias sea el eje del compartir y de las posibilidades de buscar el despliegue de procesos conjuntos para la producción de vida en justicia y dignidad.

Una pregunta que suele surgir en estas experiencias es ¿qué le pueden enseñar las y los jóvenes a las personas viejas? El artificio adultocéntrico utilizado es que dada su “falta de experiencia” no podrían contribuir con novedades a las personas mayores, sin embargo, las iniciativas que venimos desarrollando en diversos tipos de comunidades (religiosas, educativas, políticas, deportivas, entre otras) nos muestran que el compartir entre diversas generaciones es una oportunidad de aprendizaje para todas las personas que se vinculan en ellos. Enfrentar este artificio exige reconocer que las personas podemos elaborar aprendizajes hasta el último día de nuestras vidas. Al mismo tiempo, permite profundizar en las confianzas y en el trabajo colaborativo a partir del mutuo reconocimiento de sus condiciones como actores/as legítimos en tiempo presente para la transformación de la sociedad.

Así, promover diálogos entre generaciones, puede resultar una estrategia que nos aporta a enfrentar las condiciones precarias de vida que las personas viejas están viviendo. Puede también contribuir a enfrentar la soledad y el aislamiento social a través de la construcción de redes en sus comunidades.

4. Conclusiones

En los sentipensamientos ensayados he puesto énfasis en las condiciones de precarización de la vida que agravia a las personas viejas empobrecidas en nuestros países. Las diversas expresiones de discriminación por ser viejos/as agrava las carencias económicas que experimentan y otras privaciones propias

del neoliberalismo actual. La soledad que les acosa y la falta de redes de cuidado son de los efectos más graves de atender.

La lucha contra el adultocentrismo, adultismo y edadismo nos alienta a concebir a las personas viejas con potencialidades y capacidades para contribuir en la construcción de comunidad, jugando un rol protagónico en ello.

Los diálogos entre generaciones en tiempo presente -lo intergeneracional- y con mirada de larga duración de la historia -lo transgeneracional- son alternativas a las brechas y disputas que promueve el adultocentrismo. Compartir experiencias por medio de estos diálogos, co-construir alternativas comunitarias a la precarización adultocéntrica y capitalista, resultan oportunidades políticas de transformación.

Referencias bibliográficas

- Bourdieu P. (1990). La “juventud” no es más que una palabra. En *Sociología y Cultura*. Grijalbo.
- CEPAL (2023). Panorama del envejecimiento y tendencias demográficas en América Latina y el Caribe. En <https://www.cepal.org/es/enfoques/panorama-envejecimiento-tendencias-demograficas-america-latina-caribe>.
- Duarte, K. (2001) “¿*Juventud o Juventudes?* Versiones, trampas, pistas y ejes para acercarnos progresivamente a los mundos juveniles”. En *Acerca de Jóvenes, Contraculturas y Sociedad Adultocéntrica*. Duarte Klaudio y Danahé Zambrano (Editores). San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones DEI.
- Duarte, K. (2016). Genealogía del adultocentrismo. La constitución del patriarcado adultocéntrico. En K. Duarte & C. Álvarez (Eds.) *Juventudes en Chile. Miradas de jóvenes que investigan* (Vol. 1, pp. 17-47). Social Ediciones, Universidad de Chile.
- Duarte, K. (2018) “Juventudes en América Latina y El Caribe. Imaginarios, tendencias y preguntas críticas”. (Vol. 77, pp. 13-30)
- Institute for Health Metrics and Evaluation (IHME). Causes of Death (COD) Visualization Viz Hub. University of Washington [Internet]. University of Washington; 2020 [Consultado 25 Nov 2021]. Disponible en <https://vizhub.healthdata.org/cod/>
- Madrigal Rajo, L. J., & Tejeda Guardado, W. (2020). Hombres de cuidado ¡en emergencia! Los Cuidados y masculinidades en el actual contexto COVID-19 en Centroamérica. *Revista Punto Género*, (13), pp. 109– 130. <https://doi.org/10.5354/2735-7473.2020.58196>
- Morales S. y Martínez, M. (2024). *Adultocentrismo ¿Qué piensan chicas y chicos?* Barcelona: Octaedro.
- Observatorio del Envejecimiento (2025). Soledad no Deseada y Aislamiento Social en la Vejez: Prevalencia, Factores de Riesgo y Estrategias de Acción. Año 6, v37. Centro de Estudios de Vejez y Envejecimiento de la

Pontificia Universidad Católica de Chile y Compañía de Seguros Confuturo.

Sagrera, M. (1992). El edadismo: contra 'jóvenes' y 'viejos', la discriminación universal. Fundamentos.

Klaudio Duarte Quapper

Paraíso y modernidad: la exclusión de la vejez

Paradise and modernity: the exclusion of old age

Abrázame que el tiempo pasa y ese no se detiene.
Abrázame muy fuerte amor que el tiempo en contra viene.
Abrázame que Dios perdona, pero el tiempo a ninguno.
Abrázame muy fuerte... (Juan Gabriel).

Que lo dañado no sea descartado. Que lo viejo no pierda su valor. Que lo usado no deje de ser amado (María Errejón).

Resumen

Los cuerpos han sido históricamente un lugar de disputa, principalmente en su carácter reproductivo, la apariencia, la utilidad o su movilidad, han sido lugares de control y disciplinamiento, siempre en beneficio del orden hegemónico moderno que precisa de cuerpos dóciles. La vivencia desigual en la vejez es solo una cara de esta disputa. En este artículo revisaremos por qué la vejez se enuncia desde el miedo, la vergüenza o el rechazo, y la posibilidad de reencontrarnos con nuestro propio envejecimiento desde una realidad más humana y justa.

Palabras claves: Vejez; Cuerpo; Modernidad; Desigualdad

Abstract

Bodies have historically been a source of dispute, primarily in terms of their reproductive capacity, appearance, usefulness, or mobility. They have been places brought under control and disciplined, always for the benefit of the modern hegemonic order that requires docile bodies. Experience inequality in old age is only one side of this dispute. In this article, we will examine why old age is expressed through fear, shame, or rejection, and the possibility of reconnecting with our own experience of aging from a more humane and just reality.

Keywords: Old age; Body; Modernity; Inequality

¹ Mexicana. Teóloga feminista de la liberación. Educadora popular. Escribe poesía y ensayo.

Introducción

La búsqueda o conservación de la lozanía de la juventud ha sido y es un interés permanente de la humanidad. Desde las grandes exploraciones buscando la fuente de la eterna juventud hasta las cremas faciales que prometen detener el daño del tiempo en la piel. La realidad es que la vejez es inevitable, lo que podría ser evitable es el abandono, la exclusión y hasta la vergüenza que muchas veces la acompaña, en sociedades donde solo se reconoce como cuerpos meritorios aquellos que son equivalentes a los valores de la modernidad. Por ejemplo, la aceleración, la potencia, la innovación y la apariencia inmaculada sin desgaste son requeridos; en tanto los cuerpos que no cumplen con este mandato moderno, serán puestos en duda, penalizados, apartados o patologizados.

La vejez para la modernidad es considerada una etapa en declive. En muchas imágenes que ilustran las llamadas “Etapas de la vida”, muestran a la adultez en tamaño como el pináculo, a la niñez y juventud como crecimiento y a la vejez encorvada como descenso. Esto refleja a sociedades centradas en lo adulto, considerada la etapa idealmente productiva y reproductiva. Simone de Beauvoir cuando se refiere a la vejez dice que “se le define por un *exis*, no por una *praxis*.” Es decir a partir de su existencia y no por su actividad. Y es por eso, afirma la autora, que para los individuos activos [el envejecimiento], se presenta como una “especie extraña” en la que no se reconocen” (2016, p. 269). Para la modernidad, la vejez está fuera de todo interés, al menos que le sea redituable de alguna manera, su promesa de “progreso infinito” se ve truncada, no con la muerte sino desde la vejez, la cual evidencia su fracaso, así que es mejor, esconderla o recluirla. Según Le Bretón, para la modernidad es “una anomalía” (2016, p. 142).

Este artículo es sobre el cuerpo, sobre el cuerpo envejecido, viejo, anciano, caduco, adjetivos que la sociedad nombra como un padecimiento o insulto, tanto que nos cuesta trabajo pronunciarlos o asumirlos. Este artículo trata sobre la vivencia de los cuerpos envejecidos en una sociedad con valores modernos, capitalista, racista, capacitista, colonial, adulto-céntrica y hetero-normada; en una sociedad del desecho que reconoce algunos cuerpos como prescindibles, descartables y de menor valor. Se refiere a cómo la modernidad capitalista ha hecho que la vejez y el envejecimiento sean vistos con hostilidad y rechazo o como posibilidad comercial, pero son los cuerpos concretos los que se ven afectados.

Por qué hablar de cuerpos. El cuerpo es el principio de la posibilidad humana, es un hecho, es lo más constante y lo más efímero; lo más diverso, y es en los cuerpos en donde se concentran las desigualdades. Los cuerpos hacen concretas las desigualdades, materializan las opresiones, las violencias, las injusticias y los despojos. Porque además, los cuerpos, más que ser un producto biológico, son un producto cultural, histórico, económico, político y antropológico. Por ello es que los cuerpos están regulados y disciplinados por las institu-

ciones torales. Y un cuerpo que escapa a la idea moderna de juventud, requiere disciplina.

a. La búsqueda de la eterna juventud y el disgusto por los cuerpos: de la cartografía marina al bisturí.

Según Jean Delemou, en su libro *El Paraíso* (2003), en diferentes registros, mapas y documentos del medioevo europeo y etapas posteriores, el lugar físico en donde se encontraría el paraíso fue una búsqueda constante del paraíso perdido o del Jardín del Edén. Se describía a este como un lugar exuberante y hermoso, tibio y sereno, evidentemente son imaginarios religiosos de los espacios que podrían reunir las condiciones para ser creados, visitados o habitados por Dios.

En un recuento rápido de estas variadas descripciones de Delemou, el Paraíso reunía ciertas características no ligadas al esfuerzo, al dolor o a la pérdida: el agua no ahogaba; el fuego no quemaba; los frutos estaban al alcance de mano, las bestias eran dóciles, la maleza crecía suficientemente; no llovía, sino que existía un vapor que todo lo humedecía y se mantenía una temperatura estable. Y, los seres humanos no envejecían. En un texto del Obispo Isidoro de Sevilla (560 - 636), quien seguía las ideas del Obispo de Hipona, afirma qué nada nos impedía creer que “los cuerpos de nuestros primeros padres estaba protegidos contra el dolor, la vejez y la muerte” (2003, 45). Honorio de Autum -alemán del siglo XII- afirma que en el Paraíso se podía recurrir al árbol de la vida, que contrarrestaba todos los inconvenientes posibles, para escapar de la vejez, de la enfermedad y de la muerte” (2003, p. 46).

Otras veces, el “Vergel del Edén” se confundía u homologaba con la Edad de Oro, en la que según Hesiodo, en su texto *Los trabajos y los días*: “Los hombres vivían como dioses, con el corazón libre de preocupaciones, sin fatiga ni miseria, y no se cernía sobre ellos la vejez despreciable, sino que siempre con igual vitalidad en piernas y brazos, se recreaban con fiesta, ajenos a todo tipo de males” (24 y 25). Dealemou, agregará: “el inicio de la modernidad europea se caracterizó (...) por el sentimiento agudo del imposible regreso a la edad de oro o al paraíso terrenal, esos dos irreales del pasado, que se confundían frecuentemente en sus mentes. Es revelador que los siglos XVI y XVII hayan visto proliferar los temas, mezclados entre sí, del “País de la jungla”, “La fuente de la juventud” y “El mundo al revés” (p. 244).

El conjunto de estos textos, describen un lugar no solo lleno de exuberancia y plenitud, sino exento de la vejez y de la muerte. El Paraíso terrenal entonces se entrelaza entre el placer, la abundancia, la placidez y la juventud. Nada aqueja a quienes llegan al Paraíso, interpretamos de estos textos que la expulsión, no solo fue una condena al trabajo, al dolor, a la vergüenza y a la muerte, sino también al envejecimiento.

Como logramos ver, la certeza de la eterna juventud es equivalente al Paraíso, en el Paraíso se encuentra una juventud imperturbable. Pero está búsqueda que hoy nos parece irracional o fantástica y hasta risible, no ha terminado. La búsqueda de la juventud continúa y se actualiza.

Por supuesto que a lo largo de la historia de la humanidad, la preocupación se centraba en los altos niveles de mortalidad, más que en la vejez propiamente. La mortalidad infantil y a edades tempranas, afectaba a gran parte de la humanidad. Hasta el siglo XVI, se vivía un promedio de 50 años y las muertes infantiles eran del 35%. Evitar la muerte era una tarea permanente, y el envejecimiento, por supuesto, significaba un triunfo. Pero al paso del tiempo, con la longevidad cada vez más alcanzable, con marcadores corporales cada vez más rigurosos sobre la apariencia física y con exigencias de trabajo industrializadas, la vejez se convirtió en un problema.

La juventud, la blancura o la llamada “belleza” son deseos aspiracionales instalados en cumplimiento de estándares sociales, patriarcales, urbanos raciales y capitalistas. Contrera y Cuello los llaman deseos industrializados, “de corporalidades coloniales, cisgéneros, occidentalizadas, capacitistas, etc.” (2016, p. 120). Históricamente hemos aprendido que nuestros cuerpos nos disgustan, aprendizaje principalmente designado y asumido por las mujeres. La mirada sobre el propio cuerpo es una mirada regulada, es una mirada sexista, racista, gordófoba o adulto-céntrica. Nuestra autopercepción y la percepción sobre otros cuerpos está tergiversada, la hostilidad de estas categorías de despojo y desigualdad están somatizadas, digamos que socio-somatizadas,² es decir, que instalamos el disgusto social en los cuerpos y por eso los percibimos con reprobación y desagrado. Entonces, podemos llegar a someter al cuerpo a tratamientos correctivos en el color, la talla, el tamaño o la edad. La actual búsqueda de la juventud, sigue esta lógica. La compulsión por la belleza, la heterosexualidad, la juventud o la blancura es la que sostiene la creencia de que los cuerpos viejos no son válidos. Son estas miradas intrusivas y despóticas, las que no nos permiten hacer las paces con el cuerpo (Taylor, 2019, p. 21).

En una sociedad en donde la medicina representa “un saber en alguna medida oficial sobre el cuerpo” (Le Breton, 2010, p. 8), la conservación del cuerpo y su antienvejecimiento se le deja a métodos que son vendidos como científicos. Por supuesto que el mantenimiento cosmético del cuerpo no es algo nuevo, el maquillaje, los polvos o las pelucas tienen un uso antiguo, pero las formas de la cosmética, ahora convertida en industria, sí han cambiado, se han puesto en manos aparentemente de la ciencia, de la medicina y la farmacia; y

² *Socio-somatización*: elaboré este término, derivado del fenómeno y el término terapéutico somatización, en el cual las personas expresan su malestar emocional en síntomas físicos en el cuerpo, que no son causa propiamente de una enfermedad, sino de una emoción manifestada en el cuerpo. Me refiero a socio-somatización para explicar cómo el malestar social, como el racismo, el racismo o el colonialismo se llega a manifestar en síntomas corporales físicos, como la voz apagada, el encorvamiento, el dolor, etc. Es decir, que es una expresión o manifestación física de las profundas desigualdades sociales.

para la modernidad la ciencia es uno de sus principales pilares. En lo que respecta al envejecimiento, la publicidad está basada en la idea de la ciencia de la cosmética, esta unidad la vemos en anuncios o afirmaciones que unen la cosmética con la clínica, con la medicina o con la farmacéutica, dejando entreabierta la idea sugestiva de que toda alteración de la belleza, incluyendo la juventud, es un problema médico tratable o corregible, es decir una enfermedad. Tan sencillo como encontrar cremas o los ahora llamados *serums*, en frascos de color ámbar, con goteros que los hacen parecer medicamentos.

Al igual que fue con las rutas marítimas, la juventud se busca contra todo pronóstico y no se consigue en su totalidad. La industria cosmética que va desde cremas, tónicos y ejercicios hasta cirugías como la ritidectomía o *lifting* facial o *facelift*, y otras cirugías estéticas más complejas. Pero la búsqueda de la juventud, para muchas sociedades y personas, es, cada vez más, una compulsión constante.

b. Modernidad y capitalismo, el rendimiento de los cuerpos y el tiempo... cronometrado

Lentitud

La modernidad tiene como uno de sus valores, la aceleración: mensajes, traslados, comidas y compras instantáneas. Esta experiencia sobre el tiempo cronometrado se modificó con la Revolución Industrial. Este valor está ligado directamente con el aprovechamiento del tiempo y con el rendimiento y por supuesto con el llamado progreso, así, tomar tiempo más de lo debido representa una pérdida. Por lo tanto, el uso de técnicas o tecnologías que acorten el tiempo es parte de su aprovechamiento, aunque el excedente de tiempo se invierta de nuevo en la misma productividad. Por ello hablamos de tiempo cronometrado, es decir medible, en horas, días o años, pero sobre todo en productividad. Tal como lo explica Gastón H. Guevara:

A partir de la Modernidad, pero en especial con la Revolución Industrial, se hace posible una aceleración del tiempo. Hay que considerar el siglo XVIII como el período en el que se impuso a los hombres la disciplina del tiempo como jamás se había dado en la historia de la humanidad. Eliade (1983, p. 156) dirá: “Por primera vez el hombre asumió el durísimo trabajo de ‘hacer las cosas mejor y más deprisa que la naturaleza’”. El proceso de industrialización que comienza a implantarse quiere asemejar el tiempo humano al de las máquinas. De esa forma, el dispositivo industrial que es un imperativo económico-temporal, forma al hombre de acuerdo con el ritmo de los aparatos técnicos

(...)

En la sociedad industrial, el tiempo es el gobernante supremo. De esta forma los compases de la vida son asimilados al tiempo del reloj, la agenda se convierte en ley y el dinero en tirano. (Guevara, 2020, pp. 132-133).

Esta aceleración significa rendimiento y cuerpos que sean concomitantes con este rendimiento, eso significa, que el cansancio, el descanso, el ocio o la lentitud no son valores propios de la modernidad.

Para el marxismo, el tiempo es la unidad de medida del capitalismo, en la acumulación de la plusvalía. La plusvalía se calcula sabiendo que cualquier persona trabajadora labora una cantidad determinada de horas por lo que recibe a cambio un salario, mismo que no es equivalente a la producción que llevó a cabo durante su jornada laboral -que está medida en tiempo- ya que la producción es muy superior a su salario, por lo que la plusvalía acumula en dinero la producción que excede, muy por encima, a las horas que se asalariaron. Por ello el rendimiento mayor de los cuerpos en su jornada laboral, es indispensable para la acumulación. La vejez se imbrica con otras desigualdades con la de género como ya vimos, con la disidencia sexual, como se aborda en otro artículo de este mismo número de RIBLA y por supuesto con la de clase. Para el sistema capitalista las personas ancianas son una dificultad.

En palabras de la directora del FMI, Christine Lagarde: “Los ancianos viven demasiado y es un riesgo para la economía mundial... ..la vejez es un problema”. En el informe del FMI (2015) se analiza el denominado “riesgo de longevidad de la población”, identificando el envejecimiento como una amenaza sobre las finanzas de las corporaciones y los bancos. Ella exige a los gobiernos que reconozcan que el subvencionar el gasto del envejecimiento les puede crear un serio problema en el futuro, y que es un riesgo mayor para las grandes empresas (Bozanic, 2020).

Si una de las bases del capitalismo es garantizar la renta de la fuerza de trabajo, entonces las personas debilitadas no son provechosas ni aprovechables. Como una especificidad de la División Social del Trabajo, también podemos hablar de una División Etaria del Trabajo, que significa no solo una desigualdad, sino también un descarte. Para la sociedad industrializada, la experiencia que da el tiempo ya no es valorada como sí lo era en sociedades artesanales (De Beauvoir, p. 276), también Le Breton dice: “El tiempo ya no le sirve ni a la experiencia ni a la memoria” (Le Breton, 2010, p. 142). Para las personas mayores, el conocimiento que había adquirido, prolongaba su vida productiva, como instructor/a o maestro/a, su descarte no dependía solo de su actividad física, pero con la tecnologización y la industrialización, las máquinas y la tecnología sustituyen ese conocimiento. Según Eduardo Camín (2024), “el problema de la vejez no es, según Beauvoir, un problema particular que podría resolverse a través de otra *política de vejez*. Plantear el problema de la vejez es cuestionar una organización de la sociedad humana, que obliga a las personas a trabajar toda su vida simplemente para mantenerse con vida.”

Es importante entonces aclarar que los cuerpos envejecidos, como muchos otros cuerpos que no son funcionales al sistema de control y domesticación

de los mismos, son vistos como amenazantes, una amenaza para la acumulación y una amenaza para la promesa de un progreso infinito.

c. El rechazo a la vejez como necropolítica de los estados mórbidos

Ya dijimos que, para una sociedad centrada en la acumulación capitalista, la vejez es inadmisible y no tolerada. Porque significa que absorberá, en lugar de consumir y, por supuesto, no será productiva. Por lo tanto habrá que llevarla si no es posible al campo de la productividad, por lo menos si, al del consumo.

La búsqueda de la fuente eterna juventud es ahora otra fuente de consumo capitalista. El envejecimiento será entonces de interés capitalista mientras sea un lugar para el consumo, como dice Méndez de la Brena: “Nuestro agotamiento, cansancio y enfermedad al servicio del capital [lo nombraremos como] necro-aprovechamiento”³. (2002, p. 23). Es por ello que para las sociedades y regímenes capitalistas, mantener en la población el rechazo a su propio envejecimiento y al de otras personas, le seguirá garantizando un mercado. Por supuesto que el necro-aprovechamiento, no significa inclusión, de echo el mercado crea ambientes físicos, virtuales y comerciales “que seleccionan a ciertos clientes y disuade a otros, basándose en la edad, la clase, la raza, el género, la sexualidad y el tamaño corporal” (Yodanis, 2021, p. 114). Esta distinción clientelar significa, que el necro-aprovechamiento, crea en realidad un cerco delimitado para que los clientes “enfermos” de vejez, gordura o cualquier padecimiento, no se mezclen ni mucho menos se confundan con el modelo normativo. Vivimos con la vejez como si debiéramos ignorarla.

Aunque Méndez de la Brena (2022), en su libro no se refiere a la enfermedad sino a enfermedades crónicas dolorosas como la fibromialgia, la encefalomiелitis o el síndrome de fatiga crónica, creemos que una parte de su análisis puede servirnos para analizar a la sociedad con respecto al envejecimiento. Para ella, estas enfermedades y padecimientos, y sus síntomas como el agotamiento, la fatiga y el dolor son materializaciones del poder sobre el cuerpo, enmarca a estas enfermedades como biológicas, pero también ideológicas, “como parte de una estructura compleja de poderes que se entranan con diferentes técnicas disciplinarias”. Esto es importante en el análisis del envejecimiento, no sólo como un proceso biológico sino también ideológico, lo ideológico es lo que permite su instrumentalización para su necro-aprovechamiento y también para su descarte. Lo que se comprende sobre el envejecimiento y la vejez, el descarte y el necro-aprovechamiento son necro políticas que la autora llama, “Estados mórbidos”.

³ El mercado global de productos antienvjecimiento se valoró en alrededor de 47 mil millones de dólares estadounidenses en 2023 y se espera que aumente a casi 80 mil millones para principios de la próxima década https://www-statista-com.translate.goog/topics/10423/anti-aging/?__sso_cookie_checker=failed&_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=es&_x_tr_hl=es&_x_tr_pto=tc

Generar la idea de que la vejez requiere de tratamiento médico o cosmético, hace que se mantenga y amplíe un mercado, cuyos productos quirúrgicos, alimentarios, suplementarios o cosméticos son utilizados cada vez desde edades más tempranas, bajo el argumento de la prevención, lo cual amplía el rango de consumo. Por ejemplo, en la página de una empresa, consultada al azar, que ofrece cirugías plásticas -Sadeghi Plastic Surgery-, recomienda el uso de *botox* desde los 20 años como prevención y afirma que usarlo a partir de los 40 años es para “rejuvenecer”.⁴ Esto amplía el rango de uso de *botox* a casi 60 años. Si el envejecimiento se presenta como tratable, es de interés comercial capitalista; al mismo tiempo que la vejez es un problema estatal y una dificultad para otros intereses capitalistas no consumistas.

Todo esto significa que el ideal de juventud moderna y capitalista, permite “un presente eugenésico [y qué emplea] tecnologías de diseño corporal y planes sistemáticos de normalización del cuerpo” (Contrera-Cuello, 2026, p. 118), que justifica y permite el descarte y la selección de cuerpos permitidos y no, en donde los cuerpos viejos, o rejuvenecen o son anulados o recludos. La modernidad, sobre todo la modernidad central, se centró en el individuo, tal como lo han recalcado Todorov o Breton, esto significa que una persona anciana lo es en sí misma, y no en comunidad. Por supuesto que esto tiene un costo diferenciado para hombres y mujeres, “la vejez marca, desigualmente, a la mujer y al hombre en el juicio social (Le Breton, 2010, p. 147), ya que las mujeres, desde la lógica procreativa siempre estarán, además marcadas por la hetero-designación de la maternidad. En una sociedad que ata compulsivamente la sexualidad con la reproducción, esto significa también, que los cuerpos viejos, están des-erotizados.

La vejez, como otras no hegemonías corporales, causa vergüenza, un avergonzamiento por el propio cuerpo, que como dice Taylor, “la vergüenza corporal nos hace ser estrechos de miras y etiquetar los cuerpos llamándolos “buenos” o “malos” o “mejores” o “peores” (...) si nos negamos a aceptar la vergüenza corporal como una consecuencia natural de estar en un cuerpo, podemos dejar de disculparnos por nuestros cuerpos” (2018, p. 28-29). La vergüenza por el cuerpo, no ocurre únicamente en razón de la edad, claro está, la vergüenza puede generarse por no cumplir corporalmente con ninguno de los mandatos hegemónicos: la belleza, la blancura, la delgadez, etc. La hegemonía nos hace internalizar que los cuerpos aceptables, normales o válidos son los que se apegan más al modelo hegemónico.

Entonces, en nuestras sociedades modernas y capitalista cuya hegemonía requiere del control, la clasificación y disciplinamiento de los cuerpos, se hace necesario mantener seres cautivos, deprimidos, avergonzados, debilitados o medicalizados, porque cuerpos en estas condiciones aseguran las conciencias

⁴ ¿A qué edad empezar a recibir bótox?: Una guía completa. Disponible en: https://www-sadeghiplasticsurgery-com.translate.goog/blog/what-age-to-start-getting-botox/?_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=es&_x_tr_hl=es&_x_tr_pto=tc

cautivas, casi en su totalidad, con una agencia individual y colectiva restringida, reprimida y transferida al propio sistema. La vejez y el envejecimiento entonces, en contextos modernizados y capitalistas, atravesados por el colonialismo, el capitalismo, el adulto-centrismo o el racismo, en función de disciplinar los cuerpos, hacen que su existencia llegue a ser de sufrimiento, exclusión, dolor y vergüenza.

d. Todos los cuerpos son válidos

Los cambios de la vejez no son aceptados, más bien “El sentimiento abstracto de envejecer, nace por lo tanto, de la mirada del otro” (Le Breton, p. 149). Son rechazados, además de que “los cambios en el cuerpo del dominio público (Taylor, 2018, p. 54), están vigilados desde la mirada externa, desde el control, no sólo público, sino también político, porque los cambios o las variaciones de los cuerpos son parte de las relaciones de poder, es como si constituyeran una propiedad pública.

Es desde toda esta lógica que las narrativas, vivencias y valoraciones de los cuerpos requieren de una profunda despatriarcalización, descolonización y descapitalización. Una tan profunda y radical que mueva nuestro entendimiento sobre los cuerpos envejecidos, solo con esta profunda sublevación, atisbaremos la justicia, aun lo que llamamos el Reino de Dios y su Justicia.

No se trata tampoco de autoestima, de poco sirve aceptar el cuerpo propio, incluso verlo hermoso o digno, si en el afuera, en el contacto social y público, no seremos aceptadas. A decir de Taylor, “la autoestima y la autoconfianza son fugaces” y sobre la autoaceptación, “aceptamos lo que no podemos cambiar” (2019, pp. 18-19). Lo que no podemos aceptar es la sociedad que ya antes hemos descrito.

No se trata de que todos los cuerpos sean iguales, la variabilidad o la diferencia es de vital importancia. Negar la variabilidad y la diferencia es ignorarlas, nos hace mantener una mirada obtusa, parcial y reducida. Deja la idea de que lo único visible es lo hegemónico, que lo demás está de más y puede desaparecer, ser invisible. El objetivo es que todos los cuerpos sean válidos. La validez de los cuerpos está centrada en el auto-amor radical que, según Taylor, es “un mundo libre de los sistemas de opresión” (2018, p. 21), no es, por tanto, un cambio personal sino colectivo, comunitario, extensivo a todos los cuerpos. No puede ser solo una decisión individual sino nombrarla como colectiva.

La certeza de que todos los cuerpos son válidos significa una radicalización de la mirada sobre los cuerpos, implica un desmantelamiento del orden clasificatorio de los cuerpos. Es evidente que no todos los cuerpos son hermosos, poderosos o sanos, pero todos son válidos. La validez de los cuerpos, de todos los cuerpos, no es una decisión moral, ni una decisión estética o filosófica, sino política. Significa dejar de comprarle a la industria médica y de belleza, dejar de

mirar con asco, miedo o recelo, significa creer que las personas son todas aptas, significa un mundo sin división del trabajo, sin azúcar, sin jerarquías ni clasificaciones. Significa un cambio realmente radical y de largo aliento.

Esperamos que esta reflexión enmarque los artículos que a continuación se presentan, que nos permita una mirada acuciosa y crítica, que nos permita algunos datos y algún trasfondo histórico, aunque general, del mundo hostil que habitamos y que algunas habitan en cuerpos envejecidos. Es este breve trasfondo que permite reconocer la guerra en su contra, el asco o el abandono, y es la lectura crítica del texto bíblico, sin condescendencia, lo que permitirá reconocer como válidos nuestros cuerpos y los otros cuerpos. Esperamos sea una verdadera resistencia al sistema y una venganza histórica al disciplinamiento corporal, para que en la vejez entonces, fructifiquemos. Requerimos construir y exigir una sociedad contra hegemónica, en donde el Paraíso también sea cosa de viejos.

Bibliografía

- CONTRERA, Laura y CUELLO, Nicolás (2016), *Cuerpos sin Patronos. Resistencias desde las geografías desmesuradas de la carne*. Madreselva, Buenos Aires.
- DEALEMOU, Jean (2003), *Historia del Paraíso. 1. El Jardín de la Delicias*. Madrid: Taurus.
- DE BEAUVOIR, Simone (2013), *La vejez*. DeBolsillo: Ciudad de México.
- LE BRETON, David (2010), *Antropología del cuerpo y modernidad* [5ta reimpresión], Nueva Visión, Buenos Aires.
- MÉNDEZ DE LA BRENA, Dresda E. (2022), *Estados Mórbidos. Desgaste corporal en la vida contemporánea*. Kaótica, Ciudad de México.
- TAYLOR, Sonya Renee (2019), *El cuerpo no es una disculpa. El poder del auto amor radical*. HUF, Madrid.

Páginas web

- BOZANIC, Agnieszka. *Edadismo: la otra arma del capitalismo*, 2020. <https://geroactivismo.com/edadismo-la-otra-arma-del-capitalismo/> Consultado: 22 septiembre 2025.
- CAMIN, Eduardo. *Entre la subutilización de la fuerza de trabajo a revolucionar la vejez y salir del capitalismo*. 2024. <https://estrategia.la/2024/10/09/entre-la-subutilizacion-de-la-fuerza-de-trabajo-a-revolucionar-la-vejez-y-salir-del-capitalismo/> Consultado: 19 octubre 2025.
- GUEVARA, Gastón Hernán. *Tiempo y modernidad. Los desajustes entre técnica y existencia desde una lectura pedagógica*, 2020, <https://revistas.>

uncu.edu.ar/ojs3/index.php/europa/article/view/3965/2846 Consultado:
marzo 2025.

EL SALTO. *No es sistema económico para (nuestros) viejos* <https://www.el-saltodiario.com/opinion/no-es-sistema-economico-para-nuestros-viejos>
Consultado: marzo de 2025.

¿A qué edad empezar a recibir *bótox*?: *Una guía completa*
https://www-sadeghiplasticsurgery-com.translate.goog/blog/what-age-to-start-getting-botox/?_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=es&_x_tr_hl=es&_x_tr_pto=tc Consultado: agosto 2025.

Gabriela Miranda García

Vossos idosos e vossas idosas sonharão sonhos *Your Elderly Will Dream Dreams*

*“Se o poeta é o que sonha o que vai ser real
Vou sonhar coisas boas que o homem faz
E esperar pelos frutos no quintal”*

Fernando Brant / Milton Nascimento – Coração Civil

Resumo

Os eventos traumáticos, quando muito impactantes, têm consequências psicológicas, sociais e literárias sobre os indivíduos ou grupos que os experimentaram. Os seus efeitos podem chegar a desestruturar pessoas ou sociedades. A literatura decorrente dessa situação tende a buscar reestruturar a sociedade ou grupo social. O livro de Joel é uma resposta ao mais traumático evento sobre Judá no período do Antigo Testamento: a invasão babilônica. Este livro se utiliza de uma importante tradição profética, o “Dia de Yahweh” para olhar para o desastre e para o futuro. No Dia de Yahweh que virá, os velhos, em geral, isolados e desprezados, se tornam pela ação divina, participantes ativos e grupo integrador da nova sociedade.

Palavras-chave. Idosos; Dia de Yahweh; Profecia; Trauma; Sonhos.

Abstract

Traumatic events, when deeply impactful, have psychological, social, and literary consequences for the individuals or groups who experience them. Their effects can even destabilize individuals or societies. Literature arising from this situation tends to seek to restructure society or social groups. The book of Joel is a response to the most traumatic event affecting Judah in the Old Testament period: the Babylonian invasion. This book draws on an important prophetic tradition, the “Day of Yahweh,” to look back to the disaster and to the future. On the coming Day of Yahweh, the elderly, generally isolated and despised, become, through divine action, active participants and integrating groups in the new society.

Keywords. Elderly; Day of Yahweh; Prophecy; Trauma; Dreams.

¹ Mestre e Doutor em Ciências da Religião pela UMESP; professor da UNIMES.

² Bacharelada em Teologia pela FATIPI.

Introdução

As sociedades capitalistas desde a revolução industrial, pelo menos, avaliam os seres humanos pela sua capacidade de produção. Uma pessoa só vale se ela é capaz de trabalhar e gerar riquezas. Nesses grupos os homens e as mulheres adultos são os mais respeitados por estarem na faixa etária em que sua força física e mental está no auge, possibilitando seu emprego nos campos, nas fábricas, no comércio e outros lugares de geração de bens e serviços.

Quando essas pessoas envelhecem e experimentam o declínio de sua capacidade de produção, a sociedade as aposenta, ou seja, as coloca em um aposento, “esperando a morte chegar”. As exclui para que elas não atrapalhem o ritmo frenético da produção.

Essa é apenas uma das muitas formas de exclusão dos pertencentes à uma faixa etária elevada. Eles e elas precisam se acostumar que “o seu tempo” já passou. Agora é a vez dos jovens. Para os idosos e idosas, em consequência, não é mais tempo de sonhar ou desejar.

A profecia do antigo Judá anuncia outra realidade. Nela, em Joel, os seus velhos sonharão sonhos. É a essa profecia que lançamos nossos olhos, ciente de todas as distâncias que nos separam dela.

1. O texto bíblico: Joel 3³

*¹ Será depois disso que derramarei meu espírito sobre toda a carne,
e profetizarão os seus filhos e suas filhas,
seus velhos sonharão sonhos,
seus jovens verão visões.*

² Até sobre os servos e sobre as servas naqueles dias derramarei o meu espírito.

*³ E darei sinais nos céus e na terra,
sangue e fogo e colunas de fumaça.*

*⁴ O sol tornará em trevas,
e a lua em sangue,
antes que venha o grande e temível dia de Yahweh.*

*⁵ E acontecerá que todo que chamar o nome de Yahweh será salvo
porque no monte Sião e em Jerusalém acontecerá livramento
- Como disse Yahweh -
e entre os sobreviventes que Yahweh chamar.*

Esta perícopes apresenta três referências temporais: v. 1: “depois disso”; v. 2: “naqueles dias”; v. 4: “antes que”.

³ Como é bastante conhecido, Joel é um dos poucos livros em que há diferença na numeração de capítulos e versículos entre a Vulgata que divide o texto em três capítulos e a Bíblia Hebraica, que o divide em quatro. Seguimos a numeração da BHS, indicando a da Vulgata entre colchetes.

Como Crenshaw (2008, p. 163) destaca, a primeira expressão temporal faz uma ligação entre esse trecho e o que vem antes no livro de Joel: o Dia de Yahweh manifesto na invasão dos gafanhotos, o lamento sobre a seca e a carência e o chamado à conversão e arrependimento que ocupa os dois primeiros capítulos do livro. Tal sentença aponta para uma época depois desse dia de julgamento, porém, de alguma forma relacionado a eles. Os fatos descritos nos cap. 1-2 são considerados como precedentes ao tempo descrito em Jl 3.

O tempo em que acontecem os eventos anunciados nesta perícopes é expresso pelo termo “naqueles dias” (v. 2). Ele não é a época da pregação do profeta, mas um futuro indeterminado em relação aos acontecimentos descritos nos primeiros capítulos. Não é só uma diferença temporal que esse termo expressa, mas uma situação sócio-histórica completamente diferente. Essa transformação não ocorre por qualquer ação humana, mas a partir do “derramar o espírito de Yahweh”.

A terceira indicação temporal aponta para um tempo ainda mais adiante, um “futuro do futuro”. Essa indicação é o “antes que”. Ela aponta que o que ocorre “naqueles dias” será sucedido por um outro acontecimento de suma importância: o outro Dia de Yahweh, manifesto em salvação. Este Dia de Yahweh é o tema do que se segue no livro de Joel, com a prosperidade dos fiéis e o julgamento das nações.

Dois pontos podem ser destacados a partir desta análise. Em primeiro lugar, o livro de Joel apresenta o Dia de Yahweh com um duplo caráter. Por um lado, no passado, ele foi o julgamento expresso na invasão inimiga metaforicamente descrita pela nuvem de gafanhotos. Por outro lado, no futuro, ele representa a salvação na esperança pela restauração da prosperidade do povo fiel e pelo julgamento dos inimigos.

Em segundo lugar, fica evidente que Jl 3 representa uma passagem entre o passado de sofrimento e o futuro de alegria. Ele é o tempo de transformação, a ponte entre um Dia de Yahweh e outro. Nele se expressa a causa dessa transformação, que é o derramamento do espírito de Yahweh.

Nos propomos a ler Jl 3 a partir desse duplo caráter do Dia de Yahweh, julgamento e salvação, utilizando como ferramenta para isso a teoria do trauma. Para efeito de análise, utilizamos a tríplice divisão temporal: o “depois disso”, o “naqueles dias” e o “antes que”.

2. O precedente: o que aconteceu antes de “depois disso”

A primeira indicação de tempo olha para o passado, para o evento traumático da invasão babilônica. Ele é tão terrível que precisa ser expresso através de uma figura de linguagem: a invasão de gafanhotos. Em Jl 3, no entanto, esse olhar já ficou para trás, foi apresentado nos cap. 1 e 2 de Joel. Esse evento

é importante, não foi esquecido e nem poderia. É a partir dele que se constrói tudo que vem depois.

Situando Joel

Datar o livro de Joel não é uma tarefa fácil. Este escrito não oferece nenhum tipo de indicação clara a respeito da época de sua composição. Não há referência a nenhum rei ou outro personagem histórico com o qual se possa relacionar o livro. Essa tarefa tem desafiado os comentaristas.

A maioria dos estudiosos de Joel, na atualidade, tem optado por situá-lo no período de dominação persa. Os principais argumentos em favor dessa data são a ausência de qualquer citação a um rei; Jl 4,1-3 faz referência à catástrofe que representou a invasão babilônica, mas a Babilônia propriamente dita não é nunca mencionada no livro; o protagonismo social dos anciãos e dos sacerdotes apresentado no livro e outros indícios⁴.

No entanto, é preciso destacar que esses mesmos argumentos podem ser usados para outra época. A ausência de um rei e o protagonismo de anciãos e sacerdotes também é característico dos anos posteriores às invasões e tomada de Jerusalém pela Babilônia, época em que este império governou a região. A ausência de menções à potência mesopotâmica é explicada pela rejeição ao violento conquistador e à amargura causada pela brutal invasão. E, de outra forma, os persas também não são mencionados.

Vemos, porém, indicações para outra data. O livro inicia com a descrição de uma terrível e destruidora invasão de gafanhotos e da terra arrasada e improdutiva em decorrência da nuvem devoradora (Jl 1,2-12). Essa narrativa comporta diferentes interpretações: uma real praga de insetos, o exército escatológico de Yahweh ou o ataque de um poderoso exército humano⁵. Esta última opção se reforça pela menção em Jl 2,20 a um exército invasor que vem do Norte.

O problema dessa leitura é que não se tem notícia de nenhuma invasão militar violenta de Jerusalém e arredores durante o período persa. Porém, a descrição da invasão de gafanhotos cabe perfeitamente como metáfora à incursão do exército da Babilônia em Jerusalém e região. A questão que se levanta é que uma data tardia, gerações após o evento perturbador, não justifica tamanho assombro. A “invasão de gafanhotos” deve ser um evento cronologicamente próximo do autor.

Também as referências à falta de víveres no sustento de sacerdotes e oficiais do culto (Jl 1,9.13.16) não tem lugar num contexto em que o templo

⁴ Sobre os argumentos a favor de uma data tardia para Joel, veja: Nogalski, James D. *The Books of Joel, Obadiah and Jonah*. The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2023; Schökel, L. Alonso & DIAZ, J.L. Sicre. *Profetas II*. Grande Comentário Bíblico. São Paulo: Paulinas, 1991; Wolff, Hans Walter. *Joel and Amos*. Hermeneia. Philadelphia: Fortress Press, 1977.

⁵ As possibilidades de interpretação para os gafanhotos em Joel, veja: Andíach, Pablo. *The Locusts in the Message of Joel*. *Vetus Testamentum*, v. 42, p. 433-441, Leiden: Brill, 1992.

é o centro político-administrativo da província. Faz mais sentido pensar nas condições da região jerusalemita após as deportações promovidas pela Babilônia.

Desse modo, devemos pensar que Joel e especificamente Jl 3,1-5 tem seu lugar na região de Jerusalém ou suas proximidades quando esta região se encontrava sob domínio do império mesopotâmico após as deportações nas primeiras décadas do século VI a.C.

A invasão Babilônica

Esse momento da História de Israel é bastante conhecido, porém, é oportuno lembrar alguns pontos.

A passagem do séc. VII para o séc. VI a.C. testemunhou a ascensão do império chamado Neobabilônico que rapidamente assumiu o poder sobre toda a região então dominada pela Assíria, incluindo Judá. Joaquim, rei de Judá, colocado pelo Egito, inicialmente permaneceu submisso aos caldeus. Porém, na primeira oportunidade tentou ganhar autonomia do Império. Inicialmente a Babilônia estava ocupada com a preservação de outros territórios, porém, em 596 a.C. marchou contra Jerusalém. Joaquim morre subitamente (ou foi morto) e seu filho Joiaquim assume o trono tentando acalmar o inimigo, mas foi em vão.

Jerusalém é invadida a Babilônia promove uma grande deportação, cujo conjunto era composto pelo rei, sua corte, artesãos, soldados e aqueles que pudessem ser úteis ao império. Nabucodonosor estabeleceu Zedequias como rei de Judá. Dez anos mais tarde, sob pressão interna, Zedequias se rebelou e tentou se libertar do império. A resposta a tal ato foi extremamente violenta, com a invasão de Jerusalém, destruição da cidade e do templo, mais deportações, e o território de Judá foi anexado ao do império.

Embora muitos tenham sido deportados, a maior parte da população permaneceu na região. Como a Babilônia levava aqueles que lhe poderiam ser úteis, não é difícil pensar que os idosos não fizessem parte dos preferidos pela corte de Nabucodonosor. As anciãs e anciãos que permaneceram na terra foram também dos que mais sofreram as consequências da destruição e as privações decorrentes dela (Lm 4,16; 5,12). Eles estão contados entre os que mais sofrem com a fome (Lm 1,19) e com a vergonha (Lm 2,10). E até as funções sociais atribuídas aos anciãos deixaram de ser exercidas (Lm 5,14).

Embora Jerusalém tenha sido destruída, a vida social, econômica e religiosa não se extinguiu. Ainda que o templo estivesse destruído, seu local permaneceu sendo utilizado para alguns atos de culto.

Toda a população testemunhou a agressão e a destruição promovidas pelas armas do império e os que permaneceram na terra não foi diferente. Os idosos em particular. As consequências da destruição dos campos e da cidade repercutiram ainda por muitos anos. E as traumáticas cenas de violência cer-

tamente ocuparam a memória das pessoas por um longo período. Ela condiz com a definição que Kai Erikson apresenta de trauma: “um golpe nos tecidos básicos da vida social que danifica os laços que unem as pessoas e prejudica o senso de comunidade prevalente.” (Apud Erikson, 1995, p.187, citado por Frechette & Boase, Elizabeth, 2016, p.8). A invasão babilônica foi um dos eventos mais traumáticos de toda a História de Israel.

A teoria do trauma

A teoria do trauma vem sendo elaborada desde Freud, pelo menos, no campo da Psicologia. A partir dos anos 1970 outros campos do saber, como a Sociologia e os Estudos Literários se juntaram à pesquisa acerca do impacto dos eventos traumáticos na vida de pessoas e grupos sociais. Desde o fim do século passado, essa teoria passou a ser um instrumento para leitura de textos bíblicos. Esses estudos acerca do trauma têm reconhecido o impacto de acontecimentos extremamente dolorosos na vida das pessoas e nos produtos culturais originados nesses grupos, inclusive na Bíblia.

Os fortes traumas produzem, tanto em indivíduos como em grupos sociais, dissociação e afastamento que, por sua vez, enfraquecem a capacidade dos traumatizados de construir uma narrativa objetiva, coerente e ampla dos eventos que os afligiram. Vários processos são utilizados, conscientemente ou não, a fim de construir um sentido para o trauma e reconstruir identidade da pessoa ou da comunidade vítima da dor. Como escreveu Frechette:

“Além da criação de uma narrativa linguística coerente, representações simbólicas do evento traumático em formas como poesia, música, arte, movimento corporal e ritual religioso também podem promover um processo de construção de significado relacionado aos eventos traumáticos.” (Frechette, 2016, pp. 6-7)

Há experiências que podem ser tão impactantes que só podem ser lembradas de modo indireto, em memórias fragmentadas, em imagens dispersas, em metáforas que funcionam como eufemismos diante da dor. A literatura decorrente de tais experiências refletem tanto os efeitos imediatos do trauma quanto os mecanismos psíquicos e sociais que promovem a sobrevivência e resiliência diante da tragédia. Essa literatura tem a capacidade de reestruturar a identidade do grupo traumatizado.

Nessa perspectiva nos propomos a entender não somente Jl 3,1-5, como todo o livro de Joel como uma resposta profética ao trauma da invasão babilônica a Judá e Jerusalém. Essa resposta foi dada por aqueles que permaneceram na região após as deportações e que enfrentaram a dura realidade de reconstruir uma sociedade, uma região e uma fé destruídas e traumatizadas.

3. O durante: o que acontecerá “naqueles dias”

Os eventos traumáticos ficaram no passado. Joel olha para a frente. A destruição não será para sempre. O segundo indicativo de tempo aponta para o tempo num futuro em que começa a transformação. Indica os acontecimentos promovidos por Deus que precedem imediatamente a mudança.

Derramarei o meu espírito

Para os cristãos, essa passagem de Joel e, principalmente, a menção ao “espírito” está profundamente influenciada pela sua citação em Atos (At 2,14-25) que a associa ao evento da vinda do Espírito Santo sobre a igreja. Porém, o autor de Joel não pensava em algo como o que a igreja de hoje pensa como a Terceira Pessoa da Trindade.

O significado básico da palavra hebraica traduzida por “espírito” é vento ou respiração. Ela não indica a essência do ar, mas o seu poder invisível, incontrolável e incompreensível, do qual se pode constatar apenas na sua movimentação e em seus efeitos. A associação desta palavra com o sentido de “espírito” acontece porque ela não se refere a um componente do ser humano ou um impulso de desejo, mas o seu poder vital e vontade em direção à ação (Wolff, 1977, p. 66). Significativo é perceber que o “vento” ou “espírito” dado por Yahweh está ligado à criação ou recriação da vida (Gn 2,7; Ez 37).

O derramar do espírito de Yahweh⁶ tem um alvo objetivo. Ele é sobre “toda a carne”. O sentido da expressão “toda carne” tem sido questionado. Ela aparece muitas de vezes no Antigo Testamento, sempre indicando toda a humanidade (p. ex.: Gn 6,17; Sl 136,25; Is 40,5). Jl 3,1 parece ser a única vez em que os comentaristas indicam um sentido mais restrito. Wolff (1977, p. 67) e Crenshaw (2008, p. 165) propõem que se refira apenas aos judaítas / israelitas. Se baseiam em duas evidências: 1. o pronome pessoal (*seus* ou *suas*) que especifica os receptores do derramar do espírito; e 2. o julgamento das outras nações no cap. 4 de Joel, o que destacaria uma visão negativa do profeta a respeito dos outros povos. Barton (2001, p. 96) apresenta uma proposta mais aberta aos estrangeiros, entretanto, para isso, considera essa perícopes não como original de Joel, mas uma adição tardia.

Os dois argumentos de Wolff e Crenshaw, no entanto, não são convincentes. Primeiramente, os pronomes pessoais só teriam peso se o livro de Joel fosse dirigido somente a judaítas / israelitas. E isso não é necessariamente verdade pelos motivos que apresentaremos mais adiante.

⁶ A mesma expressão, “derramarei o meu espírito”, aparece em Ez 39,29, em uma data próxima, mas geograficamente distante de Joel. Porém, entre uma a outra citação, há significativas diferenças. A primeira delas é que a consequência do derramamento do espírito em Joel é vários grupos terão atitudes de profetas. Em Ezequiel, o efeito será o fim da vergonha, o perdão e o retorno para Jerusalém. Também deve-se destacar que em Joel, o espírito é derramado sobre “toda a carne”, um efeito universal. Em Ezequiel, esse efeito é restrito, pois o espírito é derramado sobre “a casa de Israel”.

Embora seja fato que o cap. 4 apresenta um futuro julgamento das nações que agrediram Judá e Jerusalém, isso não implica a rejeição de todas as pessoas de todos os povos. De fato, em 4,2 e 12 está escrito que Deus reunirá todas as nações no Vale de Josafá. Porém, as únicas que são citadas nominalmente como alvo da ira de Yahweh são Tiro e Sidon, Egito e Edom.

Importante para a compreensão de quem é “toda a carne” sobre quem será derramado o espírito, é o final da perícopa. No v. 5 há dois termos que tratam de quem receberá o espírito de Yahweh: “todo que chamar o nome de Yahweh será salvo” e “os sobreviventes que Yahweh chamar”. No primeiro termo a questão da nacionalidade é substituída pela devoção, os salvos não serão os que pertencem a um determinado povo, mas os que clamarem por Yahweh. Já o segundo termo indica um desígnio de Yahweh que não faz sentido se eles pertencessem ao povo que anteriormente se reconhecia como escolhido.

Durante o período em que a Babilônia dominou a Palestina, aqueles que ficaram na terra estabeleceram relacionamentos sociais mais abertos com os povos vizinhos, também dominados pelos caldeus. Essa interação produziu contatos e partilhas sociais, culturais, econômicas e religiosas. Antigas fronteiras foram rompidas. Além da associação entre os diferentes grupos nacionais, a generalização de “toda carne” contempla também várias categorias sociais.

Quatro grupos de pessoas são explicitamente citados como recebedores do espírito de Yahweh: os seus filhos e suas filhas, os seus velhos, os seus jovens e os servos e as servas. Esses grupos representam o conjunto da sociedade: filhos e filhas indicam que o espírito será derramado sobre os diferentes gêneros; jovens e velhos representam as diferenças etárias e o “até” servos e servas ressalta que mesmo as classes sociais mais baixas recebem o poder divino. O espírito de Deus é derramado sem fazer distinção de gênero (filhos e filhas), de faixa etária (jovens e velhos) ou classe social (até sobre os servos e servas). O prometido derramamento do espírito de Yahweh é amplamente inclusivo, abarcando diferentes gêneros, diferentes faixas etárias e diferentes camadas socioeconômicas.

A estrutura que coloca os quatro grupos em paralelo tende a destacar aqueles que estão no centro dessa construção. Mesmo que o texto tenha uma perspectiva inclusiva, destacam-se as figuras dos velhos e dos jovens.

É importante perceber que esse derramamento produz atividades nos diferentes grupos. Elas não são exercidas por qualquer iniciativa humana (como conversão, oração etc.) ou como resposta divina a elas. É a partir do “derramar” do espírito, um ato de empoderamento executado por deliberação exclusiva de Yahweh.

Através dos paralelismos poéticos, o texto de Jl 3 estabelece uma profunda ligação entre os grupos mencionados e as suas atividades decorrentes do derramar do espírito de Deus: os filhos e filhas profetizarão, os jovens terão vi-

sões e os velhos sonharão. Através desse recurso literário todos esses grupos, expressos em diferentes categorias, são incluídos em atividades consideradas como ligadas à profecia: profetizar, sonhar e ter visões. Essas três atividades proféticas têm em comum entre si também o fato de estarem ligadas à revelação da vontade divina, ou seja, à recepção e anúncio dos desígnios divinos. Outras ações proféticas, como curas, não são mencionadas.

Considerando que o texto de Joel trata esse evento como um acontecimento extraordinário e transformador, devemos deduzir que nenhum desses grupos exercia normalmente qualquer dessas atividades nesse período. Jovens não tinham visões e velhos não sonhavam.

Por vezes, a atividade profética é diretamente relacionada com visões (Is 1,1) e o profeta podia até ser chamado de vidente (1Sm 9,11), embora este termo “vidente” possa ser usado pejorativamente (Am 7,12). O sentido da visão, quando relacionado ao conhecimento e à revelação de Deus, indica uma experiência mais próxima, direta e intensa (Jó 42,5).

A atividade de sonhar (e interpretar sonhos) está ligada à profecia como se lê em Nm 12,6. No entanto, não há registro na Bíblia de nenhum profeta que recebesse a palavra divina através de sonhos. Há mesmo passagens em que a atividade de sonhar no contexto da profecia é fortemente criticada: Dt 13,2-6; Jr 23,25-28; 27,1-11; 29,8. Esses textos, porém, se encontram envolvidos em polêmicas contra a falsa profecia.

No Antigo Testamento, muitos personagens recebem mensagens em sonhos, porém dois personagens se destacam por sua atividade de sonhar ou interpretar sonhos: José e Daniel. José e Daniel têm as próprias revelações como também interpretavam sonhos de outros. Um sonho é especialmente importante: o sonho de Salomão (1Rs 3,5-15). A história de José é uma novela sapiencial, enquanto a apocalítica, na qual Daniel está inserido, recebeu forte influência da sabedoria. E o sonho de Salomão apresenta como Deus tornou o rei o homem mais sábio de toda a terra. Desse modo, não estamos errados ao afirmar que a capacidade de ter e interpretar sonhos está também ligada à tradição sapiencial.

Em Jl 3, a capacidade dos velhos de sonhar sonhos é paralela às capacidades de ver e de profetizar. Isso a coloca no ambiente dos profetas. Porém, não se deve desprezar a cultura que conferia aos mais velhos a sabedoria (Pv 1,8; 4,1-2; 5,1). Em muitos textos a sabedoria, está associada à idade avançada. O que se pode entender é que em Jl 3 a profecia recebe influência da tradição sapiencial e se encontram ao afirmar que os velhos sonharão sonhos.

A profecia e a sabedoria atuam no conjunto da humanidade e se caracterizam por conhecer e anunciar a palavra de Yahweh. Embora o protagonismo dessa situação pertença a Deus, filhos e filhas, jovens e velhos, servos e servas são os seus instrumentos para isso. É essa dupla tradição que antecipa e prepara para o que vem a seguir, num futuro indeterminado: o Dia de Yahweh.

4. O que acontecerá depois: o que vem após “antes que”

O terceiro indicativo de tempo se refere ao futuro do futuro, ou seja, após o derramamento do espírito que já ocorrerá um futuro indeterminado. Ele é o objetivo, a transformação e o novo tempo que se deseja e se sonha, a superação do trauma com seus efeitos e a virada na história.

O Dia de Yahweh

Não é possível determinar quando surge na religião de Israel e Judá o conceito do Dia de Yahweh, pois ele é uma tradição muito antiga, que aparece na Bíblia como uma ideia já conhecida das pessoas. A expressão literal é encontrada apenas em livros proféticos como Isaías (2,12; 13,6.9), Ezequiel (13,5; 30,3), Joel (1,15; 2,1.11; 3,4 [2,28]; 4,14 [3,14]), Amós (5,18.20) Abidias (1,15), Sofonias (1,7.14), Zacarias (14,1) e Malaquias (4,5). O seu uso parece bem disseminado, embora seja importante notar que em dezessete referências, cinco delas estão no pequeno livro de Joel.

A expressão “Dia de Yahweh” não pode ser considerada rara no Antigo Testamento, porém nenhum texto bíblico esclarece o significado desse termo. Ao que tudo indica, os contemporâneos dos profetas já conheciam a expressão e seu significado, de modo que não era necessário explicá-lo. Só se pode deduzir seu sentido a partir das passagens bíblicas que temos. Através delas entendemos que a expressão “Dia de Yahweh” faz referência a um evento num futuro indeterminado em que Yahweh se manifestará de modo intenso e inequívoco, tanto sobre Israel e Judá quanto sobre outras nações. Essa teofania interfere em eventos cósmicos com sinais no sol, na lua e nos demais astros celestes e trará sobre os povos o julgamento divino ou sua salvação.

Destaque-se que a teofania do Dia de Yahweh pode ter um duplo caráter. Ela pode apontar par o julgamento divino sobre os ímpios, produzindo destruição, mas também pode significar salvação aos seus fiéis causando restauração, justiça, paz e prosperidade.

O Dia de Yahweh acontecerá em futuro indeterminado, mas não será nem o fim da história e nem após a história. De fato, ele inaugura um novo tempo na história. Um novo tempo a partir do julgamento ou salvação de Deus.

A passagem de Jl 3,1-5 é um trecho significativo. Além do número expressivo de menções ao Dia de Yahweh, esse conceito é central no livro de Joel, mais do que em qualquer outro da Bíblia. Nele, o Dia da Yahweh aconteceu no passado como julgamento (1,15; 2,1-2.11) e acontecerá no futuro como salvação do poder do inimigo (4,14).

A perícopa de Jl 3 está literariamente inserida como uma passagem entre o que vem antes, a destruição da guerra e suas consequências, e o que virá depois, a salvação de Yahweh, a prosperidade da nação e o julgamento dos

povos inimigos no Vale da Decisão. Ela indica a superação do trauma da destruição e a passagem para um tempo em que os poderosos seriam julgados.

Um novo tempo

Esse novo tempo é inaugurado pela ação de Deus em verter seu poder vital sobre os seres humanos. Esse espírito derramado promove a profecia e a sabedoria no conjunto do povo. Isso não significa uma nova mensagem profética, com outro conteúdo, tendo em vista que a perícopes nada apresenta do teor da profecia, dos sonhos ou das visões.

Esta ação divina tem a finalidade do estabelecimento de uma comunidade dirigida pela palavra de Deus. Wolff (1977, p.66) afirma que o profeta não imaginava uma nação de pessoas em êxtase, mas apenas afirma a existência de profetas em meio ao povo. Realmente, não há indicações de êxtase nem em Joel e nem na maioria dos profetas literários.

No entanto, ao afirmar que os filhos e filhas profetizarão, os velhos sonharão e os jovens terão visões, o autor está afirmando o caráter ativos e participativo desses grupos na profecia. Sim, Yahweh é o protagonista, ele inicia todo o processo ao “derramar o seu espírito”. Mas as pessoas não são meros expectadores da ação divina. De fato, o verbo “profetizar” está no *niph*, normalmente uma construção na voz passiva. Mas os verbos “sonhar” e “ver” estão no *qal*, voz ativa.

Os velhos e jovens têm papel ativo na nova realidade dirigida pela profecia e pela sabedoria. Não é descrito com detalhes qual será esse papel ativo, mas a sua relevância é destacada em Jl 3. Os velhos não estão apenas integrados nessa nova realidade, eles são parte ativa no processo de integração e construção da nova comunidade.

Conclusão

A literatura que deriva das situações traumáticas tende a reconstruir a identidade pessoal ou social destruída pelo evento impactante. Essa proposta combina muito bem com o livro de Joel, influenciado por um dos maiores traumas da história de Israel e Judá: as invasões e destruição de Jerusalém pelo exército da Babilônia. Neste livro, o cap. 3 ocupa um lugar especial. É a transformação do Dia de Yahweh passado, símbolo do julgamento e destruição para o Dia de Yahweh futuro, esperança de salvação e reconstrução.

Essa reconstrução será antecipada pelo derramamento do espírito de Yahweh que tornará o povo uma comunidade profética.

Os idosos, normalmente mais afetados nos eventos sociais traumáticos, serão parte integrante da construção da nova realidade. Eles exercerão uma importante atividade profética, que é a de sonhar. Não somente serão recepto-

res do dom de Deus, mas integrantes e integradores da salvação que virá com o novo Dia de Yahweh.

Referências

- ANDIÑACH, Pablo (1992), *The Locusts in the Message of Joel*. In: *Vetus Testamentum*, v. 42, pp. 433-441, Leiden: Brill.
- BARTON, John (2001), *Joel and Obadiah: a commentary*. The Old Testament Library. Louisville: Westminster John Knox Press.
- CRENSHAW, James L. (2008), *Joel: a new translation with introduction and commentary*. The Anchor Yale Bible. 2a. ed. New Haven & London: Yale University Press.
- FRECHETTE, Christopher G. & BOASE, Elizabeth, “Defining ‘Trauma’ as a Useful Lens for Biblical Interpretation”. In: BOASE, Elizabeth & FRECHETTE, Christopher G. (2016), *Bible through the Lens of Trauma*. Atlanta: SBL Press, pp. 1-23.
- NOGALSKI, James D. (2023), *The Books of Joel, Obadiah and Jonah*. The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: W.B. Eerdmans.
- ALONSO SCHÖKEL, L. & SICRE, DIAZ, J.L. (1991), *Profetas II*. Grande Comentário Bíblico. São Paulo: Paulinas.
- WOLFF, Hans Walter (1977), *Joel and Amos*. Hermeneia. Philadelphia: Fortress Press.

Marcos Paulo Bailão
Ariane Feitosa de Oliveira

Sabedoria, honra e justiça: Análise dos provérbios sobre velhice

Wisdom, Honor and Justice: Analysis of Proverbs about Old Age

Resumo

O artigo analisa os seis provérbios bíblicos que contêm referências explícitas à velhice, à pessoa idosa e ao envelhecer. A velhice é coroa de honra associada à vivência com justiça (Pr 16,31); anciãos honram filhos e netos e são pela família coroados (Pr 17,6); enquanto os cabelos brancos enfeitam a velhice, a força dos jovens afirmar sua honra (Pr 20,29); a melhor idade depende de bom ensinamento na infância (Pr 22,6); mãe e pai idosos são fonte de sabedoria para filhos e filhas (Pr 23,22); assentar-se com os anciãos da cidade é sinal de sabedoria e honra (Pr 31,23). Nessa hipótese de interpretação, os provérbios fazem parte da tradição sapiencial, que associa a pessoa idosa à sabedoria sendo, portanto, portadora de valores exemplares e positivos. Objetiva-se destacar esses valores através da análise detalhada de cada um dos seis provérbios. Metodologicamente, o estudo apresenta possíveis variantes textuais de cada versículo, explica as expressões mais importantes com relação ao tema da idade e oferece uma explicação de conjunto sobre o sentido de cada um, além de apresentar possíveis paralelos do Antigo Oriente Médio e da atualidade. Espera-se, com essa apresentação, destacar a importância das pessoas idosas no contexto da família e da sociedade.

Palavras-chave: Provérbios; Sabedoria; Honra; Justiça; Velhice.

Abstract: The article analyzes the six biblical proverbs that contain explicit references to old age, old man and growing old. Old age is a crown of honor associated with living with justice (Pr 16:31); elders honor their children and grandchildren and are crowned by their families (Pr 17:6); while gray hair adorns old age, the strength of youth affirms their honor (Pr 20:29); the best age depends on good teaching in childhood (Pr 22:6); elderly mother and father are a source of wisdom for sons and daughters (Pr 23:22); sitting with the elders of the city is a sign of wisdom and honor (Pr 31:23). In this interpretation hypothesis, proverbs are part of the wisdom tradition, which associates the elderly with wisdom and is, therefore, a bearer of exemplary and positive values. The aim is to highlight these values through a detailed

¹ Mestre em Teologia Bíblica e em Exegese Bíblica. Doutor em Ciências da Religião. Pós-Doutor em Teologia (Bíblia). Professor titular do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Goiás.

analysis of each of the six proverbs. Methodologically, the study presents possible textual variants of each verse, explains the most important expressions in relation to the theme of age and offers an overall explanation of the meaning of each one, in addition to presenting possible parallels from the Ancient Middle East and the present day. This presentation is expected to highlight the importance of older people in the context of family and society.

Keywords: Proverbs; Wisdom; Honor; Justice; Old Age.

Introdução

No idioma português, há várias maneiras de se referir à velhice, tais como pessoa velha, idosa, anciã, antiga, terceira idade, melhor idade, idade avançada. Não raro, essas palavras carregam conotação negativa, o que este artigo desconsidera.

Na Bíblia Hebraica, igualmente, há diversos termos para se referir a essa etapa da vida, tais como cabelos brancos e velhice. Na língua grega, seja na Septuaginta, seja no Novo Testamento, usam-se termos como idoso e presbítero. Presbítero passou para o português com sentido específico de sacerdote, enquanto idoso (*geron*) foi integrado a termos como gerontologia (Gonçalves, 2004, p. 55).

Na Bíblia, de modo geral, e na tradição sapiencial, especificamente, as pessoas idosas são tratadas com muito respeito, a ponto de não existirem orfanatos ou pessoas cuidadoras de anciãos. Isso se deve, primeiramente, ao fato de as famílias garantirem sustento e calor humano às pessoas idosas e, em segundo lugar, ao fato de existirem menos pessoas em idade avançada, devido à baixa média de vida da população. O dado bíblico contrasta com a situação atual, de frequente abandono das pessoas idosas, em função do sistema capitalista, baseado sobre a produção (Gerstenberger, 1981).

O livro bíblico de Provérbios faz parte da tradição sapiencial, que tem as pessoas velhas em alta estima. Essa tradição sapiencial não é exclusiva do povo bíblico, mas faz parte da cultura de muitos povos da antiguidade, que viam “a idade avançada como sinal de bênção e sabedoria” (Lichtenfels, 2004). “Longe de serem marginalizados, os anciãos, na Bíblia, aparecem como uma estrutura importante na dinâmica social e política de Israel” (Francisco, 2003, p. 16).

Nessa visão positiva, o presente artigo analisa os seis provérbios bíblicos que mencionam a velhice, com o verbo envelhecer, tornar-se velho (*zkn*), mencionado duas vezes (Pr 22,6; 23,22); com o substantivo velho, ancião (*zaqen*), mencionado três vezes (Pr 17,6; 20,29; 31,23); e com o substantivo velhice, cabelos brancos (*šeibah*), mencionado duas vezes (Pr 16,31; 20,29).

1. Coroa de honra é a velhice

Coroa de honra é a velhice (*šeibah*),
no caminho de justiça é encontrada (Pr 16,31).

O provérbio estabelece uma relação entre velhice e justiça, pressupondo que vida longa é um prêmio para a pessoa que trilhou caminhos justos. Ensina, por um lado, que a velhice é uma etapa dourada da vida, plena de sensatez e digna de honra. Por outro, explica que essas qualidades da velhice são fruto de uma vida trilhada no caminho da justiça (Morla, 2011, p. 130).

O texto massorético é bem estabelecido e não oferece problemas de crítica textual. Entretanto, a relação entre os dois versos não é fácil de ser explicada. Nesse paralelismo progressivo, o primeiro verso afirma a beleza da velhice honrada e o segundo evolui para a constatação do resultado de uma vida bem vivida. *A Bíblia de Jerusalém* (2024) interpreta que a coroa se encontra no caminho da justiça, portanto, a velhice honrada é consequência de uma vida justa. *A Bíblia Sagrada Almeida* (1993) interpreta a velhice honrada como condição do caminho de justiça, acrescentando “quando” (que não existe no original), resultando na seguinte tradução: “Coroa de honra são as cãs, quando se acham no caminho da justiça”. Em qualquer hipótese, o significado é que a beleza de uma vida longa depende da jornada de uma vida justa.

“Coroa de honra” é coroa de glória, de nobreza, de honra. “Honra” está associada à beleza, como ornamento ou enfeite, mas também como ostentação, brilho, honra, nobreza e glória (Alonso Schökel, 2004, p. 707).

“Velhice” (*šeibah*) significa, literalmente, cabelos brancos ou grisalhos, também traduzido como cãs. A metáfora literária é chamada sinédoque, na qual cabelos brancos simbolizam idade avançada (Clifford, 1999, p. 162). O termo possui 22 ocorrências no Antigo Testamento, sempre associadas à velhice. Em Provérbios, só se encontra duas vezes, aqui e em Pr 20,29, a ser analisado adiante (Waltke, 2011, p. 74).

“No caminho da justiça é encontrada” propõe a metáfora do caminho como condução ética da vida. Além do sentido literal de estrada por onde se anda, o caminho indica, com frequência, a boa conduta de vida, associada à justiça. Outros provérbios o expressam com clareza: “Na via da justiça está a vida; e no caminho dessa senda não há morte” (Pr 12,28; cf. 10,2.16; 11,4.21). Contrariamente, a vida sem justiça antecipa a morte: “Assim a justiça leva à vida, quem procura o mal morrerá” (Pr 11,19). (Silva, 2018, p. 63-64).

O provérbio exprime a ideia bem assentada, na Bíblia, segundo a qual a vida longa é um prêmio concedido a quem vive no caminho da justiça. Quem guarda instrução e preceitos será premiado com vida longa e prosperidade (Pr 3,2); riqueza e honra (Pr 3,16). “A possibilidade se que um homem mau possa viver e tornar-se velho não está considerada aqui. É assumido que o mau perece cedo” (Toy, 2020, p. 333). Os ímpios serão expulsos ou varridos (Pr 2,22); serão

derrubados e desaparecem (Pr 12,7); tropeçam na desgraça (Pr 24,16); serão quebrados de repente (Pr 29,1).

O argumento está de acordo com a teologia da retribuição, segundo a qual a velhice é uma recompensa pela vida bem vivida, enquanto a maldade encurta a vida e leva à morte. O provérbio o expressa muito bem: “O homem bom obtém o favor de Yhwh mas o mal-intencionado, ele o condena” (Pr 12,2). Essa convicção se espalha por outros textos: “As câs do homem são a inteligência, e a velhice, uma vida imaculada” (Sb 4,9). “O temor do Senhor alegra o coração, dá contentamento, gozo e vida longa” (Eclo 1,12). Aos anciãos se atribui julgamento, conselho, sabedoria e honra: “A coroa dos anciãos é uma rica experiência; a sua glória, o temor do Senhor” (Eclo 25,6).

Essa teologia da retribuição, porém, é contestada em outros textos, em especial nos discursos de Jó contra seus amigos. Deus cobra de Jó o devido conhecimento, pois está em idade avançada: “Deverias sabê-lo, pois já tinhas nascido e grande é o número dos teus anos” (Jó 38,21). O sábio Ben Sira faz eco à mesma convicção de que a velhice não assegura a sabedoria: “Mais vale um jovem pobre e sábio do que um rei velho e insensato” (Ecl 4,13). O próprio livro da Sabedoria constata a morte prematura do justo e reconhece as suas qualidades: “O justo, ainda que morra cedo, terá repouso” (Sb 4,7).

O que está em jogo, portanto, é a vida bem vivida, na justiça. Naturalmente, isso devia coincidir com a idade avançada. Pressupõe-se que, quanto mais idade, mais experiência de vida e, por isso, mais honra e sensatez. A velhice, contudo, não assegura automaticamente sabedoria e bem-estar. O que importa não é o número de anos, e sim a qualidade de vida honrada.

Dois refrões espanhóis ilustram o provérbio, um positivo e outro questionador: “A canas honradas no hay puertas cerradas” (Alonso Schökel; Vílchez Líndez, 1984, p. 360); traduzido como: “Para câs honradas não há portas fechadas” (*Bíblia do Peregrino*, 2002). “Hombre cano, ni viejo ni sabio”, que pode ser traduzido como: “Homem grisalho, nem velho nem sábio” (Morla, 2011, p. 130). Outro, em português, exprime mais ou menos o sentido do dito bíblico: “Uma velhice ditosa é o fruto de uma mocidade regrada” (Citador).

2. Coroa de anciãos são os filhos dos filhos

Coroa dos anciãos (*z^eqenîm*) são os filhos dos filhos
e honra dos filhos são os pais deles (Pr 17,6).

O texto Grego da Septuaginta acrescenta outro versículo, que pode ser assim traduzido: “Ao fiel todo o mundo de bens, mas ao infiel nem um óbolo” (De Waard, 2008, p. 31). Trata-se de um dito independente, que se conecta ao versículo seguinte, pela palavra tema “fiel” (*pistós*), conforme o texto grego. Muitos manuscritos o acrescentam após o v. 4, mas no Codex Vaticanus está

anexado ao v. 6. Sua sintaxe sugere origem grega, pois a noção de riqueza espiritual do sábio é um lugar comum daquela retórica (Fox, 2015, p. 255). O versículo, que não consta no hebraico, representa uma adição sobre a riqueza do sábio, afirmação de caráter estoico, bem comum na retórica helenista (D’Hammonville, 2000, p. 259-260). Em vista da falta de sustentação textual e da ausência de conexão com o sentido do contexto, as modernas traduções da Bíblia desconsideram o acréscimo.

O versículo original, assim como se apresenta, afirma a glória e a honra de uma família bem sucedida, na abrangência de três gerações. Além da importância da família para a sociedade hebraica, esse mesmo versículo considera a alegria dos avós rodeados de netos. Ter muitos filhos era sinal de bênção, e ver os netos era uma honra especial. A honra, no dito em questão, é mútua, de avós, filhos e netos, portanto, com reforço para os laços geracionais. Em seu significado geral, o provérbio está alinhado com o anterior analisado (16,31), incluindo parte do mesmo vocabulário.

“Coroa dos anciãos” retoma a “coroa de honra” do provérbio analisado anteriormente (16,31), para reafirmar a realidade dos cabelos brancos como metáfora estereotipada para a velhice. Aqui, os dois termos se misturam em intercâmbio, entre a “coroa dos anciãos” e a “honra dos filhos” (Fox, 2009, p. 627).

“Coroa” ou diadema expressa dignidade, por ser um ornamento colocado sobre a cabeça como reconhecimento de um status distintivo da pessoa (Alonso Schökel; Vilchez Líndez, 1984, p. 360).

“Anciãos” é a palavra específica para pessoa idosa (*zaqen*). É usada três vezes em Provérbios, mais duas vezes como verbo envelhecer (*zkn*). É sinônimo do anterior, velhice (*śeibah*). Etimologicamente, a palavra *zaqen* significa barba, mas o sentido se perdeu, porque se aplica também a mulher idosa (Waltke, 2011, p. 81).

“Filhos” ocorre três vezes, como número ideal, de maneira insistente, nos limites do mesmo provérbio. “Filhos dos filhos” são, obviamente, os netos dos “anciãos”. A *Bíblia Tradução Ecumênica* (1994) traduz: “A coroa dos avós são os netos, e o adorno dos filhos os seus pais”. Fica bem explícita, portanto, a menção a três gerações vivas: avós, filhos e netos (Alonso Schökel; Vilchez Líndez, 1984, p. 360).

“Coroa” e “honra” estabelecem uma relação familiar com mútua bênção, isto é, os pais honram os filhos, assim como os filhos honram os pais. Na tradição familiar bíblica, há uma insistência no repasse dos valores de geração em geração (Sl 78,3-4).

O paralelismo entre as duas metades demonstra que “coroa dos anciãos” e “honra dos filhos” se equivalem, o que estabelece uma relação estreita de respeito mútuo entre as gerações. “Pai e filho – mãe e filha devem ser incluídas – formam uma unidade social – cada qual dá apoio, dignidade e felicidade ao outro” (Toy, 2020, p. 338).

O retrato dessa família abençoada com fecundidade e longevidade se reproduz em outros textos, como: “Tua esposa será vinha frutuosa... teus filhos, rebentos de oliveira... verás prosperidade... verás os filhos de teus filhos” (Sl 128,3-6). “A glória do homem está na honra de seu pai, e é vergonha para os filhos a mãe desprezada” (Eclo 3,11).

Essa honra que coroa pais e filhos, mutuamente, como expressa o provérbio em análise, reflete a família ideal, com a geração de muitos filhos e filhas, e com vida longa para ver o êxito da descendência que se perpetua. Entretanto, nem sempre é assim, como demonstra o mesmo capítulo 17 de Provérbios, que prevê filhos insensatos e estúpidos (v. 21), com preocupação para o pai e amargura para a mãe (v. 25). (Murphy, 1998, p. 129).

A ideia do provérbio está expressa num dito egípcio da Instrução de Any: “Feliz é o homem cujo povo é numeroso; ele é saudado por causa de sua progênie” (Lichtheim, *apud* Longman III, 2006, p. 344).

A sabedoria popular também identifica a honra dos pais nos filhos: “Conduta de pais, caminho de filhos”; “Como tratares teus pais, assim serás tratado por teus filhos” (Pensador).

3. A honra dos jovens é a força deles

A honra dos jovens (*baḥurîm*) é a força deles
e o ornamento dos anciãos (*zēqenîm*) a velhice (*šeibah*) (Pr 20,29).

A versão Grega da Septuaginta substitui força deles, por sabedoria (*sophia*), invertendo as consoantes (*kḥm* para *ḥkm*). (De Waard, 2008, p. 37). O Grego quis, com isso, interpretar que a verdadeira glória do jovem é a sabedoria (Fox, 2015, p. 287). Significa que a Septuaginta força a nota espiritual, educadora, talvez porque o versículo seguinte amortece a ideia da força (D’Hamonville, 2000, p. 277). A razão principal, ao parecer, é o valor que o livro dá à sabedoria, como destacam os diversos comentários.

O provérbio afirma a honra dos jovens, que é a força física, e o ornamento dos anciãos, que é a velhice, como características mais salientes numa e noutra idade. Ao declarar a afirmação dos dois valores, compara as duas gerações, para realçar o vigor da juventude, bem como a sabedoria da velhice. Estabelece, com isso, uma harmonia geracional, com incentivo à juventude e elogio à idade avançada (Longman III, 2006, p. 386).

“Honra dos jovens” dá sequência à “honra dos filhos” do dito anterior (17,6b). Enquanto lá a honra dos filhos eram os pais, aqui a honra dos jovens é a sua própria força.

“Jovens” (*baḥurîm*), da raiz escolher (*bḥr*) possui relação com pessoa seleta, moço e soldado, e indica a pessoa em pleno vigor da juventude (Alonso Schökel, 2004, p. 96).

“O ornamento dos anciãos é a velhice” retoma a ideia de “coroa de honra é a velhice” (16,31a), com vocabulário diferente. “Ornamento” (*hadar*) é honra, dignidade, prestígio; e gala, ornato, decoro (Alonso Schökel, 2004, p. 167). Nesse sentido de ornato, está aqui empregado no lugar de coroa.

“Anciãos e velhice” retomam os dois sinônimos usados juntos, para indicar a idade avançada.

O paralelismo das duas afirmações é evidente. “Paralelismo estranho. Por uma parte, observamos a sinonímia ‘honra-ornamento’; por outra, a antinomia ‘jovens-anciãos’” (Morla, 2011, p. 158). Porém as duas realidades, geração jovem e geração idosa, nos dois hemistíquios, não estão contrapostas, mas se justapõem, formando um paralelismo sintético (Waltke, 2011, p. 227). A força é apresentada como valor característico da juventude, assim como cabelos brancos caracterizam a velhice. O dito não trata de deficiências ou de fraquezas típicas de cada fase da vida. Tampouco trata de rivalidade ou de conflitos geracionais. Existe uma mútua dependência entre jovens e anciãos, o que pode ser interpretado como admiração e respeito respectivos.

A diferença de idade marca a diferença de funções. À menor idade corresponde mais vigor físico, à maior idade, mais sabedoria. Mocidade ou maturidade têm funções distintas e complementares. Talvez seja exagerado falar aqui de jovem para guerrear e ancião para governar, como afirmam Alonso Schökel; Vélchez Líndez (1984, p. 400).

Diz a sentença em inglês: “If Youth, but knew and age but could”, que pode ser entendida como: “Se a juventude soubesse e a idade pudesse” (Clifford, 1999, p. 186). Em português se diz, com desvio do sentido: “Antes velho ajuizado, que moço desatinado” (Citador).

4. Ensina a criança segundo o caminho dela

Ensina a criança (*na 'ar*) segundo o caminho dela
ainda que ela envelheça (*yaz'qin*) não se desviará dele (Pr 22,6).

Vários manuscritos omitem todo este versículo de Pr 22,6 (De Waard, 2008, p. 39; D'Hamonville, 2000, p. 283). Jerônimo desdenhou dele como um provérbio popular, entendendo que a pessoa age segundo a sua natureza, não segundo a educação transmitida. Considere-se a alta estima de Jerônimo pela educação (Fox, 2015, p. 298). Apesar do entendimento do tradutor da Vulgata, provavelmente influenciado pela omissão da versão grega, deve-se considerar que o sentido está de acordo com o ideal da tradição sapiencial “quanto mais cedo melhor” (*The earlier the better*, Murphy, 1998, p. 165).

As traduções em português, em geral, não trazem tantas variantes como as em inglês. A versão da *Bíblia de Jerusalém* (2024) difere parcialmente: “Forma o jovem no início de sua carreira, e mesmo quando for velho não se desviará

dela”. A mesma *Bíblia* anota, em rodapé, a tradução literal: “Dedica o jovem sobre a boca (a entrada) de seu caminho”. E informa que o grego omite todo este versículo.

A diversidade de interpretações, com discussões intermináveis, refere-se mais à primeira parte, com relação à educação da criança. A consequência desse ensino sobre a velhice alcança unanimidade, praticamente sem discussões.

“Ensina” (*hmk*) é o verbo no imperativo, que ocorre apenas cinco vezes no Antigo Testamento, daí a dificuldade em compreendê-lo. As interpretações variam entre estimular o desejo, treinar, dedicar/iniciar (Hildebrandt, 1988). No contexto sapiencial amplo de encaminhar a pessoa pela senda da sabedoria, optamos por “ensina”, no sentido de educar, iniciar. “Dedicar, estreitar, iniciar coincidem em extrair o primeiro momento de uma situação que depois se há de prolongar: o templo fica consagrado, a casa será habitada, o jovem...” (Alonso Schökel; Vélchez Líndez, 1984, p. 418).

“Criança” (*na’ar*), no contexto pedagógico da afirmação, bem como na tradição sapiencial como um todo, deve ser criança de tenra idade, contra as traduções e discussões que consideram “adolescente ou jovem”, como Hildebrandt (1988). A educação começa, efetivamente, na infância e, a partir daí, define toda a trajetória de vida. A afirmação vale, com mais razão, no contexto literário desta sentença que se refere ao caminho da existência como um todo, da infância até a velhice.

“Segundo o caminho dela”, literalmente “sobre a boca do caminho dela”, significa “de acordo com o caminho que ele deve seguir”. O caminho, normalmente, no contexto sapiencial, é metáfora para a vida ética. O caminho, segundo as tendências de cada indivíduo, está fora de cogitação. “Há somente um caminho correto – o caminho da vida – e a disciplina educacional que orienta os jovens ao longo desse caminho é uniforme” (McKane, 1980, p. 564).

“Ainda que envelheça...” (*yaz’qin*) remete para a idade madura, em que se pressupõe vida justa e honrada.

O paralelismo progressivo (Morla, 2011, p. 168) estabelece uma relação de condição e consequência (Toy, 2020, p. 415). Quer dizer que a velhice honrada depende do direcionamento da educação na infância. A caminhada que conduz a uma velhice realizada começa na infância. Nesse sentido, a sentença faz uma advertência para educar criança (Longman III, 2006, p. 404).

Nas diversas culturas atuais, há ditados que corroboram a afirmação do provérbio bíblico. “O que o berço dá, nem a cama tira”; “O que aprendem babas, não o esquecem barbas” (*Bíblia do Peregrino*, 2002). “Lo que em la leche se mama hasta la sepultura acompaña”; “De las sopas de la niñez hay regüeldos en la vejez” (Morla, 2011, p. 168). Dentre tantos ditos, em português, pode-se lembrar: “De pequenino se torce o pepino”; e “Pau que nasce torto morre torto”.

5. Ouve a teu pai este te gerou

Ouve a teu pai, este te gerou
e não desprezes quando envelheceu (*ki-zaq^enah*) a tua mãe (Pr 23,22).

O texto massorético não oferece dificuldades. Apenas uma variante, no Grego, acrescenta, no início, “filho” (*yié*). (Fox, 2015, p. 314). “Este versículo é precedido por um grande travessão no Vaticanus. ~ ‘filho’: a palavra é própria da LXX, ela faz eco aos v. 15, 19 e 26; a sucessão de advertências se torna mais regular” (D’Hamonville, 2000, p. 291). O versículo seguinte falta na Septuaginta, o que implica a sequência e a estrutura de Pr 23,22-25. “O v. 23 falta na LXX: aquilo que propõe Teodociação, conforme o TM ‘adquirir a verdade, e não a venda, e a sabedoria, e a instrução e a inteligência’, é muito próximo dos v. 5-7 do cap. 4, igualmente ausente na LXX” (D’Hamonville, 2000, p. 291).

Dois imperativos estabelecem o paralelismo entre o positivo “ouve” e o negativo “não desprezes”. Ouvir o pai e não desprezar a mãe estabelecem, pelo mesmo paralelismo, a ordem de respeito para com os pais. Pai e mãe estão separados, um em cada linha, por causa do paralelismo (Nguyen, 2006, p. 275-276, nota 220). Por isso, a frase deve ser lida de maneira complementar e inclusiva: “Ouve teu pai e tua mãe e não sejas desdenhoso quando eles envelhecerem” (Fox, 2009, p. 737).

Pai e mãe, genitor e genitora, constituem a unidade da instrução de Pr 23,22-25. O substantivo “pai” é citado três vezes nos quatro versículos; o substantivo “mãe”, duas vezes; e o particípio ativo substantivado “aquele (aquela) que te gerou”, três vezes. No total, esses termos constituem mais da metade dos substantivos, estabelecendo o fio condutor de toda a unidade (Nguyen, 2006, p. 98).

Vale observar, ainda, que “teu pai – tua mãe” formam uma inclusão, entre o início da instrução (v. 22) e o seu final (v. 25). Nessa inclusão se repete, intencionalmente, “aquele que te gerou” (v. 22) referindo-se ao pai, com “aquela que te gerou” (v. 25), referindo-se à mãe (Nguyen, 2006, p. 276). A dupla referência, no final (v. 25) à “mãe” e “àquela que te gerou” não é usual, como afirma Murphy, apud Nguyen (2006, p. 275, nota 96). A unidade temática da instrução (Pr 23,22-25) é assegurada pela felicidade da mãe e do pai, com insistência na alegria e exultação.

A par da alegria pela geração de filho, o v. 22 tematiza a velhice dos genitores. Nos dois imperativos, em afirmações paralelas, faz-se um merismo, do nascimento à velhice, para abranger todo o arco da vida. O ato de gerar, de pai e mãe, para além de dar a vida, significa nutrir, educar e amar (Alonso Schökel; Vélchez Líndez, 1984, p. 432).

“Quando envelheceu” ou “porque se tornou velha” (*ki-zaq^enah*) pode adquirir diversas nuances (Nguyen, 2006, p. 285). Dentre essas nuances, o autor destaca: um apelo emotivo à compaixão filial para com pais envelhecidos; ou

um aceno à situação presente, real, de respeito aos pais em situação de velhice. E conclui que se trata de apelo ao respeito aos pais, mutuamente, mãe e pai.

A recomendação do provérbio recorda as admoestações da primeira parte do livro, para que filhos e filhas prestem atenção às instruções da sabedoria de pais e mães. A par da geração dos filhos, está a idade avançada da mãe. “Esta referência à idade não é um apelo à piedade, mas enquadra-se na ideia sábia de que a idade avançada tem como consequência uma experiência adicional e, portanto, a mãe é uma fonte de grande sabedoria” (Longman III, 2006, p. 429).

A recomendação a filhos e filhas a respeitarem pais e mães em idade avançada é um valor repetidamente invocado na Bíblia. No caso, o provérbio soa como exortação à observância do quarto mandamento: “Honra teu pai e tua mãe, para que se prolonguem os teus dias na terra que o Senhor teu Deus te dá” (Ex 20,12; Dt 5,16). No mandamento se recomenda honrar, enquanto o provérbio é mais explícito para escutar e não desprezar. Além dessa diferença, o mandamento é acompanhado da promessa de bênção (Beulke, 2004, p. 15-27).

O Eclesiástico ou Sirácida retoma a mesma ideia, mas com outro enfoque. Recomenda o cuidado de pais idosos, “mesmo se a sua inteligência faltar” (Eclo 3,13). No versículo em análise, o acento está menos na idade avançada e mais na importância da instrução, conforme recomenda o início do livro: “Escuta, meu filho, a disciplina do teu pai, não desprezes a instrução da tua mãe” (Pr 1,8). (Toy, 2020, p. 436).

No texto egípcio O. Petrie 11 (retro 2), há um dito similar: “Não zombe de um velho ou de uma velha porque eles são velhos, para que não (pronunciem uma maldição) sobre a sua (de você) velhice” (Fox, 2009, p. 737).

Dos provérbios populares, pode-se coletar um correspondente ao bíblico: “A bênção dos pais é precursora da ventura dos filhos”. Outro, pela afirmação oposta: “Filho que pais amargura, jamais conte com ventura” (Citador).

6. É conhecido na praça o seu marido

É conhecido nos portões o seu marido,
quando se assenta com os anciãos (*zīq^{ne}y*) da terra (Pr 31,23).

Algumas variantes textuais podem ser anotadas no provérbio, com relação ao seu real significado. O hebraico “nos portões” (*baš^e ‘arīm*) foi lido, pelo Siríaco e Targum, como “nas cidades” (*ba ‘arīm*). (De Waard, 2008, p. 58).

O Grego traduz: “Seu marido se torna *alvo de olhares* nas portas, quando ele se senta na assembleia com os anciãos dos habitantes da terra” (D’Hamonville, 2000, p. 340). O autor apresenta os esclarecimentos: “alvo de olhares” (*peribleptos*), literalmente “visto de todos os lados” é um hápax na LXX, mais enfático que o hebraico “é conhecido” (*noda*) e cria um ligame de ordem visual

com a evocação do manto do marido no v. 22a. Outra adição da Septuaginta que soleniza a cena é “na assembleia” (*en sunedríoi*).

Esses destaques da LXX, especialmente a menção à “assembleia” ou ao sinédrio, reflete uma realidade do tempo helenístico dessa tradução. As assembleias mencionadas não tinham o caráter formal dos 72 anciãos de Jerusalém, mas, provavelmente, eram assembleias locais de anciãos que se reuniam para discutir assuntos comuns e mediar conflitos. A Vulgata traduz “anciãos” (*zique-ney*) como *senatoribus* (senadores), refletindo já o ambiente latino (Fox, 2015, p. 396).

No poema alfabético que compõe a série de elogios à “perfeita dona-de-casa” (Pr 31,10-31), título dado pela *Bíblia de Jerusalém* (2024), destaca-se este versículo que exalta a honra do marido, por causa das virtudes da esposa.

A afirmação reflete, assim como todo o poema, o esquema da sociedade patriarcal, com a divisão de trabalho entre homem e mulher, cabendo à esposa as lidas domésticas e ao marido as atividades públicas. “Está mais claro que, desvinculado e liberado de preocupações domésticas, o marido pode sobressair-se nos assuntos cidadãos” (Alonso Schökel; Vílchez Líndez, 1984, p. 532).

“Nos portões” (*baše‘arím*) refere-se ao lugar onde se realizavam as diversas atividades de governo da comunidade e se tomavam as decisões jurídicas. Nesses “portões” a sabedoria apregoa o seu discurso (Pr 1,21) e, em tais “portões”, o estulto não abre a boca (Pr 24,7). “Nos portões”, o ancião goza de especial prestígio, como ilustra Jó 29,7-10.21). “As atividades comerciais, públicas e judiciais que ocorriam nos portões eram vitais para a vida da comunidade” (Fox, 2015, p. 896).

“Anciãos (*zique-ney*) da terra” se refere ao conselho que exerce uma função pública, seja religiosa ou política, na comunidade (Nguyen, 2006, p. 160). Esse conselho de anciãos teve importância nas comunidades bíblicas, ao longo de sua história, com funções e atuações em âmbitos diversos (McKenzie, 1959). As traduções do presente versículo, nas Bíblias em português, refletem essa diversidade de compreensão. A *Bíblia de Jerusalém* (2024) traduz: “Na praça o seu marido é respeitado, quando está entre os anciãos da cidade”; interpreta bem os “portões” como a “praça”, lugar aberto em que se realizam os diversos negócios; mas altera “anciãos da terra” para “anciãos da cidade”. Já a *Bíblia do Peregrino* (2002) muda para “quando senta entre os anciãos do povoado”. A *Bíblia Tradução Ecumênica* (1994) lê com mais liberdade, destacando o aspecto social: “Nas reuniões sociais, seu marido é respeitado, ao sentar-se com os anciãos do lugar”. A *Bíblia Sagrada Almeida* (1993) destaca o aspecto jurídico: “Seu marido é estimado entre os juizes, quando se assenta com os anciãos da terra”.

Um dito popular exprime as consequências da idade: “Os homens são como os vinhos: a idade azeda os maus e apura os bons”.

Conclusão

Embora a Bíblia não ignore as doenças, as tristezas e os achaques da velhice, os Provérbios valorizam positivamente essa etapa da vida, na esteira da tradição sapiencial. Essa tradição associa o avanço da idade ao aumento da sabedoria. Pressupõe que, com o passar dos anos, a pessoa adquire mais experiência e, portanto, acumula mais valores e melhor qualificação. Os seis provérbios analisados expressam essa associação entre a idade avançada e o saber viver.

O primeiro provérbio (Pr 16,31) destaca a honra e a justiça, como qualidades da velhice. Compara os cabelos brancos com uma coroa de honra e afirma que a vida longa é um prêmio por ter caminhado na justiça.

O segundo provérbio (Pr 17,6) amplia a metáfora dos cabelos brancos. Duplica, ainda, a honra dos avós sobre os filhos e netos, assim como dos filhos e netos sobre os avós. A honra dos anciãos se estende sobre toda a família, estreitando os laços geracionais, num círculo de bênçãos fecundas.

O terceiro provérbio (20,29) concentra ainda mais os cabelos grisalhos como o enfeite da velhice e transfere a honra dos anciãos para a força dos jovens. Juventude e velhice, cada qual com suas características próprias, constituem o arco geracional de uma vida sábia e realizada.

O quarto provérbio (Pr 22,6) amplia a influência positiva da idade avançada sobre a infância e vice-versa. Estabelece uma relação de causa e efeito entre a educação da criança e o envelhecimento da pessoa adulta. Um bom encaminhamento na primeira idade assegura uma trajetória de vida bem-sucedida até o envelhecer.

O quinto provérbio (Pr 23,22) valoriza a família, com alerta a filhos e filhas a ouvirem pais e mães, sobretudo quando em idade avançada. Os valores familiares indicam, novamente, a harmonia familiar como caminho de sabedoria e bem viver.

O sexto provérbio (Pr 31,23) evoca uma realidade específica: a dos anciãos da terra, uma instituição que cuidava dos negócios, da justiça e da vida social do povo bíblico. Isso pressupõe que os idosos que faziam parte desse conselho eram pessoas sábias e honradas.

Como visto, as seis referências à palavra velho, velhice e envelhecer, no livro de Provérbios, seguem a tradição sapiencial dos valores positivos da idade avançada, como sabedoria, honra e justiça.

Referências

- BEULKE, Gisela (2004), *O Quarto Mandamento e seu desafio para filhos e filhas*. Estudos Bíblicos, v. 82, n. 2, pp. 15-27.
- Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 19ª impressão, 2024.
- Bíblia do Peregrino*. São Paulo: Paulus, 2002.
- Bíblia Sagrada Almeida*. Tradução de João Ferreira de Almeida. Revista e atualizada. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.
- Bíblia Tradução Ecumênica* (TEB). São Paulo: Loyola, 1994.
- Citador. <https://www.citador.pt>
- CLIFFORD, Richard J. (1999), *Proverbs: A Commentary*. Louisville: Westminster John Knox Press, (The Old Testament Library).
- D'HAMONVILLE, David-Marc (2000), *La Bible d'Alexandrie LXX: Les Proverbes*. Paris: Cerf, (Vol. 17).
- DE WAARD, Jan (2008), *Introduction and Commentaries on Proverbs*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, (Bíblia Hebraica Quinta, 17).
- FOX, Michael V. (2009), *Proverbs: An Eclectic Edition with Introduction and Textual Commentary*. Atlanta: SBL Press, (The Hebrew Bible: A Critical Edition).
- FOX, Michael V. (2009), *Proverbs 10-31*. London: Yale University Press, (The Anchor Bible, 18B).
- FRANCISCO, Manoel João (2003), *Para uma pastoral da terceira idade: fundamentação bíblica*. Encontros Teológicos, v. 18, n. 34, pp. 13-20.
- GERSTENBERGER, Erhard S. (1981), *A pessoa idosa no povo de Deus: reflexão bíblica em torno da situação dos velhos*. Estudos Teológicos, v. 21, n. 1, pp. 33-44. Disponível em: http://www.est.com.br/periodicos/index.php/estudos_teologicos/article/view/1327
- GONÇALVES Maiztegui, Humberto (2004), *Deus e pessoas idosas: uma relação de vida e de alegria*. Estudos Bíblicos, v. 82, n. 2, pp. 55-64.
- HILDEBRANDT, Ted (1988), *Proverbs 22:6a: Train Up a Child?* Grace Theological Journal, v. 9, pp. 3-19.
- LICHTENFELS, Henriette (2004), *A idade avançada como sinal de bênção e sabedoria*. Estudos Bíblicos, v. 82, n. 2, pp. 65-72.
- LONGMAN III, Tremper (2006), *Proverbs*. Grand Rapids: Baker Academic.
- McKANE, William (1980), *Proverbs: A New Approach*. London: SCM Press, (Old Testament Library).
- McKENZIE, John (1959), *The Elders in the Old Testament*. Biblica, v. 40, pp. 522-540.
- MORLA, Víctor (2011), *Proverbios*. Urduliz: Desclée De Brouwer, (Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén).
- MURPHY, Roland E. (1998), *Proverbs*. Nashville: Thomas Nelson, (Word Biblical Commentary, 22).

- NGUYEN, Dinh Ahn Nhue (2006), *“Figlio mio, se il tuo cuore è saggio”*: *Studio exegetico-teologico del discorso paterno in Pro 23,15-28*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, (Analecta Gregoriana, 299)
- SCHÖKEL, Alonso Luís (2004), *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. São Paulo: Paulus.
- SCHÖKEL, Alonso Luís y VÍLCHEZ Líndez, José (2018), *Proverbios*. Madrid: Cristiandad.
- SILVA, Valmor da (2018), *O caminho da justiça na sabedoria dos provérbios*. São Paulo: Paulus.
- TOY, Crawford H. (2020), *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Proverbs*. New York: Charles Scribner's Sons, 1908. Facsimile Alpha Editions.
- WALTKE, Bruce K. (2011), *Provérbios*: Vol. 2, Capítulos 15-31. Trad. Susana Klassen. São Paulo: Cultura Cristã, (Comentários do Antigo Testamento).

Valmor da Silva

Vejez femenina, sabiduría ancestral y resistencia territorial en 2 Samuel 20,14-22

Female Old Age, Ancestral Wisdom, and Territorial Resistance in 2 Samuel 20:14-22

*“Una mujer sabia dijo:
yo soy de las pacíficas
y fieles a Israel”*

Resumen

En un relato dominado por guerras y líderes masculinos (Joab, Seba, David), una mujer anciana sin nombre emerge como la única figura capaz de resolver un conflicto militar. Su intervención revela que las mujeres ancianas gozaban de la misma autoridad moral que los hombres; ellas, aunque invisibilizadas en los metarrelatos patriarcales, resuelven conflictos de carácter político en las puertas de las ciudades antiguas (cf. Proverbios 31,23). El texto no revela su nombre, quizá porque representa un grupo de ancianas cuyo prestigio está en el poder de su palabra y en la fuerza de sus actos, y no en el poderío militar de unos jóvenes guerreros que destruyen con armas. Ella repara con palabras mediadoras del conflicto. Mediante la metodología de la religión comparada, este estudio dialoga con tradiciones ancestrales de la Diáspora Africana como el Candomblé y la Santería, donde las ancianas (ialorixás, mdrinas, madres de santo) son mediadoras de conflictos comunitarios, reflejando que el cuerpo envejecido es la memoria histórica de un grupo que reclama su derecho de ser y re-existir en sociedades donde sus voces y corporeidades son vulnerabilizadas.

Palabras clave: sabiduría femenina anciana; ciudad madre; justicia restringida; heredad de Yahvé; afrodiaspórica.

Abstract

In a narrative dominated by wars and male leaders (Joab, Sheba, David), an unnamed elderly woman emerges as the only figure capable of resolving a military conflict. Her intervention reveals that elderly women enjoyed the same moral authority as

¹ Doctora en Ciencias de la Religión por la Universidad Metodista de São Paulo, con estudios de postdoctorado en Hermenéutica Feminista en la Escola Superior de Teologia (São Leopoldo, Brasil). Es profesora en el área de Biblia en la Universidad Santo Tomás de Bogotá. Es miembro del equipo director de RIBLA e investigadora senior y directora del grupo de investigación Gustavo Gutiérrez: teología latinoamericana categoría (A).

men; they, although made invisible in patriarchal metanarratives, resolve political conflicts at the gates of ancient cities (cf. Proverbs 31:23). The text does not reveal her name, perhaps because she represents a group of elder women whose prestige lies in the power of their word and the strength of their actions, and not in the military might of young warriors who destroy with weapons. She repairs the conflict through mediating words. Using the methodology of comparative religion, this study dialogues with ancestral traditions of the African Diaspora such as Candomblé and Santería, where elder women (Ialorixás, godmothers, mothers of saints) act as mediators of community conflicts, reflecting that the aging body is the historical memory of a group that claims its right to be and to re-exist in societies where their voices and corporealities are made vulnerable.

Keywords: elderly female wisdom; mother city; restricted justice; inheritance of Yahweh; Afro-diasporic.

1. Introducción

Vivimos tiempos de guerras fraticidas. No solo las que aparecen en los noticieros, Ucrania, Gaza, Sudán, el Congo, sino también las guerras silenciosas que devoran territorios, cuerpos y memorias en Nuestra América: el despojo de tierras a comunidades negras e indígenas, la militarización de los territorios donde el Estado mata a quienes defienden el agua, la expansión del agronegocio que traga montañas enteras bajo la lógica de la “productividad”, el avance del crimen organizado que convierte barrios en campos de batalla. En todas ellas, un mismo patrón de violencia que el texto de 2 Samuel 20, 14-22 conoce bien, la lógica de quien devora la heredad de Yahvé como si fuera botín de guerra. Halpern, 2021 señala correctamente, por ejemplo, que “el historiador moderno del antiguo Israel debe preguntarse constantemente: ¿Por qué tenemos este texto? ¿Cuál fue su propósito? ¿Quién lo escribió?” (p. 57). Al aplicar las preguntas de Halpern sobre el propósito y la autoría del texto, el relato no solo narra un evento histórico, sino que también enseña un ideal de sabiduría femenina asociada a la madurez y a la capacidad de mediar en conflictos, algo que a menudo se vincula con la experiencia y la vejez en el Antiguo Testamento (Halpern, 2021).

Como mujer afrodiaspórica, leo este relato desde un lugar donde las ancianas, las abuelas, las tías, las madrinas, han sido siempre la memoria viva del pueblo. En las comunidades afrodescendientes de Colombia, Brasil, Cuba o Haití, la guerra no es una metáfora, esta ha sido la trata esclavista, la violencia paramilitar, el racismo estructural, el desplazamiento forzado. Y en medio de esas guerras, las mujeres mayores han hecho exactamente lo que hace la mujer de Abel. Ellas han interpuesto su palabra entre el poder armado y la comunidad, han recordado la tradición, han negociado con quien tiene las armas para salvar lo que se pueda salvar.

Lejos de ser un caso aislado, la “mujer sabia” del relato bíblico ejemplifica un “rol público regularizado para las mujeres” en el antiguo Israel (Camp, 2000, p. 193). Este arquetipo se replica en la historia. Kirthi Jayakumar, 2014 explica cómo, por ejemplo, Leymah Gbowee, ganadora del Premio Nobel de la Paz en 2011, lideró a las mujeres de Liberia para forzar el fin de su guerra civil, y cómo en Sri Lanka, las “madres”, organizadas por Vishaka Dharmadasa, se acercaron a los combatientes y apelaron a ellos como madres, logrando un alto al fuego. Alison Brette, 2022 analiza cómo en conflictos actuales (como en Ucrania), las mujeres mayores “gun-toting grannies” desdibujan la línea entre civiles y combatientes, actuando como defensoras o mediadoras en primera línea. Susan Swartz, 2006 documentó como la “Granny Peace Brigade” “Brigada de Paz de las Abuelas” en Estados Unidos, se organizaron para protestar y mediar contra la guerra en Irak usando su voz como contrapeso moral. “Enviénnos a Irak, decían. Traigan de vuelta a los jóvenes”. En sus palabras de Swartz: “Las abuelas se están reuniendo. En las inmortales palabras de las hartas e indignadas, están furiosas como el demonio y no van a tolerar esta guerra ni un minuto más.”

En Colombia, mujeres mayores han hecho exactamente lo que hace la mujer de Abel: interponer su palabra entre el poder armado y la comunidad. A sus 65 años, Edilma Zambrano, lideresa del Cauca, sentencia: “La paz no se firma en una oficina, se construye en los territorios”. Como la mujer sabia de Abel, Edilma no porta armas; su autoridad emana de los años y del sufrimiento atravesado. En el Chocó, Elizabeth Moreno Barco², de 56 años, ha ejercido como mediadora en liberaciones de secuestrados y en los diálogos de La Habana, afirmando “Las mujeres hemos derramado las lágrimas del conflicto, pero tenemos una virtud conciliadora para poder superarlo”. Similar a la historia de una mujer anónima en 2 Samuel 20,14-22, cuya sabiduría, en medio del asedio, salva una ciudad entera. Como ha señalado Halpern, aunque los relatos antiguos puedan exagerar, “típicamente no inventan por completo” (Halpern, 2001, p. 132), lo que sugiere que la existencia de esta mujer sabia se basa en una práctica histórica real. Este texto bíblico, leído desde esa experiencia, deja de ser un relato exótico del pasado y se convierte en un espejo de nuestras propias luchas de re-existencia.

La historia de David en 2 Samuel es, en gran medida, la historia de un reino construido sobre arenas movedizas. David ha unificado las tribus del norte y del sur, ha conquistado Jerusalén y ha llevado el Arca a la ciudad. Pero desde el momento de su adulterio con Betsabé y el asesinato de Urías (2 Sm 11), su casa y su reino entran en una espiral de violencia fratricida que no cesará hasta su muerte. El punto más álgido de esta desintegración es la rebelión de su pro-

² Elizabeth Moreno Barco es una defensora de derechos humanos del Chocó, coordinadora del Foro Intelectual Solidaridad Chocó (FISH) y reconocida con el Premio Nansen de ACNUR en 2023 por su labor de mediación en liberaciones de secuestrados.

pio hijo Absalón (2 Sm 15-18), quien se proclama rey en Hebrón, obligando a David a huir de Jerusalén descalzo y cubierto de vergüenza, y finalmente muere colgado de un árbol en medio del bosque de Efraín, atravesado por tres dardos que Joab entierra en su corazón (2 Sm 18,14-15). La victoria militar de David sobre su hijo no trae paz, sino duelo y una fractura política profunda ya que las tribus del norte y del sur se disputan quién tiene más derecho a “hacer volver al rey” (2 Sm 19,40-43).

Es en este contexto de fragilidad política y heridas abiertas donde aparece un “hombre de Belial” llamado Seba, hijo de Bicrí, de la tribu de benjamín. Su grito de guerra es simple y devastador: “No tenemos parte en David, ni herencia en el hijo de Isaí. ¡Cada uno a tu tienda, Israel!” (2 Sm 20,1). Con esa fórmula, Seba logra, lo que Absalón no había conseguido del todo, separar a las tribus del norte de la casa de David. (Dreher, 1999, p. 55). Solo la tribu de Judá permanece leal, pero el reino de David se reduce otra vez a sus fronteras. Lo que sigue es una persecución implacable. David ordena a su general Joab, el mismo que mató a Absalón, que persiga a Seba antes de que se fortifique en alguna ciudad y cause aún más daño.

Seba huye hacia el norte, reclutando seguidores de su clan (los bereítas), hasta refugiarse en la ciudad fortificada de Abel-bet-maaca. Joab y el ejército real llegan, la rodean y comienzan un asedio militar. Construyen un terraplén (rampa de ataque) contra la muralla y empiezan a golpearla para derribarla (vv. 14-15). Es en esta coyuntura, un reino desgarrado, un rebelde fugitivo, un general sanguinario, una ciudad atrapada entre dos fuegos, donde irrumpe la mujer anónima de Abel.

Adele Reinhartz (1994), argumenta que las mujeres anónimas en Samuel citando entre ellas a la mujer de Tecoa y a la mujer de Abel, aparecen precisamente en los momentos de “colapso de la monarquía”, actuando como agentes que posibilitan la resolución de crisis cuando el poder institucional ha fallado (p. 43). Esto es exactamente lo que ocurre en 2 Samuel 20, Joab y su ejército no pueden resolver el conflicto; es la mujer sabia, quien, con su palabra, logra salvar la ciudad. Ella grita desde lo alto de la muralla, pidiendo hablar con Joab.

Joab se acerca, y ella confirma su identidad, asegurándose de negociar con la máxima autoridad (vv. 16-17). La mujer apela a la tradición y reputación de Abel como ciudad donde antiguamente se resolvían los conflictos con sabiduría y diálogo (Panitz-Cohen & Yahalom-Mack, 2019). Luego, se identifica a sí misma y a su ciudad como parte de “las pacíficas y fieles en Israel”, y acusa a Joab de querer destruir “una ciudad que es madre en Israel” (término honorífico que denota su importancia y rol protector). Su argumento culmina con una pregunta teológica contundente ¿Por qué devorarías la heredad de Yahvé?, sugiriendo que destruir la ciudad es atentar contra la tierra que pertenece a Dios (vv. 18-19).

Joab defiende sus intenciones afirmando que no busca destruir, sino capturar al rebelde Seba, quien “ha alzado su mano contra el rey David”. La mujer acepta el trato de inmediato y le promete que “su cabeza te será arrojada sobre el muro”. Luego, usando su sabiduría y autoridad, convence a los ciudadanos. Estos capturan a Seba, le cortan la cabeza y se la arrojan a Joab desde la muralla. Joab hace sonar la trompeta (señal de cese al ataque), retira sus tropas y regresa a Jerusalén. La guerra termina sin más derramamiento de sangre (vv. 20-22).

La estudiosa yoruba Olusegún Olatunji (2025) ha mostrado, a propósito del festival Gelede, cómo las mujeres, especialmente las ancianas, han sido históricamente agentes de continuidad social y de transformación en contextos de presión colonial y poscolonial. El festival, que celebra el poder de las Iyá (madres), revela una estructura de pensamiento donde la sabiduría femenina no es un atributo doméstico sino una fuerza política y espiritual capaz de mediar conflictos, restaurar el equilibrio comunitario y preservar el territorio sagrado. (p.99). Esta comprensión yoruba del liderazgo femenino anciano ofrece un marco interpretativo privilegiado para leer a la mujer de Abel: ella no actúa como una excepción aislada, sino como ejemplo de un patrón más amplio —presente en diversas culturas africanas y afrodiaspóricas— donde las mujeres mayores encarnan la memoria colectiva y negocian la paz desde los márgenes del poder militar. (Yoo, 2008)

Siguiendo esta correlación estas preguntas nos acompañarán a lo largo del recorrido ¿Por qué el texto no da el nombre de la mujer? ¿Refuerza o subvierte su anonimato? ¿Es la decapitación y lanzamiento de la cabeza un acto de justicia o de barbarie? ¿Cómo se relaciona este episodio con la teología deuteronomica de la tierra? Y sobre todo ¿Qué modelos de liderazgo femenino en crisis ofrece este texto a las comunidades afrodiaspóricas que hoy enfrentan sus propios asedios?

2. Estructura literaria de 2 Samuel 20,14-22

Para comprender cómo el relato construye la irrupción y el éxito de la mujer sabia, es necesario atender a su estructura literaria. El texto se articula en cuatro escenas que progresan del asedio militar indiscriminado a la negociación política mediada por la palabra femenina. Esta progresión no es casual puesto que cada escena introduce un elemento que la siguiente transforma o resuelve, creando una tensión narrativa que solo se disipa cuando la voz de la anciana emerge como la verdadera autoridad capaz de resolver esa crisis.

A. Escena 1: La persecución y el asedio (vv. 14-15)

- 1. Movimiento geográfico:* Seba huye al norte (Abel-bet-maaca), Joab lo persigue.

2. *Acción militar*: Construcción del terraplén (*sōlēlā*) símbolo de guerra total.
3. *Climax visual*: “Todo el pueblo batía la muralla para derribarla”.

B. Escena 2: La intervención de la mujer sabia (vv. 16-17)

1. *Giro narrativo*: Una voz femenina irrumpe en el espacio bélico.
2. *Diálogo inicial*: ¿Eres tú Joab? establece paridad en la negociación.
3. *Estrategia retórica*: Ella se nombra “tu sierva”, pero toma el control de la conversación.

C. Escena 3: El discurso de la mujer (vv. 18-19)

1. *Argumento 1* (v. 18): Apelación a la tradición sapiencial de Abel.
2. *Argumento 2* (v. 19a): Autoidentificación soy de “las pacíficas y fieles en Israel”.
3. *Argumento 3* (v. 19b): Acusación teopolítica:
 - “Ciudad que es madre en Israel” (función protectora/nutricia).
 - ¿Por qué devorarías la heredad de Yavé? (la tierra como posesión divina).

D. Escena 4: La negociación y resolución (vv. 20-22)

1. Propuesta de Joab (v. 20-21a)
2. *Contrapropuesta de la mujer* (v. 21b)
3. *Ejecución y desenlace* (v. 22):
 - Acción colectiva: “la mujer fue a todo el pueblo con su sabiduría”.
 - Solución expeditiva: decapitación de Seba y entrega simbólica (cabeza arrojada).
 - Restauración del orden: retirada militar y retorno de Joab a Jerusalén.

La estructura de 2 Samuel 20,14-22 se despliega en cuatro escenas que siguen una progresión lineal y ascendente en tensión narrativa. La primera escena (vv. 14-15) presenta el asedio militar: Joab construye un terraplén contra Abel-bet-maaca y la muralla está a punto de ser derribada, anunciando una masacre inminente. La segunda escena (vv. 16-17) introduce un giro decisivo: una mujer sabia irrumpe desde la ciudad, establece un diálogo con Joab en pie de paridad y toma el control de la conversación. La tercera escena (vv. 18-19) eleva el conflicto al plano teológico mediante un triple discurso: apelación a la tradición sapiencial de Abel, autoidentificación como parte de “las pacíficas y fieles en Israel”, y acusación teopolítica que califica a la ciudad como “madre” y a la tierra como “heredad de Yahvé”. La cuarta escena (vv. 20-22) resuelve el conflicto mediante una negociación realista: Joab exige solo la cabeza de Seba, la mujer convence al pueblo, este ejecuta al rebelde, y el ejército se retira. De

este modo, la estructura muestra cómo la palabra sabia de una anciana anónima logra detener la violencia militar indiscriminada y transformar una masacre anunciada en una justicia restringida.

2.1. La persecución y el asedio militar (vv. 14-15)

La estructura de 2 Samuel 20,14-22 se abre con una escena de movimiento geográfico y acción bélica. Seba, hijo de Bicri, huye hacia el norte y atraviesa todas las tribus de Israel hasta refugiarse en Abel-bet-maaca, una ciudad con tradición de sabiduría y resolución pacífica de conflictos (Panitz-Cohen & Yahalom-Mack, 2019). Joab, el general de David, lo persigue con sus tropas y sitia la ciudad. El texto destaca un elemento técnico de gran significado simbólico: la construcción de un terraplén (*sōlēlā*), que en el arte de la guerra del Antiguo Testamento representa el paso a una ofensiva total contra una ciudad fortificada. El clímax visual de esta primera escena es particularmente dramático: “Todo el pueblo batía la muralla para derribarla”. La ciudad está a punto de ser arrasada, no por mandato divino ni por una causa justa, sino por la venganza personal de Joab contra un rebelde. La tensión narrativa alcanza su punto máximo y el lector espera una masacre inminente.

2.2. La irrupción de la mujer sabia y el giro dialógico (vv. 16-17)

En este momento de máxima tensión, el relato introduce un giro narrativo sorprendente e inesperado. Una mujer sabia, anónima, irrumpe desde la ciudad sitiada en el espacio bélico dominado por Joab y sus tropas.

Su sola aparición transforma el género narrativo, ya no es solo un relato de guerra, sino un diálogo negociador. La mujer solicita hablar con Joab, y cuando él se acerca, ella le pregunta directamente: ¿Eres tú Joab? Esta pregunta, aparentemente simple, tiene una función estratégica fundamental. Establece paridad en la negociación, nombra al agresor y lo saca del anonimato del poder militar indiscriminado. Aunque ella se autodenomina retóricamente “tu sierva”, en la práctica toma el control de la conversación y Joab se ve obligado a responder: “Yo escucho”. La jerarquía se invierte sutil pero decisivamente, no es el general quien exige escucha. La mujer logra transformar un asedio militar en un espacio de diálogo (Halpern, 2021).

2.3. El discurso triple de la mujer. Argumentación sapiencial y teopolítica (vv. 18-19)

La tercera escena eleva el conflicto del plano militar al plano de la argumentación ética y teológica mediante un triple discurso de la mujer. Su primer argumento (v. 18) apela a la tradición sapiencial de Abel: “Antiguamente se solía decir: ‘Consulten en Abel, y así resolverán’”. Con esta frase, ella recuerda a Joab que la ciudad no es un objetivo militar cualquiera, sino un lugar con

un *ethos* consolidado de resolución pacífica de conflictos mediante el diálogo y la consulta (Panitz-Cohen & Yahalom-Mack, 2019). Su segundo argumento (v. 19a) consiste en una autoidentificación colectiva: “Yo soy de las pacíficas y fieles en Israel”.

Ella no habla solo en su nombre, sino como representante de una identidad ciudadana que valora la paz y la lealtad a la alianza. Su tercer argumento (v. 19b) es el más contundente y constituye una aguda acusación teopolítica. Primero, califica a Abel como “ciudad que es madre en Israel”, una metáfora materna que subraya su función protectora y nutricia, no agresiva. Luego, formula una pregunta devastadora: ¿Por qué devorarías la heredad de Yahvé? Con esta expresión, la mujer conceptúa la tierra de Israel como posesión divina (cf. Lv 25,23; Nm 26,52-56), de modo que destruir una ciudad israelita sin mandato expreso de la divinidad equivale a dañar la propiedad del mismo Yahvé. Joab ya no puede justificar su ataque como una simple operación militar; la cuestión se ha vuelto teológica.

2.4. Negociación, violencia limitada y restauración del orden (vv. 20-22)

La cuarta y última escena resuelve el conflicto mediante una negociación eficaz que combina realismo político y sacrificio de un hombre. Joab, visiblemente presionado por los argumentos de la mujer, responde con una doble negación enfática: ¡Lejos, lejos de mí destruir y arruinar! (v. 20). A continuación, reduce su exigencia a un solo hombre: “Seba, hijo de Bicri, que ha alzado su mano contra el rey David. Entréguenlo solamente a él, y me retiraré de la ciudad” (v. 21a). La mujer acepta inmediatamente la condición, pero formula una contrapropuesta ejecutiva que revela su liderazgo en la resolución del conflicto “Su cabeza te será arrojada sobre el muro” (v. 21b).

El texto señala entonces que “la mujer fue a todo el pueblo con su sabiduría” (v. 22a), indicando que su inteligencia no se limita al discurso, sino que incluye la capacidad de persuasión política colectiva para movilizar a toda la ciudad hacia una decisión difícil pero necesaria. Los habitantes de Abel decapitan a Seba y arrojan su cabeza a Joab. El desenlace restaura el orden militar: Joab toca la trompeta, las tropas se dispersan y regresan a Jerusalén ante el rey (v. 22b). La ciudad se salva de la aniquilación, pero al precio de aceptar una violencia limitada, una cabeza, en vez de una ciudad entera. La estructura del relato ha demostrado, de principio a fin, que la verdadera autoridad en situación de crisis no es necesariamente la fuerza militar, sino la palabra sabia, que sabe detener una guerra injusta y negociar una paz posible (Halpern, 2021).

3. Liderazgo femenino y mediación política

El relato no solo narra una negociación política exitosa; despliega, en las palabras de la mujer, una densa argumentación teológica que merece ser analizada en sus propios términos. La mujer no apela a la compasión ni al miedo, sino a categorías fundamentales de la fe de Israel: la tradición sapiencial oral, la identidad de la comunidad como “pacífica y fiel”, la metáfora maternal de la ciudad y el concepto de la tierra como “heredad de Yahvé”. Cada uno de estos ejes teológicos funciona como un límite ético a la violencia militar indiscriminada, y su análisis desde una hermenéutica situada, que dialoga con las tradiciones de sabiduría ancestral de la Diáspora Africana, permite actualizar el texto para las comunidades que hoy enfrentan sus propios asedios.

3.1. Una mujer sabia frente al poder militar masculino

El relato presenta una anomalía notable dentro de la literatura de guerra del Antiguo Testamento, una mujer anónima, sin linaje, sin cargo oficial ni respaldo armado, irrumpe en un espacio bélico controlado por Joab y sus guerreros, y logra lo que ningún ejército había logrado, detener el asedio y negociar una salida política. Esta irrupción no es casual ni meramente doméstica. La mujer actúa como verdadera agente política, habla en nombre de toda la ciudad, negocia con el comandante enemigo, toma decisiones vinculantes (la entrega de Seba) y moviliza a la asamblea popular para ejecutarlas.

En el mundo antiguo cercano, la esfera de la guerra era eminentemente masculina. Las mujeres aparecían, en el mejor de los casos, como víctimas o como cantoras de victorias (cf. Éx 15,20-21; Jue 11,34). Sin embargo, aquí encontramos un contraejemplo paradigmático. Una mujer que no solo interviene, sino que dirige la negociación y determina el desenlace. El texto subraya su identidad como “mujer sabia” (v. 16), un término que en la tradición bíblica designa no solo a quien posee conocimiento práctico, sino a quien sabe discernir, aconsejar y resolver conflictos complejos. Ella no pide permiso para hablar; exige ser escuchada. “En su mayor parte, los estudiosos han reconocido que la fuente del empoderamiento femenino provenía de la prominencia en el hogar, especialmente en los ámbitos de la nutrición y la crianza de los hijos, el control de las artesanías domésticas y la organización, así como la religión doméstica. Las acciones de la Mujer Sabia fueron diferentes, ya que se desarrollaron fuera del hogar, en la esfera pública. Las mujeres ocuparon este rol político de autoridad en los días pre-monárquicos de Israel, cuando la sociedad era más igualitaria y el poder político se distribuía entre tribus y aldeas”. (Panitz-Cohen & Yahalom-Mack, 2019, p. 33).

La estrategia de la mujer se despliega en tres momentos que revelan una inteligencia política refinada:

Diálogo como herramienta de desactivación bélica: En lugar de enfrentar la violencia con más violencia, la mujer transforma el campo de batalla en un espacio de conversación. Su primera pregunta ¿Eres tú Joab? (v. 17) no es ingenua, ella busca humanizar al agresor, nombrarlo, establece una relación interpersonal que el anonimato de la guerra había disuelto. Joab, acostumbrado a obedecer órdenes y dar golpes de Estado (cf. 2 Sm 18,14-15; 1 Re 2,5-6), se ve por primera vez obligado a escuchar y a responder (Smith, 2023).

Apelación a la tradición como fuente de autoridad: La mujer no inventa argumentos nuevos; se apoya en la memoria colectiva de su pueblo. Su frase “Antiguamente se solía decir: ‘Consulten en Abel, y así resolverán’” (v. 18) activa un depósito de sabiduría popular que trasciende la coyuntura política (Panitz-Cohen & Yahalom-Mack, 2019). Al hacerlo, ella institucionaliza la paz, ella no pide clemencia por compasión, sino que exige justicia conforme a un *ethos* reconocido. Abel no es cualquier ciudad; es un lugar cuya identidad está asociada a la resolución pacífica de conflictos. Joab no puede ignorar esa tradición sin romper con la propia memoria de Israel,

Propuesta concreta como cierre de la negociación: La mujer no se queda en la denuncia; ofrece una salida operativa. Cuando Joab exige solo la cabeza de Seba, ella responde con una contrapropuesta ejecutiva: “Su cabeza te será arrojada sobre el muro” (v. 21b). Esta respuesta muestra que su sabiduría no es ingenua ni pacifista irreal, acepta la violencia, pero la limita. Una cabeza, no una ciudad. Un muerto, no una masacre. Su estrategia combina realismo político y responsabilidad ética

El texto subvierte los códigos patriarcales y militares al mostrar que la verdadera autoridad en crisis no reside necesariamente en la fuerza masculina, sino en la sabiduría femenina que sabe dialogar, recordar y proponer soluciones viables.

3.2. La identidad de la comunidad como pacífica y fiel

En el versículo 19a, la mujer sabia se autoidentifica con una declaración breve pero decisiva: “Yo soy de las pacíficas y fieles en Israel” (2 Sm 20,19a). Esta frase no es una súplica compasiva, sino una afirmación identitaria colectiva. La mujer no habla de sí misma en singular, sino que se inserta en un nosotras, ella representa a toda una comunidad que se define por dos atributos teológicos fundamentales.

“Pacíficas” hebreo *šelēmôt* no indica solo ausencia de guerra, sino la plenitud del *šālôm*. La raíz hebrea מלש denota fundamentalmente el concepto de estar completo, íntegro y en un estado de plenitud (Koehler, 2001, p.1536) de bienestar integral, justicia, armonía comunitaria. Al declararse pacífica, la mujer recuerda a Joab que Abel no es una ciudad hostil, sino un lugar donde los conflictos se resuelven con diálogo, no con la espada (Panitz-Cohen & Yahalom-Mack, 2019).

“Fieles” (hebreo *ne’ēmānôt*) cuya raíz *’-m-n* remite a la lealtad a la alianza con Yahvé. (Brown, 1996, p. 52-53). Abel se declara una comunidad que permanece fiel a Dios. Según la teología deuteronomista, la guerra total *hērem* solo se justifica contra ciudades idólatras o rebeldes; pero Abel es “fiel”, por lo que Joab no tiene cobertura teológica para arrasarla.

El uso del femenino plural *šelēmôt, ne’ēmānôt* “pacíficas” es significativo, la mujer habla en nombre de las mujeres de Israel, y quizá de todas las voces que el relato bélico suele silenciar. Subvierte así la lógica patriarcal de la guerra y hace de la identidad femenina un escudo moral.

Esta autodeclaración interpela a Joab. Al decir “yo soy de las pacíficas y fieles”, la mujer le pregunta implícitamente: ¿tú, Joab, sigues siendo de los nuestros? No se trata de informar algo nuevo, sino de activar su memoria moral. La sabiduría femenina consiste precisamente en recordar, en medio del asedio, quiénes somos.

3.3. La metáfora maternal de la ciudad

La mujer califica a Abel-bet-maaca con una metáfora de inmensa potencia simbólica “ciudad que es madre en Israel” (v. 19b). Esta imagen no es decorativa; despliega un universo de significados que choca deliberadamente con la lógica del asedio. “Mientras que la mayoría de los estudiosos masculinos entienden la frase ‘una madre y una ciudad’ (como los LXX, ‘metrópolis’) o de otras maneras como una ciudad, la mayoría de las estudiosas feministas entienden ‘una madre en Israel’ como una designación de una profetisa o la principal representante de la práctica oracular.” (de Hulster, Izaak, p. 43)

En el A.T., la ciudad no es solo un conjunto de murallas, casas y habitantes. Es un cuerpo social con identidad relacional. Llamarla “madre”, además de protección, nutrición y hospedaje, identidad y pertenencia, la ubica dentro de la tradición profética oracular.

La ciudad como madre protectora ofrece refugio y seguridad a sus habitantes. Por eso Seba elige Abel como lugar de huida pues sabe que allí, en teoría, sus habitantes lo ampararían. La ciudad como madre alimenta, acoge, sostiene la vida cotidiana. No es una máquina de guerra, sino un ecosistema de relaciones vecinales, económicas y familiares (Panitz-Cohen & Yahalom-Mack, 2019). Ser “madre” implica que los ciudadanos son como “hijos” de esa urbe. La relación no es contractual ni meramente administrativa; es filial, entrañable, orgánica. Atacar a la ciudad es atacar a la propia familia (Johnson, 2022).

La mujer utiliza esta metáfora para deslegitimar el asedio de Joab. Su pregunta implícita es ¿cómo puedes destruir a quien te dio cobijo? ¿Cómo puedes matar a una madre?

El contraste con la lógica militar es deliberado. Frente a la imagen maternal de la ciudad que da vida, protege, nutre, la mujer presenta la acción militar de Joab bajo una imagen opuesta, la de *devorar* (v. 19b: ¿Por qué devorarías la

heredad de Yahvé? El verbo hebreo *bāla'* (עלב) significa “tragar”, “engullir”, “consumir violentamente” (Brown, 1996, 118-119). No es una palabra neutral; evoca la imagen de un monstruo o de una bestia que devora a sus presas.

Además, la mujer introduce un sujeto ausente pero decisivo: *Yahvé*. La heredad no es de David ni de Joab ni de Seba; es de Dios. Al devorar la ciudad, Joab no solo ataca a una comunidad humana; está cometiendo un acto de *lesa divinidad*. La guerra interna entre israelitas corre el riesgo de volverse un sacrilegio.

El texto propone una teología de la tierra y de la comunidad profundamente crítica, la ciudad no es un botín de guerra, sino un espacio materno que encarna la presencia y el don de Yahvé. La violencia militar indiscriminada es denunciada como comportamiento devorador, antitético a la identidad de Israel como pueblo de Dios.

3.4. El concepto de la tierra como heredad de Yahvé, no como botín de guerra

El concepto de *naḥālat Yhwh* “heredad de Yahvé” es uno de los pilares teológicos del Antiguo Testamento. Aparece en contextos fundacionales. La tierra de Canaán es entregada por Dios a Israel como herencia, no como conquista humana autónoma (cf. Jos 1,6; Sal 78,55; Is 60,21). Esto significa que la tierra no pertenece en última instancia ni al rey, ni al ejército, ni a las tribus vencedoras; pertenece a Yahvé, e Israel es solo su administrador y usufructuario.

La mujer sabia aplica esta teología territorial a la crisis inmediata. Cuando pregunta ¿Por qué devorarías la heredad de Yahvé? (v. 19b), está haciendo una afirmación teológica radical. Abel-bet-maaca no es propiedad de Joab ni botín de guerra legítimo. Es parte de la tierra prometida, don sagrado de Yahvé a todo Israel. Atacarla no es solo un error militar o político; es un acto de desacralización de la tierra como don divino.

Esta afirmación coloca a Joab en una posición insostenible. Él no puede afirmar que está obedeciendo a Yahvé, porque Yahvé no ha ordenado destruir una ciudad israelita. Tampoco puede justificar el asedio como una guerra santa (*ḥērem*), porque el *ḥērem* se aplicaba a pueblos cananeos, no a ciudades del propio pueblo de la alianza. Joab queda, desde una perspectiva teológica, sin cobertura divina.

El relato construye así una crítica implícita pero poderosa a ciertos usos de la violencia en nombre del poder político. Aunque David no aparece directamente en el relato (Joab actúa por su cuenta o por delegación implícita), la sombra del rey está presente. Seba se ha rebelado contra David, y la guerra civil es real. Sin embargo, la mujer le recuerda a Joab que incluso en una guerra aparentemente “justa” hay límites morales puesto que no se puede destruir la heredad de Yahvé ni tampoco absolutizar al estado. Incluso la seguridad del

reino tiene un límite cuando amenaza con destruir comunidades enteras que son parte del pueblo de Dios.

La “heredad de Yahvé” no es una idea abstracta; son personas concretas que viven en ciudades concretas. Proteger la heredad significa proteger las formas de vida local, la memoria, la tradición, las relaciones vecinales. En otros textos proféticos, la tierra misma es presentada como testigo de la violencia humana (cf. Os 4,1-3; Is 24,4-6). Aquí, la tierra de Abel está en juego, y la mujer actúa como su abogada ante el poder militar.

El concepto de “heredad de Yahvé” funciona como un límite teológico a la violencia militar interna. Ningún conflicto político, por legítimo que sea su causa originaria, justifica la destrucción de lo que Dios mismo ha entregado como don a su pueblo. La mujer sabia no defiende a Seba (el rebelde), sino a la comunidad que corre el riesgo de ser aniquilada por la lógica desenfadada de la guerra.

4. Sabiduría oral: Entre el proverbio de Abel y el “refrán” de los Orixás

En 2 Samuel 20,18 la mujer no empuña la espada ni negocia con el poder económico, sino que desactiva la violencia apelando a un dicho popular: “Antiguamente se solía decir: ‘Ciertamente, pedirán consejo en Abel, y así concluirán el asunto’”. Este proverbio funciona como un operador simbólico de paz, recuerda a Joab que esa ciudad tiene una identidad particular como centro de arbitraje y justicia (Panitz-Cohen & Yahalom-Mack, 2019). No es un argumento legal escrito, sino la voz de una tradición viva.

La recepción en la Diáspora Africana, especialmente en contextos como el mío, donde la memoria yoruba ha resistido la trata, la colonización y el racismo epistémico, encuentra aquí un eco fundamental. En el Candomblé y la Santería (Regla de Ocha), el conocimiento no se transmite principalmente por libros, sino por la oralidad. Como documenta Alabi (2022), las formas orales de autobiografía entre los pueblos yoruba “fueron usadas para registrar, enseñar y documentar historia, cultura, tradición, identidad y resistencia” (p. 4). En Brasil, investigaciones recientes confirman que esta tradición persiste: las ialorixás (madres de santo en el Candomblé) y las madrinhas (en la Santería) preservan el oríkí del Orisha como “fuente documental de la resistencia negra en la afrodiáspora”, destacando su función pedagógica y ritual por encima de la mera clasificación literaria (Kárita, 2025). Así, las ialorixás y las madrinhas son las depositarias de los oríkí y los patakies, perpetuando una epistemología de la palabra viva que la academia contemporánea reconoce como parte de los procesos más amplios de descolonización académica actual (Boyce Davies, citada en Alabi, 2022, ii).

Al igual que la mujer de Abel, la autoridad de una *ialorixá* para mediar en conflictos comunitarios reside en su capacidad de evocar el proverbio o el mito adecuado para cada situación. No se trata de una imposición personal, sino de conectar el problema presente con la sabiduría ancestral codificada en la tradición oral. Cuando la mujer dice “así se solía decir”, activa la misma fuerza performativa que un *babalawo* (sacerdote del Ifá) cuando cita un versículo del Odú (signo del Ifá) para resolver una disputa. La tradición oral es pues, el archivo jurídico y ético de la comunidad.

En las comunidades negras de Nuestra América, las ancianas –*ialorixás*, *madrinas*, *abuelas*– también dicen “yo soy de las que aún recuerdan”. Su autoridad reside en encarnar una identidad colectiva que resiste al poder armado. Como la mujer de Abel, no hablan en nombre propio sino como memoria viva de la comunidad.

4.1. El cuerpo como archivo: la vejez que encarna la memoria histórica

Aunque la Biblia no especifica la edad de la mujer de Abel, el texto la presenta con las características de una “anciana sabia” en el sentido sapiencial del Antiguo Testamento. En el mundo antiguo, la vejez no era una carga, sino una acumulación de capital simbólico. Para hablar en nombre de la “ciudad madre” y ser escuchada por un general sanguinario (Joab, que acababa de asesinar a Amasa), la mujer anónima de Abel debía encarnar la memoria y la estabilidad de la comunidad.

En las religiones afroamericanas, el concepto de “cuerpo como archivo de memoria” es literal y teológico. Como documentan Antonacci y Nepomuceno (2018), los cuerpos negros “configuran un archivo vivo [...] de memorias en el cuerpo cultivado como ‘transmisor de códigos’” (p.111). Solimar Otero (2020) sostiene que, en el Candomblé y la Santería, este archivo vivo es “coproducido por los muertos”, quienes se comunican “con los cuerpos de las médiums y a través de ellos” (p. resumen). Kahdeidra Monét Martin (2023) añade el concepto de “peso archivístico”, explicando que las tradiciones afrocaribeñas como la Kumina afirman el cuerpo como un sitio de conocimiento sagrado, conteniendo la significación histórica y espiritual de las epistemologías negras. Finalmente, Martin (2023) señala que “las personas, específicamente las ancianas y ancianos, representan las memorias encarnadas de las tradiciones ancestrales que se transmiten oralmente y se aprenden a través de un aprendizaje cercano y de por vida.” (<https://www.crossroads-spirithouse.org/martin>).

Al igual que la mujer de Abel se interpone entre el ejército invasor y la ciudad, la *madrina* en la Santería o la *ialorixá* en el Candomblé se interponen entre el *orun* (mundo espiritual) y el *ayé* (mundo terrenal). Su vejez es la garantía de que ella ha visto suficientes crisis como para saber cuál es la solución equilibrada. Su palabra tiene peso porque su cuerpo ha soportado el tiempo.

4.2. Intersección hermenéutica: la “ciudad madre” y el *terreiro*

El concepto que une ambas tradiciones es el de territorio sagrado comunitario. En 2 Samuel, la “ciudad madre en Israel” es un espacio físico que no puede ser “devorado” porque pertenece a la heredad de Yahvé. En Candomblé y Santería, el *terreiro* o la casa no solo son un edificio; son un *ilu* (tierra asentada ritualmente). Atacar o destruir la armonía de un *terreiro* es atacar el asiento de los Orixás.

Por lo tanto, la recepción de este texto en la Diáspora Africana, y en particular desde mi propia experiencia como mujer afrodiaspórica que ha visto a sus ancianas pararse frente al poder armado, es profundamente empática. La comunidad religiosa identifica a la mujer sabia como una *ancestra viva*, una iniciada antigua que, a través de su sabiduría oral y el peso de su cuerpo vivido, media para que la sangre del conflicto no llegue al espacio sagrado, a la ciudad, a el *terreiro*, a la comunidad.

Conclusión

La violencia fraticida no es nueva. El texto de 2 Samuel 20 la reconoce en toda su crudeza: un rebelde que divide al pueblo, un general dispuesto a arrasar una ciudad entera por un solo hombre, una comunidad atrapada entre dos fuegos (Halpern, 2021). Pero el texto no se queda en el diagnóstico. Ofrece una estrategia femenina, anciana y sapiencial para detener la devoración de la tierra y de los cuerpos. Esa estrategia no es ingenua, sabe que salvar a muchos puede requerir la muerte de uno, y lo asume con realismo. Pero también sabe trazar un límite, la comunidad entera no pagará por el pecado del individuo. La heredad de Yahvé no será entregada a la lógica del botín de guerra.

Desde mi lugar de enunciación como mujer afrodiaspórica, esta estrategia resuena en las prácticas de nuestras propias ancianas. Las *ialorixás*, las madrinas, las abuelas que, en los territorios negros de Colombia, Brasil, Panamá y el Caribe han mediado entre las comunidades y los actores armados (paramilitares, guerrillas, fuerzas estatales, narcotraficantes) no han actuado de manera diferente a la mujer de Abel. Ellas también han usado la palabra, la memoria, el proverbio, el *patakí*. Ellas también han negociado entregando a uno, a veces un líder perseguido, a veces un joven señalado, a veces un secreto, para salvar a la comunidad. Ellas también han puesto su cuerpo envejecido como archivo y como escudo. Y muchas veces han pagado con su vida esa mediación. La historia de nuestras comunidades está llena de ancianas asesinadas por atreverse a interponerse entre el poder armado y el pueblo.

En síntesis, el texto de Samuel no ofrece una paz estable y duradera. Ofrece algo más doloroso y más real que es la posibilidad de que una voz anciana, femenina y anónima pueda, en medio del asedio, recordarle al poder armado que la tierra es de Yahvé y que la comunidad es madre (Halpern, 2021). Y que,

a partir de ese recordatorio, es posible negociar una violencia acotada en lugar de una masacre. Nuestras comunidades afrodiaspóricas, que conocen bien la masacre, también conocen esa negociación. Este artículo ha sido un ejercicio para nombrarla, para reconocerla, y para honrar a las ancianas que, como la mujer de Abel, siguen diciendo desde la muralla: “Yo soy de las pacíficas y fieles en Israel”. O, en las palabras de nuestras madrinas: “Yo soy de las que aún recuerdan el camino”.

Bibliografía

- Alabi, Adetayo. (2022). *Oral forms of Nigerian autobiography and life stories*. Routledge.
- Antonacci, M. A., & Nepomuceno, N. (2018). *Corpos negros: “archivo vivo” em epistême de “lógica oral”*. Ponencia presentada en la Conferencia CLACSO 2018. Internet acceso 6/05/2026: https://www.clacso.org.ar/conferencia2018/presentacion_ponencia.php?ponencia=201857215629-1130-pg
- Brown, F., Driver, S. R., & Briggs, C. A. (1996). *A Hebrew and English lexicon of the Old Testament* (pp. 52-53). Oxford University Press / Hendrickson.
- Brett, Alison. “Gun-Toting Grannies and Cattle Raiders: Why Understanding Civilian-Combatant Identities Can Help Conflict Recovery.” Centre for Statecraft & National Security, 8 Dec. 2022, csns.uk/2022/12/08/gun-toting-grannies-and-cattle-raiders-why-understanding-civilian-combatant-identities-can-help-conflict-recovery/.
- Camp, Claudia. V. *The Wise Women of 2 Samuel: A Role Model for Women in Early Israel?* *The Catholic Biblical Quarterly*, 43/1 (1981) 14–29.
- Caracol Televisión. (2025, 30 de marzo). Entrevista a comandantes del ELN ‘Silvana Guerrero’ y ‘Ricardo’ [Entrevista en programa de televisión]. Los Informantes.
- de Hulster, Izaak J., and Tuukka Kauhanen. “Source Criticism Meets Archaeology: An Interdisciplinary Approach to Abel (and Dan?) in 2 Samuel 20: 18–19.” *Changes in Sacred Texts and Traditions: Methodological Encounters and Debates*. Society of Biblical Literature, (2024) 255-298.
- Dreher, Carlos. *Resistencia popular en los inicios de la monarquía israelita*, *Ribla* 32 (1999): 44-67.
- Kárita, Lohana. (2025). *Oríki depois do Atlântico: palavra que guarda a memória* [Tesis de maestría, Universidade Federal da Bahia]. Repositório Institucional da UFBA. <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/42127>
- Koehler, L., & Baumgartner, W. (2001). *The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament (HALOT)* (Vol. IV, pp. 1536-1540). Brill.
- Maldonado, Carolina. (2025, marzo 21). Edilma Zambrano: “La defensa de la vida es mi motor”. Federación Handicap International | Humanity & In-

- clusion LAC. <https://hi-lac.org/noticias/edilma-zambrano-la-defensa-de-la-vida-es-mi-motor/>
- Martin, Kandra Monét. (2023). Embodied memories: Narratives of African diasporic religious communities [Proyecto de beca]. SPIRIT HOUSE: A Crossroads Project. <https://www.crossroads-spirithouse.org/martin>
- Olatunji, Olusegún. (2025). Transcending colonial impositions: Continuity, social transformation, and the centrality of women in Gelede festival. *Journal of West African History*, *11*(2), 99–121. <https://doi.org/10.14321/jwestafrihist.11.2.0099>
- Otero, Solimar. (2020). Archives of conjure: Stories of the dead in Afrolatinx cultures. Columbia University Press.
- Panitz-Cohen, N., & Yahalom-Mack, N. The Wise Woman of Abel Beth Maacah. *Biblical Archaeology Review*, 45/4, (2019) 26–33, 80.
- Reinhartz, Adele. (1994). Anonymous women and the collapse of the monarchy: A study in narrative technique. En A. Brenner (Ed.), *A feminist companion to Samuel and Kings* (pp. 43-65). Sheffield Academic Press.
- Yoo, Y. H. (2008). “I am a peacemaker in Israel.” (Cf. II Sam 20:19): Women Peacemakers in the Bible. *Madang: Journal of Contextual Theology*, 10, (2008) 7–23.

Maricel Mena López

El anciano Juan del Apocalipsis: La imaginación y la resistencia²

The Elder John of the Apocalypse: Imagination and Resistance

Resumen

Este artículo analiza la figura de Juan de Patmos en el contexto del Apocalipsis, resaltando su carácter de anciano poeta y pintor que construye un mundo visual y simbólico para comunicar su mensaje. Se explora cómo su imaginación y uso de imágenes poéticas y pictóricas permiten transmitir tanto la resistencia frente a los hostigamientos romanos como la esperanza en el triunfo del reinado divino. Se destaca la importancia de la estética, la carga política y la naturaleza visionaria del texto, que funciona como un ejercicio de resistencia simbólica. La obra se presenta como un ejercicio literario y artístico de un anciano que combina elementos imaginativos, míticos y poéticos para despertar emociones y generar una interpretación profunda del mundo espiritual y social en tiempos de peligro.

Palabras clave: Juan de Patmos; Ancianos; Apocalipsis; Imaginación poética y pictórica; Estética religiosa.

Abstract

This article analyzes the figure of John of Patmos in the context of Revelation, highlighting his character as an elderly poet and painter who constructs a visual and symbolic world to communicate his message. It explores how his imagination and use of poetic and pictorial images allow him to convey both resistance to Roman harassment and hope in the triumph of divine reign. It highlights the importance of the aesthetics, political charge, and visionary nature of the text, which functions as an exercise in symbolic resistance. The work is presented as a literary and artistic exercise by an elderly man who combines imaginative, mythical, and poetic elements to arouse emotions and generate a profound interpretation of the spiritual and social world in times of danger.

¹ Medellín, 1982. Poeta, narrador y ensayista. Es profesor de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia.

² Este artículo hace parte del proyecto de investigación titulado “Cultura de paz, fe y reconciliación en el contexto del narcotráfico: un diálogo entre teología y literatura” (Id. 21708), de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá.

Keywords: John of Patmos; Elders; Apocalypse; Poetic and pictorial imagination; Religious aesthetics.

Resumo

Este artigo analisa a figura de João de Patmos no contexto do Apocalipse, destacando seu caráter de poeta e pintor idoso que constrói um mundo visual e simbólico para comunicar sua mensagem. Explora-se como sua imaginação e uso de imagens poéticas e pictóricas permitem transmitir tanto a resistência diante das perseguições romanas quanto a esperança no triunfo do reino divino. Destaca-se a importância da estética, da carga política e da natureza visionária do texto, que funciona como um exercício de resistência simbólica. A obra se apresenta como um exercício literário e artístico de um ancião que combina elementos imaginativos, míticos e poéticos para despertar emoções e gerar uma interpretação profunda do mundo espiritual e social em tempos de perigo.

Palavras-chave: João de Patmos; Anciãos; Apocalipse; Imaginação poética e pictórica; estética religiosa.

Introducción

Dice Italo Calvino (2022) que cuando Dante imagina la lluvia en el Purgatorio como el ambiente de la fantasía comprende que las imágenes llueven del cielo, “que Dios las manda” (p. 89). Por esto el escritor nacido en Cuba llama a la parte más elevada de la imaginación “alta fantasía” (p. 90) y se pregunta de dónde proceden los mensajes visuales que aparecen en la literatura y se reciben cuando no están formados por sensaciones depositadas en la memoria.

Aquel que construye imágenes con las palabras es un poeta. Y Juan Stam describe al escritor de Patmos como “poeta y pintor” (2006, p. 75), debido a “La poesía lírica de su alabanza y los cuadros surrealistas que dibuja con sus palabras” (p. 76). También Elisabeth Schüssler-Fiorenza (1997) dice de la creación poética y visual de Juan:

El hecho de que tantas obras de arte hayan tratado de reproducir la deslumbrante sucesión de imágenes del Apocalipsis indica que los símbolos míticos del libro funcionan como símbolos en tensión y no como código literario. Su poder evocativo ha inspirado no sólo arte visual, sino música, obras de teatro y cine (p. 38).

El escritor del Apocalipsis imagina visualmente todo lo que su personaje ve, cree, sueña y recuerda. Del mismo modo, percibe el contenido visual de las metáforas con que escribe para que los lectores y lectoras vean lo que está diciendo. En este artículo, hablaremos, siguiendo a Stam y a Schüssler-Fiorenza, de Juan como poeta y pintor. Para ello, dividiremos el texto en tres apartados: (1) El anciano Juan y los hostigamientos romanos, para referirnos al autor y su contexto. (2) El anciano Juan como poeta, para analizar su estilo. Y (3) el an-

ciano Juan como pintor, para referirnos a algunas imágenes que despliega en el Apocalipsis, en especial las que se refieren a personas ancianas.

En este artículo nos concentramos en la estética de Juan y del Apocalipsis. Esto lo hacemos siguiendo la propuesta de Paul Tillich (1989), quien dice que, tanto en una obra literaria como en una obra pictórica, teológicamente hablando, el mensaje se halla en el estilo, más que en el contenido.

1. El anciano Juan y los hostigamientos romanos

El autor se presenta como un hermano de los lectores y lectoras, compañeros del sufrimiento, ubicado en Patmos por causa de la palabra de Dios y del testimonio de Jesús. Es partícipe en los sufrimientos de los cristianos desde la realidad de ser exiliado por las autoridades (Stam, p. 2006). Aparece en la isla que, según Tácito (*Ann.* 358), era utilizada por los romanos para deportar a sus enemigos políticos. Esta referencia puede ser histórica o pertenecer a la imaginación de Juan. Como afirma Eurell (2021), mencionar a Patmos debe considerarse una construcción literaria que retrata al autor como un sufriente por causa del Evangelio, más que un registro histórico; y, siguiendo a Eve-Marie Becker, dice Eurell que Patmos es el contexto teológico de la carta para referirse a las persecuciones imaginadas por Juan.

El autor usa un nombre personal, Juan (1,4; 1,9), pero su identidad es desconocida. No deja claro que sea el hijo de Zebedeo o el anónimo discípulo amado del Cuarto Evangelio, ni tampoco el Anciano de las cartas.

Adela Yarbro Collins (1992) atribuye el libro a un hombre anónimo llamado Juan, visto como un anciano carismático, de aquellos que fundaron comunidades en Asia Menor y enraizados en el movimiento de judíos cristianos cercanos al germen originario de Jesús. Es notable su familiaridad con las siete comunidades destinatarias, ya que las había visitado y las conocía profundamente. Desde el punto de vista de Jörg Frey (2015), podría tratarse de un pseudónimo, en honor a Juan el anciano, mencionado por Eusebio (*Hist. eccl.* 3.29.2–4), y no sería extraño porque la mayoría de los textos de literatura apocalíptica se atribuían a personas famosas, como Abraham o Henoc. Y como plantea Eurell (2021), el énfasis que se hace en el nombre de Juan a lo largo del libro, en especial en la introducción (1,1–3) y también hacia el final (22,7–20), pretende mostrar que el Apocalipsis tiene autoridad apostólica atribuida al anciano que inspiró el cuarto Evangelio y las cartas.

Este pseudónimo se quiere llamar Juan. Nosotros consideramos la pseudonimia como una estrategia literaria de ampararse bajo la autoridad del anciano, y lo recibimos como tal, en la medida en que trata de acompañar a las comunidades en tiempo de hostigamiento. Un Juan que es anciano —aunque sea ficcional— y que se identifica a sí mismo como un vidente (1,1–3), alguien que ve, que traduce sus creencias y pensamientos en imágenes.

Néstor Míguez (1999) destaca el papel del anciano Juan como profeta, alguien que ve, un vidente que interpreta la historia a partir de imágenes. Así, diversos elementos concurren a formar la parte central de su visión, que podemos llamar también imaginación literaria, siguiendo lo que dice Italo Calvino (2022). Estos elementos son la observación directa del mundo real, la transfiguración fantasmal y onírica, el mundo figurativo transmitido por la cultura, y un proceso de abstracción, condensación e interiorización de la experiencia sensible, valiosos tanto para la visualización como para la verbalización de aquello que se ve y se experimenta. Porque, en palabras de Míguez, (1999), “la verdadera profecía no es la que se dice, sino la que se recibe y se vive”, la que se ve, diríamos nosotros. Y así sucede en la palabra del anciano Juan, en cuya obra se entrecruzan la experiencia profética del vidente que escribe una obra epistolar (el libro inicia con siete cartas), la narrativa literaria del género apocalíptico (tipo de escritura en el que se inscribe), el trasfondo simbólico del Éxodo (la tradición hebrea recontada de las plagas de Egipto), y las memorias escatológicas de la iglesia del Primer Siglo.

El texto fue escrito al final del reinado de Domiciano, en algún lugar desconocido de Asia Menor, y se puede fechar entre el 95 y el 96 (Yarbro Collins, 1992). Según Arens y Díaz Mateos (2000), el Apocalipsis responde a la incitación de parte de los romanos a los cristianos a participar en el culto imperial que se propagaba como un acto político y religioso para cohesionar las provincias de Roma en torno al emperador. Dice Brown (2002, p. 1034) que, durante el reinado de Domiciano, fueron ejecutados algunos cristianos y judíos, en especial cuando su monoteísmo podía tener algún vínculo con la oposición política, pero la reacción general ante los monoteístas por parte de los romanos era de hostilidad hacia las personas que abandonaban la religión oficial del imperio para adherirse a los cultos orientales que defendían la adoración de un solo Dios. Por esto el anciano Juan imagina una persecución venidera y advierte a las comunidades lectoras sobre la situación mediante un texto epistolar, leído desde una perspectiva apocalíptica en la que el mundo será destruido y vendrá un nuevo mundo de justicia. Lo más probable es que no hubo persecuciones sistemáticas por parte de Domiciano, sino hostigamientos y abusos de los ciudadanos y las autoridades locales de Asia Menor hacia los cristianos para que rindieran culto a los dioses y a la estatua del emperador. O para pensarlo en las palabras de Élian Cuvillier (2008): “Quizás no sea en primer lugar la sociedad romana la que está en conflicto con la Iglesia naciente, sino más bien Juan quien está en conflicto con Roma e invita a sus oyentes a ponerse en la misma perspectiva” (p. 397).

En la medida en que Roma se hacía poderosa, los cristianos se veían más excluidos de la vida social. La destrucción de Jerusalén había despertado el miedo a que se levantara otra persecución semejante a la de Nerón. La ejecución de Antipas (Ap 2,13) y el exilio de Juan crearon sentimientos y tomas de postura

que dieron forma a ese texto donde la venganza literaria es comprendida como justa y la inversión de la situación de los oprimidos como la sublimación.

Yarbro Collins (1992) sugiere que las imposiciones del culto al emperador generaron una reacción por parte del anciano Juan, quien mediante su escritura liberó los sentimientos de fragilidad mediante un proceso de catarsis imaginativa, a la vez que instauró una convicción en la audiencia vulnerable de que habría un triunfo del reinado de Dios (entendido como el *Kósmos* o reordenamiento del mundo) sobre el imperio romano (asumido como el *Kaos* o la destrucción y desorden del mundo, aunque este se comprendiera en sus políticas como *Kósmos*).

Un ejemplo de esta batalla entre el bien y el mal es el motivo literario de la mujer y el Dragón, narrado en Apocalipsis 12-13. Este motivo proviene del relato acádico de la muerte de Tiamat, el monstruo de siete cabezas, por parte de Marduk. También hay huellas del relato egipcio de Isis acechada por el Dragón Set, el cual busca matar a su hijo Horus, pero al final es despedazado por el hijo perseguido. En los relatos griegos aparece tal raíz bajo la figura de Leto perseguida por la serpiente Pitón, la cual intenta asesinar a Apolo cuando es niño, pero este finalmente vence a su enemiga.

Ahora bien, es de notar que Roma asumía que su ordenación del mundo era propiamente cósmica (*Kósmos*) y que los opositores a sus estructuras imperiales instauraban el *Kaos*. Juan de Patmos invierte las relaciones en su ejercicio de imaginación literaria y trata de instaurar otro orden que se opone a los principios autoritarios (*arché*) desde un orden distinto, sin los regentes y estructuras del imperio (*anarché*). Así lo plantea Franz Hinkelammert (2022) cuando ve en la propuesta del Apocalipsis (21,21; 22,5) el concepto de una sociedad perfecta, donde no habrá dinero y se abolirá el Estado en favor del autogobierno: “Una autoridad perfecta es siempre y necesariamente una autoridad abolida” (p. 46).

Así tenemos a un anciano que imagina como un niño, imaginado a su vez por una mano desconocida, a un profeta que lidera siete comunidades de Asia Menor y las invita a resistir con los símbolos, cuando no hay ninguna otra forma de enfrentar los hostigamientos sociales —de alguna manera, llevados a la hipérbole por el poeta— por parte de la ciudadanía y autoridades romanas. La fe de la literatura es su pluma de resistencia.

2. El anciano Juan como poeta

Llamamos a Juan poeta porque es un creador de imágenes. A la producción de imágenes la nombramos fantasía, palabra que no se traduce por mentiras o falsedad, sino como aquello “existente solo en la imaginación”, y que proviene del francés medio *fantastique*, del latín medieval *fantasticus*, del latín tardío *phantasticus* (imaginario), y del griego φανταστικός (lo que puede ser imaginado) (Ossa Londoño, 2015, 4).

Imaginar es crear mundos secundarios, lo que Tolkien (2002) llamaba subcreación. Se trata de construir, como seres a imagen del Creador, realidades que no son materiales y aprender a verlas con la imaginación. La imaginación está dirigida por el deseo: que sea lo que nunca ha sido, que lo imposible llegue a ser. Y en Apocalipsis, el contacto con las imágenes libera a Juan de la prisión insular de Patmos, de las realidades sociales de hostigamiento, o de la prisión del concepto. La imaginación es la afirmación de una individualidad que imagina, o de una disonancia frente a la cultura, pues traduce a las propias imágenes del cuerpo y la experiencia lo que se está viviendo.

La imaginación nos recuerda que pensamos sin escritura y creemos sin dogmas, lo hacemos en imágenes. Gracias al deseo se constituye un mundo nuevo, una forma de crear y de crearse, de rebatir la realidad mediante el ejercicio de las imágenes, de crear una resistencia ante los discursos oficiales.

Kathleen Lennon (2011), siguiendo a Jennifer Robinson, postula que la imaginación involucra también las emociones, y la caracterización de estas en las obras de arte, ya sean visuales, auditivas o de las palabras, son autónomas respecto de las características fisiológicas, pues las emociones existen en sí mismas. Del mismo modo, podemos rastrear las emociones de Juan a lo largo del Apocalipsis: frustración, enojo, admiración, esperanza, deseo. Por esto, reconocer el contenido emocional del Apocalipsis implica comprender las razones de las palabras y las respuestas que suscita, en reacción al hostigamiento que el autor percibe del entorno.

En sus *Seis propuestas para un nuevo milenio*, Italo Calvino (2022) nos recuerda que Dante creía que las imágenes le venían por inspiración divina. En el Renacimiento, se partía de la idea mágica de la imagen que comunica con el alma del mundo, potencia que después aparece en el Romanticismo y el Surrealismo. Los escritores del siglo XX establecieron enlaces con emisores terrenos como el inconsciente, individual o colectivo, el tiempo recuperado en las sensaciones y las concentraciones del ser en un solo instante. Los autores del inconsciente piensan que las imágenes escapan del ámbito de nuestras intenciones, asumiendo respecto del individuo una trascendencia. Por ejemplo, la psicología profunda de C.G. Jung (1959) considera que las imágenes son arquetipos que tienen una validez universal para apelar al alma. El psicólogo suizo propone la teoría del inconsciente colectivo, un depósito de imágenes y símbolos universales llamados arquetipos para entender la psique. Entre estos, el arquetipo del héroe o del salvador, que representan la necesidad humana de que un carisma surja en momentos de *Kaos* para traer orden y *Kósmos*. A nivel psicológico, la figura del profeta no es solo un personaje histórico, sino la proyección de un anhelo arraigado en la psique colectiva. La imaginación que nace del inconsciente es una forma de participación en la verdad del mundo, una verdad que Juan de Patmos considera revelada por Dios.

Para la creación de este libro de imágenes que es el Apocalipsis, el anciano Juan comparte el influjo judío y bebe de las fuentes del mundo mediterráneo del siglo I, donde abundaban los mitos de la lucha entre las potencias de la vida y la muerte, representadas en las metáforas de las estaciones que se devoran unas a otras en el eterno retorno (Arens y Díaz Mateos, 2000). Así, por ejemplo, la imagen del mar cristalizado proviene de la mitología de Antiguo Oriente, donde se habla de la victoria del Dios supremo sobre los monstruos del *Kaos*, representados en el agua. El *Kaos* es la fuerza que busca levantarse contra la Creación (*Kósmos*), personificada en Leviatán (Job 38), o imaginada en el Mar Rojo (Ex 14-15). Es Dios (el orden del *Kósmos*) quien vence al mar, juega con Leviatán, o cristaliza las aguas (Ap 4,1) como muestra del dominio sobre las fuerzas de lo incontrolable —fuerzas que, por demás, como dice Tillich (1989), pueden referirse a dimensiones psíquicas del ser humano—.

En la imaginación del Apocalipsis hay lugares como el mar del que brotan bestias semejantes a dragones, ciudades del *Kaos* como Babilonia, habitadas por comerciantes de balanzas falsas y prostitutas embriagadas de poder —a propósito de la imagen negativa que tiene Juan de las mujeres en este libro, divididas entre vírgenes y ramera, sin punto medios o hibridaciones—, y una nueva Jerusalén de jaspe cristalino.

Ante el despliegue imaginativo del Apocalipsis, recordamos a Italo Calvino que dijo: “Cuando empecé a escribir relatos fantásticos, aún no me planteaba problemas teóricos; lo único de lo que estaba seguro era de que en el origen de todos mis cuentos había una imagen visual” (2022, p. 95). El narrador que parte de la imagen de un hombre cortado en dos mitades que siguen viviendo independientemente, del muchacho que trepa un árbol y pasa el resto de su vida sin volver a bajar a tierra, o de una armadura vacía que se mueve y habla como si dentro hubiera alguien, se asemeja al escritor del Apocalipsis que construye imágenes del inconsciente que le llueven como una revelación de Dios para resistir con la pluma ante los hostigamientos del imperio.

Lo que hace Juan de Patmos es pensar (o creer) con imágenes, lo que se entiende, según lo define Calvino (2002), como “la capacidad de enfocar imágenes visuales, con los ojos cerrados, y hacer que broten colores y formas del alineamiento de caracteres alfabéticos negros sobre una página blanca” (98). Y nos recuerda los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola, quien invitaba a la composición del lugar, visualizando, imaginando el escenario corpóreo de meditación y de oración, donde se ve a Cristo acompañando a las personas por las que se ora. Así, para el anciano Juan, el relato que compone es una búsqueda en la imaginación, un medio de alcanzar un conocimiento extra individual y extra subjetivo, un repertorio de lo potencial, de lo hipotético, de lo que no es, pero que puede ser ante el Dios que se revela en los arquetipos del inconsciente.

El anciano Juan crea en su ejercicio escritural una tensión para los lectores entre la realidad vivida y la utopía esperada por medio de un acto de ima-

ginación literaria. El lenguaje de imágenes del Apocalipsis está diseñado para apelar a las emociones. Su retórica no es de argumentos, sino de imágenes que se superponen en septenarios: siete cartas, siete sellos, siete trompetas, siete copas. Tal superposición, lejos de ser un libro lineal o arbóreo, que pudiéramos desentrañar hasta la raíz, corresponde a un libro rizomático, dirían Deleuze y Guattari (2020), un mapa en movimiento que tiene formas muy diversas y las líneas se mueven con cada lectura, una obra ramificada en todos los sentidos y entrecruzada en las imágenes que ofrece. La única manera de interpretar el Apocalipsis es recorrerlo y perderse en él.

Ahora bien, tal imaginación está enraizada en la literatura apocalíptica. Como señala Gerd Theissen (1985), este tipo de literatura emerge entre los años 200 a.C. y 200 d.C., responde a crisis sociales y se vale de la imaginación arraigada en las tradiciones judías para enfrentar la anomía, entendida por el pueblo de la *Torah* como el desmoronamiento de la Ley (*Nómos*), la conmoción de todo el *Kósmos* y la introducción de la catástrofe. La literatura apocalíptica, en palabras del sociólogo alemán,

es, por una parte, reflejo de la crisis y, por otra parte, aportó medios para su superación: la fe en una inminente transformación de todas las cosas favoreció la experimentación de diversos movimientos religiosos de unas nuevas formas de vida, anómalas socialmente hablando (p. 77).

Apocalipsis bebe de la literatura profética y de la apocalíptica. En la época de su redacción, ya la literatura rabínica leía las Escrituras para encontrar o descifrar los misterios divinos y conservó en su vientre las raíces de lo que posteriormente sería la Cábala, ese saber del desierto, ese misterio numeral de las palabras.

Con esto, la originalidad del Apocalipsis reside en recrear la historia mediante la imaginación como fuente de conocimiento. Es un libro de visiones, de ver con la imaginación, de la profecía vivenciada. Así lo escriben Arens y Díaz Mateos (2000): “No se trata de visiones reportadas sino de la comunicación de un mensaje usando un lenguaje metafórico artístico. No son más visiones que las de los poetas y pintores, entre los que se cuentan no pocos profetas” (p. 167).

Esta obra presenta una sintonía poética con el mundo de la imagen. La lógica de la descripción objetiva o historiográfica no la logra entender. Así, se presentan escenas simultáneas de una sola visión que se dan “en el Espíritu” (1,10; 4,2; 17,3; 21,10), lo que Míguez (1999) llama un “estado alterado de la mente” (p. 26) en el que la experiencia imaginativa del profeta es transportada, movida, impulsada por una energía interior que lo lleva a interpretar la realidad desde una mirada poética. Por esto el libro no se presta para una arquitectura teológica o la construcción de una doctrina, sino para una vivencia estética, lo que Tillich (1989) llama lo revelatorio, aquello que está escondido y manifiesto,

lo que da un sentido vital a través de las expresiones de lo celestial y lo monstruoso al caminar de cada día en medio de la resistencia.

3. El anciano Juan como pintor

La visión narrativa constituye la clave para comprender el mensaje del Apocalipsis. Su *imaginarum* ofrece la construcción de otro mundo posible, tal como hacen poetas y narradores de la imagen: Tolkien, Poe, Georg Trakl o el ya citado Calvino (el literato, no el teólogo), que hacen ver los textos y crean pinturas en movimiento.

También las imágenes del Apocalipsis han estado presentes en las artes visuales, como los grabados de Durero, la “Visión” de El Greco y las ilustraciones de Doré. La mezcla de temor y gloria acompañan el imaginario y robustecen la interpretación del Apocalipsis. Pero también la misma narrativa produce una pintura, una representación visual de forma verbal, una écfrasis. En palabras de Néstor Míguez (1999):

Juan debe describir junto con el horror bélico que transmite el Guernica, y que es parte de la realidad histórica que se muestra cuando se rompen los sellos y se derraman las copas, la visión beatífica del techo de la capilla Sixtina de Miguel Ángel en las escenas del espacio celestial, y las imágenes febriles de un tríptico de Jerónimo del Bosco al relatar las experiencias de mártires, hombres y mujeres, la naturaleza misma en medio de ese sacudimiento. Todo simultáneamente, y agregándole las voces. Pero eso no es todo: Juan debe describir el Guernica, Miguel Ángel y del Bosco con palabras. Y lo que nosotros hoy tenemos no es la visión, sino el relato de la visión. El lenguaje de las imágenes que vienen en tropel, intempestivas, inesperadas y sorprendentes, percibidas en el espíritu, ha tenido que reducirse a un lenguaje lineal, escrito, transmitido con códigos racionalizables (p. 29).

Ahora bien, los códigos de la razón los ofrecen las interpretaciones, no la obra literaria. El texto es un rizoma de imágenes a las que les nacen más imágenes. Las palabras logran dar una visión que produce más visiones en la pantalla vacía de los lectores. Joachim Theis (2023) afirma que Juan de Patmos escribe como si fuera el director de una película de ciencia ficción. Al principio presenta los personajes y su mundo visual. A continuación, los lectores se sumergen en el mundo del Apocalipsis y obtienen una primera impresión de los símbolos y motivos del libro. No es casualidad que el autor retome las imágenes de esta visión inicial en las epístolas a lo largo de su obra. La dramaturgia de las emociones sólo se revela en las escenas finales. Por esto no es posible entender al Apocalipsis con una lógica árida o un análisis textual fragmentado. Una explicación puramente cognitiva del mundo imaginístico de Juan resulta insulsa. Es necesario iniciarse en el descubrimiento de la obra mediante una identificación emocional con el vidente. Para entrar en el juego hay que despertar al lenguaje de los sentidos y las capacidades creativas. El anciano de Patmos exige el espí-

ritu de un niño para imaginar el mundo, tal vez sea esto lo que comprenda por estar “en el espíritu”, es decir, en el niño.

Desde la relación con las imágenes, podemos ver que el libro de Apocalipsis es un ejercicio de écfrasis, la descripción de una obra pictórica a través de las palabras, la posibilidad que nos hace ver las imágenes que aparecen en la obra literaria. Los personajes están hechos de imágenes minerales y animales, y el más insignificante, un Cordero, es el que da sentido a la historia desatando sus sellos. Así, siguiendo la propuesta de Calvino (2022), vemos cómo en el Apocalipsis, “En torno a cada imagen nacen otras, se forma un campo de analogías, de simetrías, de contraposiciones” (p. 95).

En el Apocalipsis prima el verbo “ver” (*eidon*, 4,1 y 6,1), porque el profeta es un vidente, es decir, un poeta, piensa y cree en imágenes. A través de las visiones describe grandes catástrofes y destrucciones, reconfiguraciones del ser, aunque el eje de lo que podríamos llamar su pintura literaria es el trono en el que Dios (presentado como un anciano) y el Cordero (que también al inicio del libro es un anciano) tienen el control del universo, instauran el *Kósmos* arrebatándose al *Kaos*, invierten la estructura de la realidad.

Detengámonos en los capítulos 4 y 5. Estos pueden dividirse en diferentes cuadros de imágenes que ve el anciano Juan. Así puede verse una descripción de círculos concéntricos de adentro hacia fuera: un trono colocado en el cielo (2-3) en el cual está sentado un personaje imaginado en términos minerales. Rodea al trono un arco iris (3) y de allí salen relámpagos y truenos (5). Alrededor hay veinticuatro ancianos (4) y delante del trono un mar cristalizado (5).

Notemos el hecho de que es un anciano el que imagina a un grupo de ancianos, todos alrededor del Anciano supremo, como si de un rostro se desprendieran muchos rostros, como si la figura central se multiplicara en una galería de espejos. En el centro de la narración (5,5) el personaje central es anunciado por un anciano, quien se refiere al León de la tribu de Judá como quien puede abrir el rollo de la historia. Y este León-Cordero, hemos dicho, fue también presentado al comienzo del libro como un anciano, con su cabeza y cabello blancos semejantes a lana blanca o nieve (1,14), y visto como el más antiguo y el futuro, el que es y era y ha de venir (1,17).

Detengámonos en los personajes de Apocalipsis 4 y 5 para resaltar el valor que da el poeta Juan a los ancianos:

El *que está sentado en el trono* es soñado con aspecto de jaspe y cornalina (4,2.3). Es la figura central de la narración. Semejante al “anciano de días” presentado en Daniel 7. Tiene el rollo de la historia en sus manos, pero no lo abre para desatar el nudo que ata el misterio del tiempo, porque es otro el que lo hará. El trono mismo pareciera tener vida. De él salen truenos y relámpagos, y siete antorchas descritas como los siete Espíritus de Dios. La presentación del trono y del que está sentado en él proviene del libro de Ezequiel (Ez 1, 5,21.26-28; 10,1s). Los seres celestes baten sus múltiples alas habitadas de ojos como

un bosque poblado por los hongos. En el medio se erige un trono de bronce y un arcoíris a su alrededor. La gloria divina, vista aquí como belleza y no como espanto, es acompañada de animales y figuras de la tierra, realidades polimorfas que cobran formas a través de la escritura nacida del inconsciente y de las experiencias del mundo que tiene el escritor —si es que podemos separar la experiencia consciente de la inconsciente, pues ambas se nutren mutuamente—.

Los veinticuatro ancianos (4,4) son la corte celestial que rodea al que está sentado en el trono del centro. Están sentados en veinticuatro tronos, con vestiduras blancas y brillan las coronas de oro en sus cabezas. Se postran cada vez que los animales llenos de ojos en las alas alaban al Anciano del trono. Es uno de estos ancianos quien da a conocer al Cordero-León que puede abrir los sellos que cierran el rollo (5,5). Esta imagen del libro enrollado con sellos proviene del mundo de los profetas del Primer Testamento. En Ezequiel (2,9s) se habla de un rollo que contiene cantos fúnebres, gemidos y amenazas. Al profeta se le ordena comerlo. En Daniel (12,4-9) se describe un libro en el que se sellan las palabras del futuro. Así lo indica U. Becker (1990), la figura del libro en la literatura apocalíptica se refiere al misterio divino de la transmisión de un testamento: “Aquí se trata también del libro que contiene el plan de Dios escatológico” (p. 830).

Los seres poblados de ojos (4,6-9) son llamados vivientes (*zoon*), lo cual puede traducirse como animales. “Animales fantásticos”, diría Borges. El primero tiene figura de un león; el segundo, de un toro; en el tercero se ve un rostro humano; el cuarto parece un águila volando. Cada uno tiene seis alas recubiertas de ojos. Isaías (6,1s) describe también en visión el relato vocacional del profeta y poeta, quien mira a Yahvé sentado en su trono y a la corte de serafines generando música. Estas figuras son descritas de la misma manera que en Apocalipsis: tienen seis alas y dejan oír sus cantos día y noche.

El Cordero (5,5-10) es anunciado por el anciano de los veinticuatro como el León de la tribu de Judá, el retoño del árbol de David puede abrir el rollo de la historia. Pero este León anunciado aparece bajo la figura de un cordero degollado, con siete cuernos y siete ojos, aunque vivo. Los cuernos y los ojos reflejan no sólo el conocimiento de lo que es, era y está por venir, sino también el poder divino. Al respecto, escribe Xabier Pikaza (2001): “En el Oriente antiguo, el cuerno es signo de poder y se encuentra vinculado al sol (sus rayos son como cuernos), al altar (sus cuatro salientes son símbolos de fuerza), a los animales poderosos (toro) y a los hombres capaces de expandir su dominio” (p. 288).

La éfrasis de Juan nos permite ver imágenes, pero también oír la música y percibir el olor del incienso que se eleva en el altar —un incienso que, por demás, era exclusivo para el culto al emperador, pero Juan roba su fuego para ofrecerlo al Anciano y al Cordero—. Se oye que no sólo el Anciano del trono recibe alabanza, sino que se entona un cántico nuevo al Cordero. La letanía antifonal de los serafines de Isaías, representada en tres doxologías, corresponde “a las aclamaciones que usualmente acompañaban la entronización de un rey”

(D'Aragon, 1972, p. 552). Este canto toma más sentido cuando se piensa en que en el Oriente romano el poderío imperial no parecía tener límite y toda la gloria era atribuida al César (Stam, 2006, 203). Aquí se alaba al Anciano de la historia y al Cordero degollado, una de las víctimas del poder militar de Roma.

Los *ángeles* (5,11-12) hablan. Se pueden escuchar sus voces. Uno de ellos pregunta: “¿Quién es digno de abrir el rollo y romper sus sellos?” (5,2 BP). Es de anotar, dice Stam (2006, p. 208), que la palabra griega para digno (*axios*) no tiene ninguna relevancia en la Septuaginta ni en el hebreo del Primer Testamento. Es un término que se atribuía particularmente al emperador, y el mensaje que transmite Juan es de atribuirle la dignidad a una de las víctimas de Roma, al Jesús que murió crucificado por el poder imperial.

Finalmente, *todas las criaturas* (5,13) se suman a la alabanza de los seres celestiales y personajes del cielo y la tierra, bajo la tierra y el mar. Traen cítaras, arpas y liras, consideradas las voces musicales de la dulzura, y rememoran esta ceremonia triste y victoriosa que es el sacrificio del Cordero —nótese bien que aquí se están presentando en formas de imaginación fantástica las escenas de la crucifixión y resurrección de Jesús en planos superpuestos, haciéndonos notar que la cruz y la tumba vacía son dos imágenes de un mismo acontecimiento—.

Las voces y sonidos son primordiales en el libro, de manera que no sólo se ve la voz poética, sino que también se oyen las palabras y la música.

Juan describe su visión y audición, mediante los verbos “vi” (*eidon*) y “escuché” (*ekousa*). Ve un rollo escrito por delante y por detrás y sellado con siete sellos (5,1). Observa al Cordero degollado (5,6). Escucha, además de la música, una voz de trompeta que lo invita a seguirlo (4,1), un ángel constituido de anuncios heráldicos (5,2), además de la voz de muchos otros ángeles alrededor del trono como el mar estallando contra las piedras (5,11). Juan puede oler el incienso de Arabia y las costas de Somalia que desparrama olores por el texto (5,8), y más adelante se tendrá que comer el libro que le genera un gusto dulce en la boca, pero una sensación amarga en el vientre (10,9-10). De esta manera, la imaginación poética se vuelca a los sentidos, en especial la vista y el oído, además del olfato, el tacto y el gusto. La revelación tiene múltiples entradas. El cuerpo es el lugar de su experimentación. La escritura de Juan es un mapa de los sentidos conectados a otros sentidos y a los objetos que la imaginación despierta.

Juan, en su ejercicio pictórico, describe a sus personajes con rasgos animales, humanos y minerales, en un constante devenir: del León en Cordero, del Hijo en Anciano, de las alas en ojos, de la visión en música.

En el éxtasis, el salir de sí y la excedencia, toman control las figuras de la naturaleza y se mezclan las formas de la tierra con los trazos del cielo. Las realidades fantásticas del anciano Juan, para decirlo en términos de Calvino, cobran formas a través de la escritura, en la cual la exterioridad y la interioridad, el mundo y el yo, la experiencia y la fantasía aparecen compuestas de una materia

verbal hecha de materias diversamente formadas, haciendo del libro del Apocalipsis una multiplicidad, un libro del que salen muchos libros. Estas visiones polimorfas se encuentran contenidas en líneas y signos alineados, y representan un espectáculo literario del mundo en una superficie narrativa y musical de orden, a la vez, espiritual y político, o de desorden frente a la concepción de *Kósmos* del imperio porque, como sugiere Hinkelammert (2022), Apocalipsis es uno de los guiños al anarquismo que se puede hacer desde la fe al abolir la autoridad en favor del autogobierno.

Nótese la carga política que tiene el lenguaje del Apocalipsis. Palabras como “tronos” (*thrónos*), “coronas”, (*stéfanos*), “gloria” (*doxa*), “honor” (*timé*), “poder” (*dynamis*), “pueblo” (*laós*), “nación” (*éthnos*) y “reino” (*basileía*) pueblan la imaginación del anciano. La aclamación “Señor y Dios Todopoderoso” (*kyrios o theos pantokrátor* - vulg. *Dominus Deus omnipotens* 4,8) contrasta con el culto creciente a Domiciano, que al final se hizo nombrar con el título *Dominus et Deus noster*. El Apocalipsis, en este sentido, quiere dejar claro que el ejercicio del poder le corresponde al reinado de Dios, donde todos tienen acceso a los frutos de la vida, al autogobierno, y no a la imposición de un imperio humano.

Apocalipsis de Juan es, nos dice Theis (2023), la propuesta de una pedagogía de la imaginación. Y para aprender de ella, y luego enseñarla, como lo hace el anciano de este libro, hemos de habituarnos a controlar la visión interior, permitiendo que las imágenes cristalicen en una forma bien definida, memorable, autosuficiente, icástica, según señala Italo Calvino (2022).

Conclusión

La obra del anciano Juan en el Apocalipsis es una expresión artística y simbólica que utiliza la imaginación, la poesía y los relatos visuales como formas de resistencia frente a la concepción de orden del imperio romano. A través de su estilo poético y pictórico, Juan de Patmos construye un mundo imaginario para deconstruir el mundo romano e invita a sus lectores y oyentes a visualizar, sentir y resistir en un acto de fe y creatividad que trasciende las estructuras lineales racionales en una obra rizomática. En un texto en el que se exalta a los ancianos que imaginan como niños, se evidencia que la potencia del arte y la poesía son herramientas fundamentales para la desestructuración y el consuelo en contextos de conflicto y persecución. De esta manera se rescata, desde la perspectiva de un anciano, a las personas entradas en años como seres que reciben honor y dan honor a quienes han vencido a través de las derrotas de la historia.

Bibliografía

- ARENS, Eduardo y DÍAZ Mateos, Manuel (2000), *Apocalipsis*. Lima: CEP.
- BECKER U., Lothar, “Libro”. En: COENEN Beyreuther, Erich y BIETENHARD, Hans (1990), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme.
- Biblia de Jerusalén Latinoamericana*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2007.
- BROWN, Raymond (2002), *Introducción al Nuevo Testamento*. Tomo 2: cartas y otros escritos. Madrid, Editorial Trotta.
- CALVINO, Italo (2022), *Seis propuestas para un nuevo milenio*. Madrid: Si ruela.
- CUVILLIER, Élian (1972), “El apocalipsis de Juan”. En: Marguerat, Daniel (Ed.), *Introducción al nuevo Testamento. Su historia, su escritura, su teología*. Bilbao, Desclée De Brouwer.
- D’ARAGON, Jean-Louis (1972), “Apocalipsis”. En Raymond E. Brown, John P. Fitzmyer y Roland E. Murphy (Dirs.). *Comentario Bíblico San Jerónimo*. Tomo IV. Nuevo Testamento II. Madrid: Cristiandad.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix (2020), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Madrid: Pre-Textos.
- EURELL, John-Christian (2021), *Reconsidering the John of Revelation*. *Novum Testamentum* 63, pp. 505–518.
- FREY, Jörg, “Erwägungen zum Verhältnis der Johannesapokalypse zu den übrigen Schriften des Corpus Johanneum,” in *Die johanneische Frage: Ein Lösungsversuch* (by M. Hengel; wunt 67; Tübingen: Mohr, 1993) 326–429; id., “Das Corpus Johanneum und die Apokalypse des Johannes: Die Johanneslegende, die Probleme der johanneischen Verfasserschaft und die Frage der Pseudonymität der Apokalypse,” in *Poetik und Intertextualität der Johannesapokalypse* (ed. S. Alkier, T. Hieke, and T. Nicklas; wunt 346; Tübingen: Mohr Siebeck, 2015) pp. 71–133, 2015.
- HINKELAMMERT, Franz (2022), *Cuando Dios se hace hombre el ser humano hace la modernidad*. Heredia: Escuela de Economía Facultad de Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Costa Rica.
- JUNG, C. G. (1959), *Los arquetipos y el inconsciente colectivo*. Buenos Aires: Paidós.
- LENNON, Kathleen (2011), *Imagination and the expression of emotions*. *Ratio* (New Series). XXIV. 3 September 2011.
- MÍGUEZ, Néstor (1999), *El Apocalipsis Como profecía y visión: la identidad de Juan como profeta*. *Vida y Pensamiento* 19, no. 2 (septiembre 15): pp. 21-35. Acceso: septiembre 5, 2025. Disponible en: <https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/vyp/article/view/659>.
- OSSA Londoño, Sergio Iván (2015). “Breve revisión del género fantástico en Colombia: Análisis literario de los elementos fantásticos presentes en los

- cuentos de la primera antología colombiana de ciencia ficción”. Contemporáneos del Porvenir compilada por René Rebetez. Trabajo de grado para optar por el título de Filólogo Hispanista. Universidad de Antioquia.
- PIKAZA, Xabier (2001), *Apocalipsis*. Estella: Verbo Divino.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth (1997), *Apocalipsis. Visión de un mundo justo*. Estella: Verbo Divino.
- STAM, Juan (2006), *Apocalipsis*. Tomo I. Buenos Aires: Kairós.
- TÁCITO, Cayo Cornelio. *Anales*. Madrid: Gredos, 1991.
- THEIS, Joachim (2023), *Offenbarung des Johannes, bibeldidaktisch*. “WiRe-Lex”. Deutsche Bibelgesellschaft.
- THEISSEN, Gerd (1985), *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*. Salamanca, Ediciones Sígueme.
- TILLICH, Paul (1989), *On Art and Architecture*. Edited by John Dillenberger and Jane Dillenberger. New York: Crossroad.
- TOLKEIN, J.R.R. (2002), **Árbol y hoja**. Barcelona: Minotauro.
- YARBRO COLLINS, Adela (1992), “Book of Revelation”. EN: Freedman, David Noel, (Ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, New York: Doubleday.

Juan Esteban Londoño

Gerontocracia en las comunidades cristianas del Siglo I y estructuras de poder en las iglesias

Gerontocracy in Christian Communities of the 1st Century and Power Structures In the Churches

Resumen

Este artículo delimita que, en las comunidades primitivas del s. I d.C. no existía una organización de ancianos que poseían autoridad o poder absoluto sobre las comunidades, pues estaban inmediatamente influenciadas por el mensaje de Jesús y los apóstoles, donde no apela al título o al cargo para ser más en la comunidad. Ahora, la preocupación antigua como actual es doble: hay que discernir los dones y carismas de los fieles bajo el bien común y volver al mensaje evangelio donde lo importante es el amor, la fraternidad, el *sensus fidei* y no crear organizaciones que someten y oprimen. Un llamado a revisar nuestras organizaciones eclesiales donde se integre al anciano tan abandonado y recluso a actos de piedad o calificado como inservible. Hay que comprender que el propósito más alto de ser cristiano(a) es servir al reino de Dios.

Palabras claves: gerontocracia, poder, autoridad, evangelio y servicio.

Abstract

This article delineates that, in the primitive communities of the 1st century AD, there was no organization of elders who possessed absolute authority or power over the communities, as they were immediately influenced by the message of Jesus and the apostles, where title or position were not used to gain importance in the community. Now, the ancient and current concern is twofold: we must discern the gifts and charisms of the faithful under the common good and return to the Gospel message, where the important thing is love, fraternity, and the *sensus fidei*, and not create organizations that subjugate and oppress. A call to review our ecclesial organizations, where the elderly, so abandoned and reclusive, are integrated into acts of piety or deemed useless. We must understand that the highest purpose of being a Christian is to serve the kingdom of God.

Keywords: gerontocracy, power, authority, gospel and service.

¹ Docente de tiempo completo en la Universidad Don Bosco, El Salvador. Es psicólogo, filósofo y teólogo. Obtuvo el doctorado en Teología en 2025 sobre la “Concepción de la Iglesia en las Cartas Pastorales y Homilias de Mons. Óscar Arnulfo Romero y Galdamez”.

Introducción

La RAE define gerontocracia como el «gobierno o dominio ejercido por los ancianos» (definición 1), que normalmente ejerce por la mediación del poder. Esto no es evidente en todas las comunidades cristianas del s. I d.C.; pero sí es en la perspectiva actual en nuestras comunidades, lo que nos obliga evaluar nuestras organizaciones eclesiales. Ahora, es lógico que el poder es una realidad histórica ineludible y, que no sólo está presente en nuestra Iglesias, pero hay que saber administrarlo y controlarlo para que su ejercicio sea adecuadamente bueno para todos. Por eso, todo poder debe tener límites donde se mezcle la legitimidad, la moral, respeto a la libertad donde los mecanismos y estructuras de sometimiento sean criticados y no se tornen coercitivas, sino conscientemente admitidos por todos y todas (Aguirre, 2014, p. 84).

En la complejidad de relaciones que ocasiona el poder, Max Weber distingue entre poder y autoridad, donde poder es la capacidad de imponer comportamientos a otros, a pesar de la resistencia; en cambio, autoridad es la capacidad de conseguir obediencia por cierta capacidad intrínseca de la persona o del contenido que propone; pero el poder siempre está respaldado por una fuerza o autoridad legítima o ilegítima (Weber, 1984). Por ende, podemos admitir autoridad, pero no poder en nuestras Iglesias; pero antes hay que aclarar: ¿cómo eran la organización de las primeras comunidades cristianas del s. I d.C. y cómo ejercían el poder los ancianos? Así, determinar qué tipo de autoridad ejercían los ancianos; luego, confrontarlo con la propuesta de Jesús para que cada uno valore el tipo de poder o autoridad que existe en nuestras Iglesias.

1. El ejercicio del poder en las primeras comunidades cristianas del s. I d.C.

En el estudio que hace McArthur titulado *The Master's plan for the church*, sobre el libro de los Hechos de los Apóstoles, la palabra «anciano» se ve en referencia indiferenciada a los presbíteros, obispos y pastores. En otras palabras, los obispos y pastores no son distintos de los ancianos. Son términos diferentes para identificar a un mismo grupo. Por ejemplo, para calificar a un obispo se encuentra en 1Tim 3,1-7² y la de los ancianos (presbíteros) en Tito 1,6-9, llegando a identificar a un mismo grupo con diferentes nombres. De hecho, Pablo en Tito usa ambos términos para referirse el mismo nombre (presbítero, v.5 y episcopo, v. 7). También, lo usa de manera intercambiable en Hch 20, 17. Pablo hace llamar a los ancianos de la Iglesia y, en el versículo 28 les llama obispos. Hasta en 1 Pedro 5, 1-2 se usa los términos presbítero, anciano y obispo en el mismo contexto (McArthur, 2002).

² Cf. Conferencia Episcopal Española (1999) *Biblia de Jerusalén*. Nueva edición aumentada y revisada, Desclée de Brouwer, Bilbao.

En el NT³, cada congregación local de creyentes estaba pastoreada por una pluralidad de ancianos establecidos por Dios (Tito 1,6-9; 1 Pedro 5,1-7; Hch 11,27-30; 15,2). Era el primer y único modelo de liderazgo. En ninguna comunidad se atestigua que estaba dirigida por la opinión de la mayoría o de un solo pastor. Pablo mismo se encarga que en cada ciudad se establezcan ancianos (Tit 1,5); ahora en 1Tim 2,11-12 se dice: «La mujer aprenda en silencio, con toda sujeción. Porque no permito a la mujer enseñar, ni ejercer dominio sobre el hombre, sino estar en silencio». Si seguimos el texto podríamos asegurar que las mujeres en las comunidades cristianas debían estar bajo la autoridad de los ancianos y excluidas de enseñar a los hombres o de tener posición de autoridad sobre ellos. Al respecto, Aguirre en su estudio *La mujer y el cristianismo primitivo* refuta esta posición y hace un recorrido de la participación y responsabilidad de las mujeres en el movimiento de Jesús y sus variantes en la tradición paulina, post paulina, deuterio paulina hasta el siglo III (Aguirre, 1998). Por tanto, parece que la autoridad que ejercen los ancianos en las comunidades es de representación, no de autoridad absoluta sobre la comunidad, pues las distinciones o problemas en las comunidades primitivas giraba en torno al tema de los «carismas»⁴ y ministerios.

En el Nuevo Testamento todos los ministerios están bajo la etiqueta de carismas, lo cual puede ser traducido por «favores recibidos». Ahora el vínculo semántico entre *cháris* (gracia de Dios) y *chárisma* (don recibido de Dios) está un bello texto de Filón Alejandrino:

Todo es gracia [*cháris*] de Dios y nada es un favor [*chárisma*] de la Creación, ya que la creación no posee nada, sino que todo es propiedad de Dios; por eso, la gracia [*cháris*] sólo le pertenece a Él como característica propia. Así, pues, a los que buscan el fundamento habría que responderles que es la bondad (*aghatótēs*) y la gracia [*cháris*] de Dios, las cuales les ha regalado (*echárisato*) a la humanidad; pues todo lo que hay en el mundo y el mundo mismo es un regalo (*dōreá*), un beneficio (*euerge-sía*) y un favor [*chárisma*] de Dios (Cfr. Speculum Legis 3, 78).

En 1 Cor 12,4-10 se describe que hay diferentes dones, ministerios, iniciativas, pues «a cada uno se le otorga la manifestación del Espíritu para provecho común»; entre ellos, lenguaje de sabiduría, conocimiento, ciencia, milagros, profecía, discernimiento de espíritus, variedad de lenguas e interpretación de estas. Por lo cual, no hay ninguna diferencia primordial entre carismas, servicios y actitudes, pues todo está dado por Dios, donde lo importante es no caer en la pasividad de no ejercerlos. Más bien, el problema que ve el apóstol es el exceso de carismas, no pretende limitarlos, sino hacer una discernimiento adecuado de espíritus (1 Cor 12,10) para el bien común de la comunidad (Munzinger, 2007).

³ Entiéndase la abreviatura NT como Nuevo Testamento.

⁴ El vocablo *carismas* se encuentra en el Nuevo Testamento 17 veces, 16 de ellas en las Cartas paulinas; la palabra *diaconia* 33 veces, 23 en Pablo (Cfr. A. Vanhoye (2011). *I carisimi nel Nuovo Testamento*, Gregorian & Biblical Press, Roma, 17).

Las manifestaciones carismáticas corresponden al Cristo de la fe (Moltmann), no al Jesús histórico, después de la ascensión de Jesús, donde se les concedió a unos ser apóstoles, a otros profetas, a otros evangelistas, a otros pastores y maestros (Ef 4, 7-12); pero, antes en Ef 2,15-16 se coloca a Cristo como creador de la unidad, pues, «anulando en su carne la Ley con sus mandamientos y sus decretos, para crear en sí mismo, de los dos, un solo Hombre Nuevo, haciendo las paces, y reconciliar con Dios a ambos en un solo cuerpo, por medio de la cruz, dando en sí mismo muerte a la Enemistad». Por eso, Pablo habla de Cristo como fundamento de la Iglesia (1 Cor 3,10-11). Y ante la certeza de que no existe en las comunidades primitivas una única organización, las podemos describir en las diferentes comunidades del s. I d.C.:

- a. Comunidades judeocristianas⁵: En la Iglesia de Jerusalén, primero se habla sólo de apóstoles o de Pedro y los demás apóstoles hasta Hch 11; aún la elección de los *siete* diáconos en Hch 6, no representa una verdadera jerarquía de ministerios, ya que, al menos, al principio, los diáconos son meros sirvientes de las mesas. Más tarde cambia en lo que respecta al ministerio de predicación de Felipe (Hch 8,5.35; 21,8-9); luego se habla de “apóstoles y presbíteros” (Hch 15 y 16), que parece tener como paralelo la distinción judía entre “jefes del pueblo y ancianos” (Hch 4,5.8.23; 25,15); finalmente en Hch 21, sólo encontramos a presbíteros junto con Santiago y los diáconos (Penna, 2021). También, aparece la figura carismática de profetas (Hch 11,27; 15,32; 21,9-10) que hablan libremente y pasan de una Iglesia a otra, movidos por el Espíritu, pero sin tener una organización jerárquica autoritaria entre ellos (Aune, 1996).
- b. Las comunidades de la zona de Siria: De estas comunidades tenemos el testimonio en la *Didajé*, que atribuye a los profetas la función predominante de guías espirituales, mientras que los obispos y diáconos (y los presbíteros están ausentes) son elegidos para dirigir a la comunidad. Poco después el apócrifo *Ascensión de Isaías* (AscIs 3,13-4,22), atestigua una controversia a favor de un grupo (plural) de profetas cristianos y los que ejercían funciones episcopales contra las autoridades eclesiales locales. Además, las Cartas anteriores a Ignacio de Antioquia, en torno al año 110 d. C., afirman la función central del obispo como figura única (en singular) al frente de la comunidad cristiana (C. Moreschini - E. Norelli, 1995, p. 162-284). Con esto, se confirma que quienes dirigen las comunidades primitivas son un conjunto de hermanos y hermanas (plural) y hasta el s. II se va modificando a una responsabilidad individual sobre la comunidad.
- c. Las comunidades de las Cartas pastorales paulinas: Situadas en Éfeso y Creta, las cuales presentan una situación diferente, por un lado, se

⁵ Establecidas en Palestina y otros lugares (Galilea y ciudades de la llanura costera), Damasco y Siria.

estructuran ministerialmente según una nueva gradación que incluyen “obispos, presbíteros y diáconos” (1 Tim 3,1-7.8-13; 5,17-25), aunque los obispos no son más que miembros del grupo de los presbíteros; de hecho en los Hechos, Pablo manda a llamar a los “presbíteros” de la Iglesia de Éfeso y les dice que el Espíritu Santo los ha puesto como “obispos” para pastorear la Iglesia de Dios (Hch 20,28). Por otra parte, en Tito 3,19 se esclarece que en estas Iglesias desaparece la figura del profeta, mientras que la preocupación por la sana doctrina toma el relevo para hacer frente a la aparición de los falsos maestros. Por ello, el “pastor”, no sólo debe guardar el depósito de la fe (1 Tim 6,20; 2 Tim 1,14), como lo otorgado por el mensaje apostólico (Luz, 2006).

- d. La Iglesia de Roma: Posee sus propias características, porque asume una interpretación judeocristiana, ofreciéndonos una estructura ministerial original. Ya a mediados de los años 50 d.C., en la carta de Pablo a los romanos menciona solo una figura algo difuminada de “presidente” (*ho proistámenos*), que se enumeran dentro de una lista de otros ministerios enunciados con terminología no técnica: «Si es en el ministerio, en el ministerio; la enseñanza, enseñando; la exhortación, exhortando. El que da, con sencillez; el que preside, con solicitud; el que ejerce la misericordia, con jovialidad» (Rom 12,7-8), lo cual no debe entenderse en singular, sino en sentido distributivo con relación a los diversos individuos responsables de las comunidades cristianas (al menos tres) de la Capital del Imperio. Por otra parte, la llamada *Carta de Clemente a los Corintios* (mediados del año 90 d.C.) desconoce la figura de un individuo responsable de toda la comunidad, ya que lleva como remitente no el nombre de Clemente (el cual se añadió un siglo más tarde), sino sólo colectivamente “A la Iglesia de Roma”. Así se testifica en la *Carta de Ignacio de Antioquía a los Romanos* (hacia el 110 d.C.), la cual se dirige a la «Iglesia amada [...] que preside en la capital del territorio romano» (Penna, 2013, p. 24-43).
- e. Iglesias Paulinas⁶: fundadas por Pablo, las cuales nos muestran una tipología ministerial distinta, menos institucionalizadas que las judeocristianas. Pablo declara su «preocupación por todas las Iglesias» (2 Cor 11,28); sin embargo, no tiene un representante personal o un vicario en cada comunidad (Hch 14,23). Más bien, existe el problema de sobreabundancia de carismas, casi como anarquía ministerial, que el apóstol no pretende sofocar, sino explicar y organizar. Como dato seguro es que en estas Iglesias no existe la figura de presbítero, mientras que la de obispo, apenas se menciona en Flp 1,1. Lo más claro es que

⁶ Dichas comunidades abarcan una gran extensión geográfica desde el centro de la península de Anatolia hasta toda Grecia (Galacia, Éfeso y Colosas), Macedonia (Filipos y Tesalónica) y Acaya (Atenas y Corinto).

Pablo no cuenta con una terminología fija para designar los ministerios, como se desprende de la lista que figura en 1 Cor 12,28-30. Entre los ministerios están los apóstoles y profetas (v. 28). Para Pablo los apóstoles no refieren a los discípulos elegidos por Jesús (1 Cor 15,5-7) y no representa ningún *numerus clausus*, ya que son simplemente los misioneros, anunciadores del Evangelio y fundadores de Iglesias (Rom 10,14-15), hasta se explicita una mujer (Junia) en Rom 16,7. Son los apóstoles los que ponen a Cristo como su fundamento (1 Cor 3,10-11). Estos profetas y apóstoles no son itinerantes (Mt 7,15), sino miembros estables en las comunidades, transmisores de las revelaciones, entre los que también hay mujeres (1 Cor 11,5). Porque para Pablo, todos tienen espacio en las comunidades y si hay problemas hay que discernir cuál de las posturas está la presencia del Espíritu (1 Tes 5,19-21; 1 Cor 12,4-11). Ahora, en cuanto a los maestros (*didaskaloi*) tienen la tarea de instruir a la comunidad con una enseñanza continua, quizás utilizando las Escrituras (Rom 12,7).

En las cartas paulinas se da una prioridad absoluta a la “palabra evangélica”. Ella es la que funda las Iglesias y sobre ella se apoya (1 Tes 2,13; 1 Cor 1,17; Gal 3,2-5; Rom 10,17) y entorno a ella giran todos los carismas o ministerios. De hecho en la lista de 1 Cor 12,8-10, aparecen en primer lugar dos carismas que deberían fundamentar el anuncio cristiano (sabiduría y ciencia), pues las funciones de gobierno se consideraban secundarias, pues en 1 Cor 12,28 los *kybernéin* - los que dirigen o gobiernan – las que ejercen cargo de liderazgo en las comunidades aparecen en penúltimo lugar en una serie de ocho ministerios. Al final, la preocupación típica de Pablo es subrayar la unidad de origen de los carismas (Dios y Cristo), su dimensión comunitaria para discernir los ministerios (Espíritu Santo) y, en consecuencia la armonía que debe existir entre ellos (Penna, 1991, p. 233-239).

- f. Las comunidades joánicas: aunque no son fáciles situarlas geográficamente, se basa en una comunidad de amigos: «No os llamo ya siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su amo; a vosotros os he llamado amigos, porque todo lo que he oído a mi Padre os lo he dado a conocer» (Jn 15,15). Tal idea, en el mundo antiguo, sólo se encuentra en Epicuro, por el cual la amistad se define y se vive «como el bien más grande, inmortal» (Epicuro, Máximas, 27). Y hasta el dicho de Jesús: «Nadie tiene mayor amor que el que da su vida por sus amigos» (Jn 15,13), encuentra un paralelo en la frase de Epicuro: «morirá incluso, si es necesario, por un amigo» (Diógenes Laercio, *Vit. Philos.* 10,121b). Por tanto, la comunidad joánica tiene su fundamento en la igualdad de sus miembros, donde la figura del discípulo amado sólo cumple la dimensión histórica de haber sido el testigo privilegiado

de Jesús como garante de la tradición. Pero, todos igualmente hemos recibido el Espíritu y todos son igualmente instruidos por Dios (Jn 3, 34; 6,45; 15,3; 1 Jn 2,20-21.27). Esto se muestra en el lavatorio de los pies (Jn 13,6-11) y en el amor fraterno como expresión del nuevo mandamiento (Jn 13,34-35), el cual representa todo lo que el evangelio joánico tiene que decir sobre la ministerialidad de la Iglesia; sólo así se entiende el reproche dirigido en la tercera carta joánica a un tal Diótrefes (3 Jn 9-10) que codicia el primer puesto (Luz, 2006, p. 25).

A modo de resumen, es claro que en el s. I d. C. el término anciano es polinómico, pues tanto los apóstoles, diácono, presbíteros, profetas, pastores, maestros, jefes de las Iglesias, amigos, etc., no condiciona un puesto de dirección, sino de representación o para discernir carismas y ministerios en las comunidades. Por tanto, no existe un gobierno de ancianos propiamente dicho, sino una comunidad con múltiples carismas y ministerios, muy entrelazado con el mensaje evangélico que se está comunicando oralmente entre las Iglesias. Y por consiguiente, para delimitar claramente autoridad y poder desde el mensaje cristiano es obligatorio adentrarnos en los evangelios.

2. Crítica al poder, según los Evangelios

La interpretación de Jesús sobre el poder requiere recordar el entramado social de poder que el Imperio romano y la casta sacerdotal judía de configuración jerárquica-ecclesial y piramidal ejercían sobre la población judía, que también su composición familiar era patriarcal, en sintonía con cultura romana, cuyo patrón supremo era el Emperador. Ahora, propiamente para los judíos, su institución central era el Templo y la clase dirigente ramificaba en letrados, aristocracia sacerdotal y aristocracia laical. Era una estructura teocrática y el poder se legitimaba por el etno-mito del “pueblo elegido”, lo que justificaba la represión y los actos de injusticia establecidos por la interpretación de la Torá (Hanson – Oakman, 1958, p. 85).

La actitud de Jesús ante el poder es tajante, la cual fue transmitida en la tradición sinóptica: «El que quiera llegar a ser grande entre vosotros, sea vuestro servidor» (Mc 10, 42-45; Mt 20,26-27; Lc 22, 24-27); también dijo: «Si alguno quiere ser el primero, será el último de todos y el servidor de todos. Y tomó a un niño, lo puso en medio de ellos y, tomándolo en sus brazos, les dijo: El que reciba en mi nombre a un niño como éste, me recibe a mí; y el que a mí me recibe, no me recibe a mí sino al que me envió» (Mc 9, 35-37; Mt 18,1-5; Lc 9,48). Y enseñó que no debemos llamarnos maestros ni padres (Mt 23,8-11). Según Aguirre, estos textos pertenecen a lo más específico del proyecto de Jesús (Aguirre, 2014). Ahora, lo conflictivo de Jesús es que su propuesta del reino de Dios es una configuración diametralmente opuesta al poder religioso

judío y romano. No se trata de una institución, sino de fraternidad, superación de relaciones de poder, un cambio radical en la estructura social y modificando la concepción de Dios (Godeliar, 1998). Por tanto, la comunidad de Jesús no se preocupaba por el prestigio, el poder y la fama, sino servir a los excluidos de la sociedad. Esto los hace grandes y primeros en el reino de Dios (Gnilka, 1986, p. 65).

En la mayoría de las autoridades “mundanas” no convierte el poder en servicio, sino que invierte, llamándole servicio al poder. No cambia el ejercicio del poder, sólo cambia el nombre. Todo poder se enfrenta a esa falsa justificación de ser “bienhechor”, amparado a sentimientos de seguridad, comodidad o identidad racional o nacional que el pueblo espera del gobernante (González Faus, 2010, p. 112). En Jesús la autoridad es servicio, pero no sólo como inversión de vocablos, sino que debe comportarse como el que sirve. Por eso, en Mateo, Jesús insiste que en su comunidad nadie tenga un nombre de autoridad, sino que todos se llamen hermanos (Mt 23,8-10), distinguiendo tres elementos: a) su comunidad no debe copiar actitudes de los Escribas y Fariseos, b) que la comunidad no se comporte como las autoridades civiles y, c) que en su comunidad suprima todo tipo de lenguaje de superioridad (González Faus, 2010, p. 113-114).

A continuación vamos a distinguir las enseñanzas de Jesús sobre la autoridad y el poder a nivel normativo y experiencial, usando el análisis bíblico teológico de González Faus.

2.1. Las enseñanzas y praxis de Jesús sobre la autoridad

2.1.1. A nivel normativo

En Mateo la normativa de una autoridad es su capacidad de servicio, en primer lugar a los necesitados (Mt 25,40), cercana a los marginados; por ende, cualquier poder que pretenda justificarse de otro modo ya no puede apelar al Dios de Jesús. Por eso, Mateo usa el contexto de la oveja perdida (Mt 18,12), donde la autoridad de Jesús motiva a buscarla, de tal forma que no se desvirtúen las relaciones en la comunidad. En segundo lugar, la autoridad de Jesús está para accionar, no para juzgar. Esto está claramente expuesto en Mt 18,8-9 en torno al tema del escándalo hacia los más pequeños, pues la razón del escándalo es el menosprecio o la falta de consideración hacia los débiles. Parece claro, que el ojo y la mano significa el poder sobre los pequeños, porque si tu poder ofende a los pequeños, despréndete de él. Y en tercer lugar, en la clásica teología lucana el texto del hijo pródigo, donde la paternidad de Dios no quita libertad, sino para alegrarse del regreso del hijo, donde Dios no interviene con poder. Por tanto, los poderes que los humanos podamos tener sirven sólo para trasparentar el ser de Dios, pero sin apropiarse de Él, ni siquiera con la excusa de defenderlo [al humano] de su libertad (González Faus, 2010, p. 115-118).

2.1.2. A nivel de experiencia personal

Es claro que para Jesús se impone libremente un servicio: «Pues yo estoy en medio de vosotros como el que sirve» (Lc 22,27), pero recurriendo a Mateo nos suministra dos elementos: a) la autoridad como ejemplo de descanso y fuerza: Jesús afirma que todo le ha sido entregado del Padre (Mt 11,27) y que a su vez, les ha comunicado a los sencillos y no a los poderosos (Mt 11, 28-30). Por eso nos transmite: «aprended de mí que soy manso y humilde corazón» (v. 29), presentando su autoridad bajo un ejercicio de sencillez, con capacidad de alivio de las cargas, la cual se convierte en fuerza para los que soportan pesados yugos históricos, como los pobres y marginados que sufren una estructura planificada de opresión. Por eso, hay una radical inversión de la noción humana de autoridad, pues el yugo de Jesús no es impuesto, sino es ligero, suave, no oprime, no fatiga, no compromete la dignidad humana y respeta su libertad. Una autoridad ejemplificante hecha vida; b) la autoridad utilizada para hacer misericordia: se constata en el pasaje de las espigas arrancadas en sábado (Mt 12,1ss), lo que provoca una discusión sobre el ejercicio de la autoridad, pues «Los Fariseos le dijeron a Jesús: “Mira, tus discípulos están haciendo en sábado una cosa prohibida”» (Mt 12,2). Es claro que Jesús usa los temas de las relaciones laborales de su época para ilustrar la relación del hombre con la voluntad de Dios, pero nunca apeló a esas relaciones laborales para aplicarlas a la autoridad humana ni siquiera a la autoridad religiosa; por eso Jesús se muestra fiel y obediente a la voluntad de Dios, pero nunca referido a la voluntad de los hombres, ya que ningún hombre tiene poder sobre el humano (Mt 10,29). Se inaugura con Jesús una conducta que está por encima del Emperador romano, pues Jesús es el nuevo *Kyrios*, en el sentido que nunca el Señor les impondrá un castigo que repercuta en quitarles la vida o someterlos a castigos injustos y crueles, como lo hacen los gobernantes de turno en nuestros países (González Faus, 2010, p. 119-122). Esto nos remite analizar brevemente la praxis de Jesús frente a la autoridad.

En la praxis, Jesús usa un lenguaje asertivo: «Que la palabra de ustedes sea sí, sí; no, no. Lo que se añada luego procede del Maligno» (Mt 5,37). De acuerdo con esto, Jesús no increpa, no intimida y rara vez manda o reprende; pero en la mayoría de las veces usa un lenguaje habitual bajo la fórmula: «Yo les digo», en forma narrativa (*kai legein*, *kai eipen* – y diciendo, y les dice). Tal uso está en los cuatro evangelios, lo cual implica no implica un uso autoritario, porque la autoridad de Jesús radica en la verdad misma de lo dicho y lo hecho, no en el modo imperativo de decirlo, ni siquiera en la persona que lo dice. Normalmente, Jesús no impone directamente, sino que pregunta o espera que le pregunten o simplemente que pida (Lc 5,3; Mc 8,5). Ahora, es cierto que Jesús usa palabras duras, pero normalmente no están dirigidas a particulares, sino a grupos o colectivos, utilizando el verbo reprender (*ονειδίζειν*) para referirse a las ciudades de Betsaida y Corazaín, por no haber hecho penitencia, a pesar de los milagros que habían visto (Mt 11,20-21).

Como se ha dicho, Jesús tenía un lenguaje asertivo, pero hay excepciones:

a) una sola vez en los evangelios se nos dice que Jesús «mandó» (εκελευσεν) algo. Se trata de la escena del ciego de Jericó (Lc 18,40); pero al comparar con Mt 18,25, cuyo sujeto ya no es Jesús, sino uno de los poderosos de este mundo: «Como no tenía con qué pagar, ordenó el señor que fuese vendido él, su mujer y sus hijos y todo cuanto tenía y que se le pagase». Una actitud de sentencia; b) En dos ocasiones Jesús habla con «severidad» o «reprender». Ambos tienen que ver con el secreto mesiánico o la prohibición de difundir sus curaciones. Basta con sugerir el texto de Mc 14,5, que ante tales actos de amor obligan a Jesús intervenir en defensa de la mujer reprendida: «Dejadla. ¿Por qué la molestáis? Ha hecho una obra buena en mí» Parece que Jesús impone con autoridad sólo cuando está en juego la defensa de algún marginado o falsificación «gloriosa» de su mesianismo. Por tanto, se puede decir que responde a los hechos de la realidad, especialmente cuando los hombres se empeñan por oprimir a otros, es cuando es válido apelar a la autoridad que viene de la verdad, no del poder; c) Otros casos son cuando Jesús usa el verbo επιτιμων – intimidar, conminar o reprimir – en diferentes usos: cuando los discípulos increpan a los niños a no acercarse a Jesús (Mt 19,14; Mc 10,13; Lc 18,15); la gente conmina a los ciegos (Mt 20,31; Mc 10,48; Lc 18,39); desde la cruz un ladrón increpa al otro (Lc 23,40); los fariseos le piden a Jesús que reprenda a sus discípulos (Lc 19,39) y, hasta el mismo Pedro ante el anuncio de Jesús sobre su pasión, le increpa Jesús (Mt 16,22-23; Mc 8,32-33). También el mismo verbo va dirigido contra los demonios (Mc 1,25; Lc 4,35; Mc 3,12; Lc 4,41; Mt 17,17; Mc 9,25; Lc 9,42), a las fuerzas de la naturaleza (Mt 8,26; Lc 8,24), a quien expulsa demonios sin ser su discípulo (Mc 9,39) y a la fiebre (Lc 4,39). Es decir, a las fuerzas que oprimen al hombre y que son, por su impedimento, directo o indirecto, del reino de Dios. Además, hay veces en que la diferencia entre la conducta de Jesús y la de los hombres queda resaltada por el contraste, por en un mismo pasaje; entre el *epitemousi* de las gentes y el simple «decir» de Jesús (Mc 10,13 con 10,14; Lc 19,39 con 19,40; Mc 10,48 con 10,49). Por lo general, los hombres ejercen la autoridad imponiendo; Jesús nunca lo hace. Pues, como ya se ha dicho, las intimidaciones o reprensiones de Jesús a las gentes son para salvaguardar el «secreto mesiánico» o por la perversión de manipular su identidad, que Jesús lo ve como algo demoníaco y acciona con exorcismo (González Faus, 2010, 22-27); d) También, Jesús usa el término *eksousía* (autoridad con libertad), que en el Nuevo Testamento sirve para designar la libertad de los cristianos (1 Cor 6,12; 8,9); pero también se alude a poderes ilegítimos, como el poder de Satanás (Hch 26,18; Lc 4,6), el poder del Anticristo o de la «Bestia» (Ap 13,2.4) y el poder de los espíritus o de las tinieblas (Ef 2,2; Lc 22,53). Para Jesús, la autoridad y libertad son los mismos, su autoridad es precisamente su profunda libertad. Y ésta es la esencia de toda autoridad evangélica, una fuerza interior que supera las barreras o coacciones exteriores y que es como una variante de esta *dynamis*

con que Jesús obraba sus milagros. Además, Jesús tiene un reflejo de su lenguaje en escenas concretas: la reacción en el Templo de Jerusalén (Mt 21,12ss; Mc 11,15ss), como una de las actitudes más radicales de poder, pero «desde abajo» como una crítica de un ciudadano judío común. Aunque en el texto, no es tan lógica la pregunta de las autoridades del Templo: «¿Con qué autoridad haces esto?», pues, Jesús no se ampara a ningún poder formal o extrínseco, sino que el acto es una enseñanza de lo que debe ser el verdadero Templo de Dios; e) Otro ejemplo, es lo que Faus llama, las *conferencias de prensa de Jesús* en el capítulo 22 de Mateo, en el cual las autoridades religiosas apelan a la ortodoxia para refutar las críticas de Jesús; pero, al final se impone propiamente la verdad, no la autoridad, pues la gente ya no le preguntan por su mal genio, por su poder, sino por sus palabras de verdad (Mt 22,46). Por eso, el poder del Templo confabula: «Entonces, los fariseos se reunieron para buscar un modo de enredarlo con sus palabras» (Mt 22, 15) y deciden darle muerte (Mt 26,3-4): «Entonces se reunieron los sumos sacerdotes y los ancianos del pueblo en casa del sumo sacerdote Caifás y, se pusieron de acuerdo para apoderarse de Jesús mediante un engaño y darle muerte» (González Faus, 2010, p. 130-132). Por tanto, ejercer la autoridad al modo de Jesús tiene un precio; pero la diferencia entre Jesús y nosotros es que Jesús no tiene nada que esconder y normalmente nosotros tenemos tanto que ocultar (Mt 14,27).

3. ¿Cómo integrar a los ancianos en nuestras comunidades?

Hay que recordar que el vocablo «anciano» no necesariamente describe a una persona en avanzada edad o un grupo selecto de gobierno cristiano, pues las comunidades primitivas no especifican edades, sino gente con experiencia (conversión, sabiduría, ciencia, capacidad de discernir, etc.), pero lo más importante es que en su organización eclesial, el anciano es el representante de la comunidad, nunca el que dirige o decide en nombre de la comunidad sin consultarle. Esto nos remite a la enseñanza de Jesús: la organización de la comunidad no debe estar configurada como los poderes de este mundo (por un presidente) sino con criterio evangélico: «Si alguno quiere ser el primero, será el último de todos y el servidor de todos» (Mt 10,43).

Cuando se busca el poder se socava la fraternidad, provoca actitudes sectarias, celos manipuladores de los bienes o personas y demarca fronteras con los demás. El poder es un instrumento, no una posesión personal o comunitaria, pues una comunidad que quiera estar presta a recibir las inspiraciones del Espíritu debe estar consciente de que el poder o la autoridad, mal utilizada, provoca divisiones y toda clase de egoísmo, manipulaciones y deterioro institucional. Tarde o temprano, el poder responde a intereses de otros, convirtiéndose en pieza de un sistema de dominación al que sirven y del que no pueden escapar, lo que tampoco les exime de responsabilidad y juicio ético local y global. Cada

uno responda a lo siguiente: ¿los que gobiernan son los que realmente detentan el poder?, y ¿los que son considerados poderosos, de verdad son tan poderosos? (Kaminouchi, 2003, p. 123). Por tanto, hablar de una dirigencia de ancianos en la actualidad dentro de nuestras comunidades ya no debe ser la condición que describe nuestras comunidades, sino las que se dejan guiar por el espíritu evangélico del servicio, el amor, la justicia, la fraternidad, el perdón y la misericordia.

Desde otro punto de vista, nuestras sociedades occidentales con una visión neoliberal (utilitarismo tecnocrático del mercado) le impone al anciano estereotipos, dentro de una categoría de inservibles o maltratados en su dignidad, cuyo ejemplo más claro es lo que efectúan las Administradoras de Fondos de Pensiones (AFP) en Latinoamérica, los cuales la mayoría de los ancianos no gozan de una pensión digna y estable. Por eso, hay personas que asumen una vejez en resignación pasiva, carente de derechos humanos y centro de actitudes de desprecio y marginación, asumiendo que son propias de la degradación física y mental (Juan Pablo II, 1984). Esto no debe pasar en nuestras comunidades. El anciano debe ser integrado, valorado por su experiencia y sabiduría y darle siempre un ministerio donde ayude a seguir edificando a la comunidad.

Otro fenómeno que ha atentado contra organización de nuestras comunidades cristianas es el clericalismo⁷, entendido como una tergiversación de la autoridad por el poder. Al respecto el Papa lo dejó claro: «El Clericalismo es, a mi juicio, el peor mal que puede tener hoy la Iglesia» (Papa Francisco, 2017). Hasta lo propone como una realidad a la que hay que huir: «Queridos hermanos, huyan del clericalismo, es decir no a los abusos, sean de poder o de cualquier otro tipo, significa decir no con fuerza a todo tipo de clericalismo» (Papa Francisco, *El Universo*, 9 de septiembre de 2018). Además, lo califica como esencialmente hipócrita: «Es una verdadera perversión en la Iglesia, porque pretende que el Pastor esté siempre adelante, establece una ruta y castiga con la excomunión a quien se aleja de la ley. En síntesis: es justo lo opuesto a lo que hizo Jesús. El clericalismo condena, separa, frustra, desprecia al pueblo de Dios» (Papa Francisco, 2014). Y hasta se pueden esconder patologías en el clericalismo, según el Papa Francisco, por vivir en el «complejo del elegido»⁸. Se refiere al origen de lo que él denomina “la patología del poder eclesial”. Se trata de una actitud que nace en las casas de formación de clérigos y religiosos, se extiende por las parroquias y se fortalece con estilos de vida no acordes con la dimensión profética del ministerio eclesial, sino que manipula lo divino como separado de lo laical (Ordaz, 2014).

⁷ Un claro concepto del clericalismo es el siguiente: «El clericalismo designa una manera desviada de concebir al clero, una diferencia excesiva y una tendencia a conferirle superioridad moral» (Nicholas Senz, 2018).

⁸ Una interpretación equivocada de la vocación cristiana, adjudicando como más importante es ser religioso (a) o clérigo (a), obviando que el compromiso laical es también valioso para el reino de Dios. Hasta se habla de cambio ontológico cuando una persona es ordenada sacerdote.

Cuando hablemos de autoridad en la Iglesia, debemos referirnos al evangelio, nunca en primer lugar a las organizaciones humanas, aunque parezca idealizante, pues con el objetivo de una mayor organización podemos estar creando un fenómeno no evangélico de poder en las Iglesias. Además, cuando dotamos de poder, sin una referencia al servicio y la humildad evangélica, a algunos hermanos, se socava la fe, la moral, el ser sacramento de Cristo (todos), hasta inventando un poder “sagrado” en ellos. Esto contradice al Nuevo Testamento (Mt 18,1-5; 20,25-27; Mc 10,45; Jn 13,12-15; 1 Tes 2,8; Flp 1,8), que culmina en división ideológicamente impuesta en la práctica entre el laico y el sacerdote o pastor (Andraca, 2005). Por eso, nuestras comunidades deben ser donde el pueblo de Dios se reúne sin títulos ni cargos, pues todo ministerio es dado por Dios para el servicio y edificación de la comunidad, nunca para reprimir, repudiar o excluir a los hermanos. Debemos recuperar la organización sinodal antigua de la Iglesia para entender mejor la representación, el *sensus fidei* tan olvidado, donde el criterio último de toda autoridad es la humildad y el servicio.

Conclusión

Al indagar sobre el término del «anciano» en las primeras comunidades primitivas descubrimos que anciano no es un título a una persona, sino un grupo de hermanos y hermanas que organizan, corrigen, motivan y hacen crecer a la comunidad. Es una representación parcial en las comunidades, pues lo que prevalece son los carismas, cuya preocupación es discernirlos para el bien de la comunidad, como criterio de unidad en fidelidad a la palabra evangélica recibida de los apóstoles. Por tanto, los cargos o ministerios obtenidos o dados en las comunidades no son para regir o gobernar con métodos coercitivos o despóticos, sino ejercer un servicio humilde y fraterno.

Jesús incorpora que se ejerce autoridad para hacer prevalecer la verdad y la justicia, para defender a los débiles y para discernir la voluntad de Dios, nunca para obtener un puesto privilegiado entre hermanos y hermanas. Y en el caso de ejercer autoridad, siempre el criterio es el servicio y la humildad, no la vanagloria o la prepotencia; pues, como hemos leído, el poder o la autoridad sólo sirve para trasparentar el ser de Dios (humildad, servicio, comprensión, misericordia y perdón), no su poder, pues refleja una posición muy humana de subyugar a otros.

Jesús nos interpela sobre la correcta autoridad, que deviene de la permanencia en la verdad y la libertad, donde la prioridad es el desarrollo integral de las personas, no su actitud falsa de puritanismo, manipulación de lo sagrado para obtener intereses personales o la incoherencia entre lo que se dice y lo que se hace, como los fariseos y saduceos en tiempos de Jesús.

Es cierto que nuestras comunidades actualmente están minadas por el mal del “clericalismo”, donde hasta el laico quiere poder divino, como algunos

clérigos creen poseer. Esta búsqueda nos aleja del espíritu evangélico, del Dios de Jesús, donde el reino de Dios no es una construcción sin historia; al contrario, entre más importancia histórica tienen para nosotros los débiles, los excluidos, los pobres, cuanto más cerca estamos de ese Reino.

Aprendamos a discernir los ministerios dentro de las comunidades, ni tanta libertad ni tanto sometimiento, una organización eclesial donde damos prioridad a la formación de las comunidades para que puedan deliberar y evaluar el progreso de su misma comunidad con un espíritu sinodal, tan olvidado en la estructura inicial del movimiento de Jesús.

¡No más comunidades pisoteadas, excluidas o marginadas! Necesitamos renacer evangélicamente para vivir el espíritu auténtico de Jesús, que nos permita ser hermanos y hermanas con un propósito claro de servir integralmente a la persona humana.

Referencias

- AGUIRRE, Rafael (1998), *La mujer y el cristianismo primitivo en Nuevo Diccionario de Mariología*, Madrid: Paulinas, pp. 1402-1425.
- AGUIRRE, Rafael (2014), *La mirada de Jesús sobre el poder*, Teología y Vida, 55/1, pp. 83-104.
- ANDRACA, Arturo (2005), *El fenómeno del poder en la historia*, Revista de investigación social, Vol. 1, Número 2, junio, pp. 227-239.
- AUNE, David E. (1996), *La profezia nel primo cristianesimo e il mondo mediterraneo antico*, Brescia: Paidei.
- BIBLIA DE JERUSALÉN . Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999.
- MORESCHINI, C-E. NORELLI (1995), *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina. I. Da Paolo all'età costantiniana*, Brescia: Morcelliana.
- Diccionario de la Real Academia Española (RAE), on line, Madrid. Disponible en: [gerontocracia | Definición | Diccionario de la lengua española | RAE - ASALE \(definición 1\)](#). Visitado: 14 de noviembre de 2024.
- GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio (2010), *Otro mundo es posible... desde Jesús*. Colección “Presencia Teológica”, Santander: Sal Terrae.
- HANSON, K.C. y OAKMAN, D. E. (2008), *Palestine in the Time of Jesus: Social Structures and Social Conflicts*, Second Edition, Minneapolis.
- JUAN PABLO II, *Discurso a grupos de la tercera edad de las diócesis italianas* (23 Marzo 1984): *Insegnamenti*, VII, 1 (1984) 744.
- KAMINOUCI, Alberto de Mingo (2003), *But It Is Not So Among You: Echoes of Power in Mark 10.32-45*, Clarck, London – New York, 123.
- LUZ, Ulrich (2001), *El Evangelio de Mateo*. Ediciones Sígueme, Tomo II, Salamanca, 633.
- McARTUR, J. (2002), *The Master's Plan for the Church*. Chicago: Moody Press. Grace Community Church.

- MUNZINGER, A. (2007), *Discerning the spirits. Theological and ethical hermeneutics in Paul*, Cambridge.
- ORDAZ, Pablo. *El Papa advierte de las 15 enfermedades que golpean la Curia*. Periódico *El País*, 22 de diciembre de 2014. Disponible en: Internacional /EL PAÍS. Visitado: 23 de enero de 2025.
- PAPA FRANCISCO, *Crónica del Poder*, 22 de enero de 2017. Disponible en: El clericalismo, el peor mal de la iglesia | Crónica del Poder Visitado el: 21 de abril de 2025.
- _____. *El Universo*, 9 de septiembre de 2018. Disponible en: Papa Francisco pide huir del clericalismo | Sociedad | La Revista | El Universo Visitado el: 14 de febrero de 2025.
- PENNA, Romano (1991), *Solo l'amore non avrà mai fine. Una lettura di 1Cor 13 nella sua pluralità di senso*, in *Id., L'apostolo Paolo. studi di esegesi e teologia*, Cinisello, Balsamo, pp. 223-239.
- _____. (2013), *Carta a los Romanos. Introducción, versión y comentario*, Estella: Verbo Divino, pp. 24-43.
- _____. (2021). *Los ministerios de las primeras comunidades cristianas según el Nuevo Testamento*, Seminarios, Vol. 66, No. 228. Pontificia Universidad Lateranense, Roma, pp. 11-33.
- WEBER, M. (1984), *Economía y Sociedad*. Fondo de Cultura Económica (FCE), México.

David Jacob Romero García

Cuerpos que envejecen y las esperanzas en un mundo nuevo

Aging Bodies and Hopes for a New World

Deseo que tú y yo mitigemos este peso común: la inminente
llegada de la vejez

(Cicerón, De la vejez).

Time passes, yes. And we grow old
(Virginia Woolf).

Resumen

Los cuerpos que envejecemos y sus implicaciones, desde la mirada de otras/otros, desde las culturas, desde el sistema social-económico-político, y lo religioso, y desde nuestras propias miradas, nos hacen preguntarnos sobre los ancianos/as como sujeto político, acciones y vivencias, en contextos parece no haber espacio digno para estas edades. Realizamos unas miradas a la cultura, al Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento, abordando algunas concepciones, visiones y acciones de mujeres y hombres que envejecen, desde el género y otras teorías de la interseccionalidad. Los cuerpos envejecen también en un mundo viejo, roto e injusto, que demandan mantener la esperanza activa, la memoria y el diálogo intergeneracional abierto y autocrítico.

Palabras claves. Cuerpos envejecidos; Sabiduría; Política; Memoria; Esperanza.

Abstract

The bodies that we age and their implications, from the perspective of others, from cultures, from the socio-economic-political system, and from religion, as well as from our own viewpoints, make us question the elderly as political subjects, their actions and experiences, in contexts where there seems to be no dignified space for these ages. We examine culture, the Old Testament, and the New Testament, addressing some conceptions, visions, and actions of aging women and men, from gender and other intersectionality theories. Bodies also age in an old, broken, and unjust world, which demands maintaining active hope, memory, and open, self-critical intergenerational dialogue.

¹ Biblista y teóloga feminista nicaragüense; profesora de Nuevo Testamento, Hermenéutica Feminista y de temas relacionados a los Estudios Latinoamericanos desde el pensamiento crítico. Actualmente jubilada.

Keywords: Aging bodies; Wisdom; Politics; Memory; Hope.

Introducción

Nos aproximamos al tema de este número de RIBLA, desde la experiencia de mujer que envejece, asistiendo con novedad a revisitar algunos textos bíblicos que nos presentan algunos enfoques para considerar en estos tiempos, siempre difíciles, en que sentimos y vemos pasar con imágenes lo que sacude hasta lo más profundo este planeta, y que nos hace preguntarnos, ¿cómo envejecen nuestros cuerpos, en un mundo también viejo y quebrantado?

Si el envejecimiento es un proceso, no se puede obviar que dicho proceso debe contextualizarse, es decir, no es lo mismo envejecer por razones de género, etnia, clase social, la orientación sexual, en contextos donde las distintas discriminaciones y discursos de odio, etiquetan, definen, estigmatizan a las personas que envejecen, en diferentes contextos socioculturales². Lo que nos hace preguntarnos, ¿es posible mantener la convicción, la acción política desde la realidad del envejecimiento y lo que esto implica, por la lucha de un mundo nuevo?

1. Miradas sobre la vejez en algunas culturas

Prestando atención a algunas culturas vecinas al antiguo Israel, nos encontramos con un texto que probablemente data alrededor de 2300-2150 a.n.e, correspondiente a la Sexta Dinastía del Antiguo Reino en Egipto. El texto conocido como “La instrucción de Ptahhotep”, considerado como literatura sapiencial por especialistas, debido a su carácter de instrucción, donde el principal argumento se centra en la enseñanza a través de las experiencias pasadas, para un público receptor.

En el prólogo, el visir Ptahhotep le da a su hijo un conjunto de máximas, para que pueda gobernar en su lugar, bajo el Faraón. Se describe así mismo con detalles sobre su cuerpo:

*La edad está aquí, la vejez llegó.
La debilidad vino, la fragilidad crece,
El niño duerme todo el día.
Los ojos son tenues, los oídos sordos,
La fuerza se desvanece por el cansancio,
La boca, silenciada, no habla,
El corazón, vacío, no recuerda el pasado.*

² Musa Dube, dice al respecto “Dado que el camino de las teologías de la liberación ya está marcado, la hermenéutica de las personas mayores tendrá que estudiarse de manera interseccional, es decir, en relación con otras categorías sociales significativas como género, clase, raza, etnia, discapacidad y sexualidad, entre otras”, disponible en: https://www.researchgate.net/profile/Musa-Dube/publication/325828440_And_Sarah-Laughed-Observations_on_Bible_Aging_and_Postcoloniality/links/5b281d9c45851509895caf38/And-Sarah-Laughed-Observations-on-Bible-Aging-and-Postcoloniality.pdf visitado el 3 de junio 2025.

*Los huesos duelen por todas partes.
Lo bueno se ha vuelto malo, todo sabor se ha perdido.
Lo que la edad hace a las personas es malo en todo.
La nariz, congestionada, no respira,
Doloroso es estar de pie y sentado. (Knight, 2014, 142)³.*

Como bien apunta Knight, se destaca el deterioro de los sentidos y partes del cuerpo, aunque también se menciona el corazón y el olvido del pasado, la memoria. Las memorias se escriben también en el cuerpo, si bien la referencia al corazón es una metáfora, los cuerpos envejecidos son escritura viviente de tiempos pasados, a veces, como un palimpsesto. Si bien el autor, habla de su cuerpo que envejece, alguien más con destrezas literarias y con sensibilidad empática, puso literariamente estos sentimientos de dolores y pérdidas. Cito *“Nada apunta a la dura vida de los campesinos; lo más probable es que el autor pertenezca al gremio de escribas profesionales o esté dictando a uno de ellos, ya que la alfabetización en el antiguo Egipto estaba limitada al 1% o menos de la población total. No obstante, la descripción es tierna por sus percepciones sobre lo real”* (Knight, 2014, p. 142).

Encontramos también la experiencia de la vejez ligada a la inminencia de la muerte, el texto conocido como “La historia de Sinuhe”, considerada como una de las obras más destacadas de la literatura egipcia antigua. Sinuhe un importante personaje, nacido en cuna noble, se torna un exiliado de Egipto, enfrentando distintas adversidades y expresando su anhelo “¡Ojalá mi cuerpo volviera a ser joven! Porque la vejez ha llegado... la muerte está cerca”, vulnerabilidad. El Faraón le anima a regresar a su tierra, “¡Vuelve a Egipto! ¡Ve a la residencia en la que viviste! ¡Besa la tierra en los grandes portales, mézclate con los cortesanos! Porque hoy has comenzado a envejecer. Has perdido la fuerza de un hombre. Piensa en el día del entierro, en el paso a la veneración.” (Knight, 2014, p. 143). No podemos dejar de traer a la memoria la conocida epopeya de Gilgamesh, donde el héroe intenta superar la muerte, buscando la inmortalidad.

Un relato interesante de la literatura clásica grecorromana, es “La sibila de Cumas”⁴, una profetisa anciana que guió al héroe de la Guerra de Troya, Eneas, por el inframundo. Se le describe con un aspecto de mujer centenaria, que ha pedido longevidad al dios Apolo, vivir tantos años como motas tuviera un puñado de polvo. Sin llegar a morir, arrugada como una pasa, con 700 años de edad, decide ayudar a Eneas, con su sabiduría y el conocimiento de los

³ No podemos dejar de traer a la memoria, Qohelet 12,1-8 con sus ricas metáforas, para hablar de las dolencias que trae la vejez, que, aunque se asocia con la sabiduría, también se reconoce como una etapa, en que los cuerpos presentan debilidad física, pérdida de poder y dependencia.

⁴ La pintura de La Sibila de Cumas, de Miguel Ángel, data del 1510 y está en la Capilla Sixtina. Situadas junto a los profetas del Antiguo Testamento. Se piensa que están allí por sus oráculos, derivados de los cultos griegos y romanos, reinterpretados por el Cristianismo.

secretos del inframundo. La leyenda también cuenta que vivió nueve vidas humanas de 120 años cada una.

Ana Valtierra destaca el hecho de que esta mujer de origen pagano pasa a ser protagonista de los sermones de padres de la iglesia, probablemente porque el poeta Virgilio, pone en boca de la Sibila, el anuncio de la llegada de un niño extraordinario, con el que la humanidad empezaría una edad de oro. Es así como “Un tema profano vinculado al mundo clásico fue dotado de un gran simbolismo cristiano, lo que explicaría su aparición en las iglesias y en pinturas” (Valtierra, 2020, p. 2).

En relación a las mujeres y la vejez, no pueden faltar las *vetulae* romanas, así se definía a la vejez femenina, considerando que la reproducción era el rol asignado a las mujeres, determinando así, su llegada a la menopausia, probablemente a los 50 años, y con esto fijando el límite para contraer matrimonio y su fin reproductivo. Nuevamente las referencias literarias y artísticas, son una fuente de información al respecto. Al inicio de este artículo he citado una frase de la obra de Cicerón, De Senectute, en la que ilustres *vir*; conversan sobre su experiencia con la ancianidad. Sara Casamayor señala al respecto “Se trata de un ejemplo de vejez positiva que, no obstante, debemos analizar teniendo en cuenta que muestra la visión del vir romano, y no de las romanas ni de los miembros de las capas más pobres de la sociedad o de los esclavos” (Casamayor, 2017, 69). Entre quienes dedican opiniones sobre la vejez en las mujeres, encontramos la colección de poemas de carácter satírico Osas y Epodos, de Quinto Horacio Flaco. El poeta se refiere a la edad madura de las mujeres, y las consecuencias que esto trae para la sexualidad, dirigiéndose a Lidia, “*Serás, en cambio, pobre vieja que ante las arrogancias llore del rufián sola en el callejón cuando enloquezcan los vientos tracios en las noches sin luna y un deseo como aquel de las yeguas furor cause a tu hígado ulcerado por quemante amor y gimias porque la. alegre juventud prefiere el mirto oscuro y la verdeante yedra y al Euro, compañero del invierno, da la hojarasca.*” (Fernández y Cristóbal, 2000, 143-145).

Casamayor, señala a Plinio, Ovidio y Tácito, con representaciones sobre mujer y vejez, con características positivas, aunque diría en el caso de Ovidio, sus representaciones sobre las mujeres ancianas son ambiguas, se mueven entre esa oposición juventud-vejez, donde la apariencia física, juega un rol preponderante.⁵ Las *vetulae* podían ser consideradas como las quienes guardaban la tradición doméstica, y en el aspecto religioso, algunas podían ser partícipes del culto a Vesta. Podemos encontrar una cierta conexión de las *vetulae* romanas con las viudas cristianas, de las cartas pastorales que también abordaremos, ya que compartían una etapa de la vida caracterizada por las experiencias, saberes y no reproductiva sexualmente, con sus diferencias, por supuesto.

⁵ En *Remedia Amoris*, sugiere que el amor debe evitarse con mujeres que ya han pasado su “flor”, reforzando la idea de que el valor femenino está ligado a la juventud y la fertilidad.

2. Miradas sobre la vejez en la Biblia hebrea

En la Biblia hebrea se nos representa cómo se concebía la vejez, y los roles que desempeñaban las personas ancianas. Una obra de referencia que valió la pena consultar es de Gordon Harris, que hace un recorrido sobre textos como Génesis, Éxodo, Levítico, los Salmos, Proverbios, Eclesiastés y los libros históricos. Comprometido con un enfoque desde la Teología Bíblica desde este tema, propone tres imágenes de Dios, como agente de bendición, protector de las estructuras sociales y defensor de la justicia. Son tres imágenes muy sugerentes para la comprensión de la vejez, de esos cuerpos que envejecen de los personajes bíblicos, que aunque no de la misma forma por su condición de género, clase, entre otras, se sitúan en contextos socioeconómicos, donde las luchas por la sobrevivencia de la mayoría, así como una tasa de mortalidad considerable, la vulnerabilidad de la niñez y las dolencias propias de las personas que envejecen, dan lugar a que la imagen divina sea propicia con estas tres representaciones.

Algunos textos como el del profeta Isaías, “No habrá allí jamás niño que viva pocos días, o viejo que no llene sus días, pues morir joven será morir a los cien años, y el que no alcance los cien años será porque está maldito”, nos ponen de cara a la finitud de la vida, aunque con una aparente esperanza de vida más larga. Este tema de la cantidad de años de vida, o límite de vida, ya lo apreciamos en, “Entonces dijo Yahveh: No permanecerá para siempre mi espíritu en el hombre, porque no es más que carne; que sus días sean 120 años” (Gn 6,3), en contraste con lo que nos dice de las edades de los patriarcas mencionados en Génesis 5. Tal parece que el antes y el después del diluvio, nos colocan frente a otras preguntas, tales como ¿tener una larga vida, significa buenas condiciones para vivirla? ¿la preocupación existencial de mujeres y hombres es vivir largo tiempo, aún conscientes de que debemos morir? El salmista tiene algo que decir respecto a los años, que no son 120, y lo que esto conlleva, “Los años de nuestra vida son unos setenta, u ochenta, si hay vigor; más son la mayor parte trabajo y vanidad, pues pasan presto y nosotros nos volamos” (Sal 90,10). Es interesante como el cronista describe la partida de David, “Murió en buena vejez, lleno de días, riqueza y gloria” (1 Cro 29,28), la reiteración es provocadora “buena vejez” y “lleno de días”, ¿una vida plena y significativa? Esta misma expresión aparece ligada a otros personajes como, Abraham (Gn 25,8), Isaac (35,29), en el caso de Gedeón con “una dichosa vejez” (Jc 8,32), y expresado de otra forma en Job, “Llegarás a la tumba vigoroso, como se hacinan las gavillas a su tiempo” y “...Job murió anciano y colmado de días” (Job 5,26; 42,17).

Tal parece que estas expresiones no se aplican a las mujeres, encontramos mujeres con sus cuerpos envejecidos, que dan a luz, como es el caso de Sara, que vivió 127 años (Gn 23,1), y que consciente de su cuerpo envejecido, menopáusico, ríe cuando el mensajero le anuncia que tendrá un hijo, “Así que Sara rió para sus adentros y dijo: Ahora que estoy pasada, ¿sentiré el placer, y

además con mi marido viejo?” (Gn 18, 12), aunque no fue la única que rio del anuncio, también Abraham sabe de su cuerpo envejecido, y piensa en su edad y la de Sara (Gn 17,17). Otros ejemplos de mujeres con cuerpos envejecidos los encontramos en Noemí, quien no tiene marido, ni puede engendrar hijos por su edad, se ve restaurada por el nacimiento del hijo de Rut. En el Nuevo Testamento nos encontramos con Elisabet, con la “carga” onerosa de la esterilidad, y con su cuerpo envejecido, Dios abrirá su vientre para dar a luz a Juan el Bautista (Lc 1,13), el anuncio es dado a Zacarías quien responde con dudas al remarcar sus edades avanzadas (Lc 1,18).

La relación de vejez y sabiduría ha ocupado la atención y estudio, en la Biblia hebrea. Distintos acercamientos se han hecho en relación a la sabiduría, que se presenta como una palabra cargada de significantes y multifacética. Los textos bíblicos también nos ofrecen sus propias perspectivas sobre quienes son ancianos/as y qué significa la vejez. Éxodo 3,16 nos muestra a los ancianos⁶, los *paters* familias, líderes de clanes, como un tipo de institución social, encargado de resolver disputas legales y decisiones de importancia para la comunidad (Deut 21,1-9). Se asume que los criterios para ser parte de esta institución social, además de la edad, era su capacidad de juzgar con justicia (Deut 21,1-9), y hasta participación en decisiones nacionales (Num 11,16-17).

La bendición del cuarto mandamiento, “Honra a tu padre y a tu madre, para que se prolonguen tus días sobre la tierra que Yahveh, tu Dios, te va a dar” (Ex 20,12; Deut 5,16), no solo destaca la honra a los padres ancianos, sino la promesa de longevidad a las generaciones que cumplen con el mandamiento. La honra a quienes han envejecido es explícita, “Ponte en pie ante las canas y honra el rostro del anciano; teme a tu Dios. Yo, Yahveh” (Lv 19,32). Distintos biblistas han entendido esta promesa de longevidad como una bendición colectiva y cultural, que fortalece el tejido social.

Podríamos decir que los ancianos eran vistos como portadores de sabiduría, lo que les confería autoridad en la comunidad. Los cuerpos que envejecen van más allá de lo biológico, sino que el envejecimiento se entendía como parte fundamental de la vida comunitaria y espiritual. En cuanto a mujeres sabias, encontramos algunas alusiones en la Biblia hebrea, aunque no se especifica la edad, como la mujer sabia de Tecoa (2 Sam 14), la mujer sabia de Abel-Bet-Maacá (2 Sam 20,16–22), aunque pocas veces descritas explícitamente como “ancianas sabias”, su capacidad de aconsejar, orientar, discernir y guiar, se acercan mucho a los valores atribuidos a la sabiduría de los ancianos. Por otro, aunque no es una literatura a la cual estemos acostumbrados a leer y conocer,

⁶ El término en hebreo זָקֵן (*zaqen*), anciano como sustantivo, y viejo como adjetivo, proviene de una raíz que se relaciona con barba o mentón. Hay otros términos asociados como juez (שֹׁפֵט *shofet*), administrador (שֹׁטֵר *shoter*). Para anciana o mujer avanzada en edad, זֶקֶנָה (*zeqenah*), como en Rt 1,12.

las tradiciones rabínicas,⁷ fuentes intertestamentarias y apócrifas,⁸ también nos presentan casos de mujeres ancianas sabias.

3. Otras miradas en el Nuevo Testamento

Hay mucho de acierto en la afirmación de Mona Tokarek, “A pesar de su importancia vital en la experiencia humana, la edad ha sido en gran medida pasada por alto en los estudios cristianos primitivos. Una razón probable es que la edad, a diferencia del género o el estatus social, no se menciona a menudo de manera explícita en los textos cristianos primitivos. La edad también es una categoría social más elusiva que el género o el estatus social (que eran relativamente estables en el contexto cultural del antiguo Mediterráneo): nadie permanece con la misma edad por mucho tiempo” (Tokarek, 203, 3). La primera parte de este artículo ha dedicado un espacio amplio y general en lo que concierne al tema en el Antiguo Testamento, donde hay más investigaciones. Pueden ser iluminadoras las palabras de Jesús “Por lo demás, ¿quién de vosotros puede, por más que se preocupe, añadir un solo codo a la medida de su vida?” τίς δὲ ἐξ ὑμῶν μεριμνῶν δύναται προσθεῖναι ἐπὶ τὴν ἡλικίαν αὐτοῦ πῆχυν ἓνα (Mt 6,27; Lc 12,25).

Clara Luchetti Bingemer, en algunas pistas que nos ofrece para entender, traduce, “¿Quién de ustedes puede, por más que se agite, añadir un minuto a la duración de su vida?”. Es una traducción pertinente, porque la palabra ἡλικία puede referirse tanto a la edad, vida o estatura física. Con su lectura del texto, ella nos dice que está claro, que el ser humano no tiene ningún poder o influencia sobre su edad biológica, y continúa haciendo una relectura del apóstol Pablo en cuanto a la vida nueva en Cristo, “Ao mesmo tempo que constata a caducidade física, a decadência corpórea, exorta os cristãos de Corinto a investir no crescimento de seu “homem interior”, entendido así como a vida espiritual de cada individuo ao mesmo tempo que do corpo de Cristo”⁹, interpretando 2 Cor 4,16-2, (Luchetti, 2). Schökel dice con respecto a Pablo, que cuando escribió esta segunda carta, tendría alrededor unos sesenta años, lo que le acercaba a la categoría de los *presbiteroi*,¹⁰ haciendo notar los opuestos en estos versos: externo-interno; decadencia-renovación; momentáneo-eterno; lo que se ve-lo que no se ve, concluyendo “lo que se ve aquí es aquí esa vertiente del hombre expuesta a la erosión y la decadencia, manifiesta principalmente en el cuerpo, pero

⁷ Por el tema de acceso a la bibliografía no pudimos explorar más, solo para mencionar: Midrash Rut Rab-bah, Berajot 4a (Talmud de Babilonia), Midrash Mishlé, Proverbios 31.

⁸ *Sabiduría de Ben Sirá*, Libro de Tobías.

⁹ Preferí el texto en portugués porque es más fuerte, que la traducción que encontré al español: Ante el tiempo que pasa, por lo tanto, y hace sentir sus efectos sobre el cuerpo, la mente y la potencia, el ser humano es llamado a crecer en madurez, en virtudes, en gracia y sabiduría hasta alcanzar la estatura (que en griego se designa con el mismo término que “edad”) del propio Cristo”

¹⁰ Alonso Schökel nos dice que esta categoría se acerca a “nuestra frontera de jubilación”, un tema de la actualidad que ha tocado profundamente la vida de las personas que hacen uso su derecho.

presente también en funciones y actividades que llamamos espirituales, como capacidad de atención, agilidad mental, recuerdo, recuerdo de datos recientes, resistencia, creatividad” (Schökel, 1991, p. 180).

No es de extrañarse que, en la perspectiva paulina, los cuerpos son un lugar teológico de revelación, donde se entrecruzan las miradas antropológicas, escatológicas, cristológicas y eclesiológicas. Distintos textos en sus cartas apuntan hacia esto, por lo que en esta visión de los cuerpos que envejecen, no se niega la corporalidad, sino que la transfigura, es más, se espera la redención de los cuerpos. No cabe duda que mientras esta redención de los cuerpos se espera, es imposible imaginar los cuerpos envejecidos, como una realidad apolítica, sino que está sujeta a los controles de la vida social, qué o quiénes deciden sobre esos cuerpos, su visibilidad y su proyección en acciones políticas.

En este sentido, nos encontramos con el emblemático texto del evangelio de Juan, que pone en boca de Pedro la siguiente afirmación, “De cierto, de cierto te digo: Cuando eras más joven, te ceñías, e ibas a donde querías; más cuando ya seas viejo, extenderás tus manos, y te ceñirá otro, y te llevará a donde no quieras”, (Jn 21,18), que se complementa con la frase de que con su muerte se glorificaría a Dios. Y el llamado al discipulado. (Jn 21,19).

Se evoca la juventud, esa época en que “te ceñías” (ἐζώννυες, del verbo ζώννυμι), a ti mismo/a, decides e ibas a donde querías. Cuando el cuerpo envejece otros te ciñen la ropa, te ajustan el cinturón, te ayudan a prepararte para moverte y hacer alguna acción. Sin embargo, al final te llevan a donde no quieres ir. Ceñir, aparece también en otros textos, a veces con el significado de vocación, prepararse para salir a la libertad (Ex 12,11), y de coraje para enfrentar alguna situación (Ef 6,14). En todo caso, ¿pueden los cuerpos envejecidos ceñidos por ellos/as mismas, con sus limitaciones, o ceñidos por otros/as, seguir actuando conforme a la justicia divina? El ceñirse tiene una significación no solo física sino simbólica (por ejemplo, Jr 13,1-11), hay quienes explican este texto de Jn 21,19, cómo pasar de agentes autónomos, a una vocación pasiva, que incluso puede llevar al martirio.

Otros textos del Nuevo Testamento, que han sido usados frecuentemente, para incursionar en la temática de la vejez, los encontramos principalmente en el evangelio de Lucas, 1 Timoteo, Tito, así como algunas referencias cortas en Hechos, Hebreos y el relato de Nicodemo en Jn 3,4. Aunque en algunas cartas aparecen grupos de ancianos, nos ocuparemos ahora de las discutidas cartas pastorales de 1 Timoteo, y Tito, específicamente 1 Tim 5,2 y Tit 2,35., la referencia explícita a Eunice y Loida. Dialogaremos con Angela Standhartinger, y su valioso artículo “Deberes relativos a la vejez: las ancianas en la literatura epistolar del Nuevo Testamento”, que nos coloca frente a estas interrogantes, “¿por qué las ancianas solo se convierten en protagonistas en este corpus epistolar tardío del NT? ¿Acaso surge una especie de sensibilidad generacional en las comunidades de mediados del siglo II? ¿Pueden identificarse los cargos

femeninos entre los *πρεσβυτέραι* (presbyterai) y *πρεσβύτειδες* (presbytides) de 1 Tim 5,2 y Tit 2,3, como sugieren las inscripciones de siglos posteriores? O bien, ¿puede explicarse su designación únicamente por el interés de las Cartas Pastorales en los modelos de roles específicos para cada sexo? Se destacan algunas líneas para la reflexión sobre la vejez femenina, y llama la atención lo de “sensibilidad generacional”, que probablemente es una ruta de investigación, que nos hace pensar críticamente sobre lo que esto significaría hoy día, en relación a los cuerpos de mujeres envejecidos. Encuentro esta posible “sensibilidad generacional” en relación a los modelos de roles específicos por género, y no por sexo. El envejecimiento y vejez como construcciones, de estructuras que se han atribuido el saber en torno a los cuerpos envejecidos, en este caso de las mujeres. Por otro lado, pueden también responderse estas preguntas, desde esa dinámica que no es ajena en las cartas del NT, de resistencia-sumisión, en esa ambigüedad, del reconocimiento de la sabiduría y experiencia de esta vejez femenina y los peligros que lleva el hecho de ser mujeres, aun siendo viejas. Ella argumenta que las menciones de mujeres ancianas en las cartas pastorales, indican un cambio en la organización comunitaria cristiana del siglo II, en cuanto a normativas, ética y la organización institucional. Standhartinger recuerda que, por lo general, las ancianas se encargan de «exhortar» o, lo que es más difícil, de «hacer entrar en razón a las jóvenes.” El método de enseñanza es su modo de vida ejemplar (Zamfir, Poplutz, 2024, 168), al mismo tiempo, se les recuerda que no deben calumniar, y no dejarse esclavizar por el uso del vino. (Tit 2,3), señalando la exhortación sobre el autocontrol, y señalando que el uso del vino se aplicaba para aliviar las dolencias físicas¹¹, como se indica a Timoteo (1 Tim 5,23), muestran según Standhartinger una tensión entre la alegría que trae el vino, o alivio a alguna dolencia,¹² así como el autocontrol, donde las ancianas, tienen una responsabilidad pedagógica y moral, que no está en disputa con la cultura patriarcal de la época. Se exhorta a las ancianas a ser buenas maestras de las jóvenes, para enseñarles a amar a sus maridos e hijos, a ser recatadas, que hagan los deberes domésticos, sumisión a los esposos, con el propósito que la palabra de Dios no sea deshonrada, nos hace un eco de los códigos domésticos. Las ancianas son consideradas maestras, sean madres y viudas, eran tenidas en alta estima, como lo sugiere 1 Tim 4,6.

¹¹ Para Clemente de Alejandría, siguiendo la comprensión que tiene Pablo sobre el uso del vino, considera que el vino es apropiado “para un cuerpo enfermo y debilitado”. En este sentido, el vino recibe el nombre genérico de “remedio” (βοήθημα), una bebida que funciona como medio externo para reparar un daño o inconveniente físico y capaz de producir un cambio favorable en las enfermedades, i. e. la salud. Utilizado con el valor de remedio y en un contexto médico ocupado en las afecciones intestinales, el concepto βοήθημα tiene un primer anclaje filológico en el corpus hipocrático. DRUILLE, Paola. The wine in the Paedagogus by Clement of Alexandria. Circe clás. mod., Santa Rosa, v. 15, n. 2, p. 81-97, dic. 2011. Disponible en https://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-17242011000200003&lng=es&nrm=iso. Acceso: 2 oct. 2025.

¹² Además del tratamiento para dolencias digestivas, también se usaba para tratar la debilidad corporal y los estados melancólicos, especialmente en personas mayores.

También encontramos las advertencias contra las fábulas y cuentos de viejas, al respecto se ha dicho, que podría referirse a narraciones como las recogidas en los Hechos de Tecla y otras narraciones apostólicas, que fueron relatadas por ancianas. Tal como Standhartinger señala “La enseñanza de las mujeres mayores sigue siendo un fenómeno incierto en las Cartas Pastorales” (Zamfir, Poplutz, 2024, p. 184)

4. Cosechar los sueños

Hace algunas semanas, escuchaba al cantautor Serrat, referirse sobre las tristezas de “ver partir a los amigos antes de que cosechen sus sueños”, una afirmación tan certera que compartimos muchos y muchas. Los cuerpos que envejecemos, aun albergamos esperanzas de que los sueños de una vida digna y justa para todas y todos, puede ser un aliciente para cada día, o simplemente dejar caer esos sueños, ante tanta crueldad e inhumanidad cotidiana.

La capacidad de soñar un mundo nuevo, no desaparece con el paso de los años, la disminución de algunas facultades, los intentos fallidos por empujar transformaciones radicales, los duelos interminables por distintas pérdidas, o los desacuerdos, por distintos puntos de vista intergeneracionales. Recordamos al profeta Joel “Después de esto yo derramaré mi espíritu sobre todo mortal y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas, vuestros ancianos tendrán sueños, vuestros jóvenes verán visiones. Y hasta sobre siervos y siervas derramaré mi espíritu en aquellos días” (Jl 3,1-2). ¿Cuál es la duración de los sueños, de los anhelos, de los compromisos políticos por un mundo justo? O la pregunta que plantea Damour¹³, ¿Cómo hacer de la vejez una edad política y no un naufragio solitario? Aunque el artículo puede estar pensado para un público europeo, llama la atención el reconocer la vejez y sus implicaciones políticas, su lugar en la vida pública/política, y la escucha de sus voces en los debates democráticos, valorando sus experiencias. Es así que algunas paradojas surgen, mientras se vive más tiempo, culturalmente negamos con fuerza la vejez, sobrevalorando la productividad y la juventud.

El evangelio de Lucas, nos presenta una textura literatura y teológica, que sugiere con exquisitez, relaciones intergeneracionales, que se manifiestan a través de los personajes como Zacarías y Elizabeth, María, los anuncios de nacimiento de Juan el Bautista y Jesús, y la pareja de Simeón y

Ana. Cuerpos envejecidos, cuerpos recién nacidos, cuerpos adolescentes o aún de niña, como el de María, se entretienen en medio de tres cánticos¹⁴, que

¹³ Franck Damour, historiador francés, en su artículo *La vieillesse, un âge politique*, accesado en <https://www.bing.com/search?q=+LA+VIEILLESSE%2C+UN+%C3%82GE+POLITIQUE%2C+franc-k+damour%2C+pdf&form=ANNTH1&ref=68e529ff729e4977bb711683a81ce127&pc=HCTS>

¹⁴ Se consideran 4 cánticos, incluyendo el que se conoce como *Gloria in excelsis*. En algún momento la exégesis atribuía cada cántico al personaje que lo pronunciaba (María, Zacarías, Simeón, la legión angélica). Su similitud en el lenguaje y temáticas, muestran el trabajo lucano de retomar ecos veterotestamentarios,

son eminentemente proféticos y políticos. Los personajes son mostrados y narrados de tal forma que podemos identificar algunos elementos como, la larga espera, la memoria, el útero de Elizabeth que es abierto por Dios aún en su avanzada edad, quitando de ella el oprobio ante la sociedad (1,25), profecías como la de Zacarías (1,68-79), Simeón, a quien se le había revelado que no moriría sin que viese al Ungido de Dios. Su cántico (2,29-32), que evoca textos del profeta Isaías, y que expresan plena satisfacción y esperanza. Sin olvidar a la profetisa Ana (2,36.38), siempre en el templo, hablando del niño (Jesús), a quienes han esperado la redención del pueblo.

Veamos algunas pistas hermenéuticas del cántico Benedictus (1,68-72):

Hay una diversidad de trabajos exegéticos sobre este cántico, prestaremos atención a algunas palabras que nos resultan claves, desde la perspectiva de quienes guardan y aguardan promesas, sueños. Nos parece útil la estructura concéntrica que Vanhoye nos presenta (Vanhoyen, 1965-1966, p. 385)

- a) visitar (68b)
- b) hacer la liberación (68b)
- c) fuerza de salvación (69)
- d) por boca de sus profetas (70)
- c') salvación de los enemigos (71)
- b') hacer la misericordia (72a)
- a') acordarse (72b)

Enmarcado con el “visitar” y el “acordarse”, que nos remiten al tener memoria, a que Dios no se ha olvidado de su pueblo, ni de su alianza. Con el verbo hacer, se construye la afirmación de hacer la liberación y hace misericordia, como se profundiza en la figura que se utiliza de “entrañas de misericordia”, (2,78), esta misericordia es la que ha mostrado Dios para con su pueblo, actuando con lealtad para su pueblo. El centro está en “por boca de los profetas”, que están en relación con “los santos profetas, desde tiempos antiguos” (v.70), coinciden con “profeta del Altísimo” (v.76), señalando así una larga continuidad de estas palabras, y que se relaciona con el “camino de paz” (v.79). Es llamativo el hecho de que hay algunos puntos de convergencia en algunos elementos compartidos, en los cánticos de Zacarías y Simeón, el tema de la luz (1,78-79) y la paz (1,79), los encontramos en *Nunc Dimittis* (2,14.29.32).

La traducción del v.78 que la Biblia de la Conferencia Episcopal Española, es muy inspiradora, “Por la entrañable misericordia de nuestros Dios, nos visitará el sol que nace de lo alto”, (δηὰ ζπιάγρλα εἰένπο ζενῦ ἡκῶλ, ἐλ νῖο ἐπηζθέζεση ἡκῶ ἀλαηνῖ ἐμ ὕζνπο, esa imagen del sol es fuerte, es el anuncio de un nuevo día, el sol que abarca a la humanidad entera y que, con su luz, nos conducirá por caminos de paz, que vamos construyendo con esperanza y a

y su elaboración teológica., así como su correlación con el Cántico de María, el Magnificat (Lc 1,46-56).

distintos ritmos. Un camino de paz que sigue proyectándose en el horizonte, y donde los cuerpos que envejecemos como mujeres y hombres, insistimos, resistimos y persistimos.

Conclusión

Enfrentamos tiempos de oscuridad, un mundo viejo que pretende renovarse con la tecnología y los beneficios que producen los poderes. Envejecer cada día, parece estar más lejos de la seguridad, de los cuidados y de lograr cierta autonomía. El recorrido que hemos hecho en este artículo, haciendo algunas breves reflexiones en distintos textos bíblicos, nos dicen que el género, etnia, clase y otras intersecciones que no pueden faltar en los análisis hoy en día.

Se envejece de una manera diferencial, Gustavo Mariluz dice “y por ello es pertinente hablar de vejez y no de vejez. Las vejez se singularizan no solo en la experiencia por haber “durado” (Bergson) en el tiempo sino por las marcas de ese tiempo en nuestros cuerpos; son los llamados signos de la vejez”. (Mariluz, 2022, p. 14)¹⁵.

Las trayectorias de vidas de mujeres y hombres que envejecen dejan huellas, marcas, escritura sobre los cuerpos, en nuestros contextos donde las realidades de desigualdad social, económica y política limitan aún más el acceso a recursos y oportunidades de que nuestros cuerpos sigan envejeciendo con esperanza y dignidad. La necesidad de abordar, debatir y crear espacios que garanticen la salud, bienestar y seguridad social, son parte de las luchas en muchos de nuestros países. Los cuerpos envejecidos siguen siendo los cuerpos que nos conectan materialmente con el mundo, y son socializados por las miradas de otros/as, plantean el desafío de relación con otras generaciones para la cooperación, y para el abordaje de conflictos, que tocan las dinámicas de la estructura social, para transformarlas.

Rescatamos de esas marcas del accionar político de mujeres y hombres envejecidos, la capacidad de la memoria colectiva, la sabiduría, las experiencias sometidas a la autocritica y abiertas a otros puntos de vista, y a la transmisión de “otros saberes”, otras epistemologías, que se han sumado a la vida en los distintos aprendizajes por la paz con justicia. Podría ser que no debamos renunciar a comprender el envejecer como un proceso de realización, madurez y plenitud, y la vejez como un momento para ser esperado con ansias y acogido con calidez (Carter, 1995, pp. 10-12)

¹⁵ Accesado en https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.15113/pr.15113.pdf

Bibliografía

- AJAYI, Joel (2010). *A biblical theological of gerassapience*. Lang Publishing: New York.
- CARTER, Warren (1995), *A survey of recent scholarship on the New Testament and aging and suggestions for future research*. Journal of Religious Gerontology, 9:2, pp. 35-50.
- CASAMAYOR, Sara (2017). *La vejez femenina en perspectiva histórica: Las vetulae de la antigua Roma*. En: Ámbitos, Revista de estudios de ciencias sociales y humanidades, núm. 38, pp. 67-74.
- FERNÁNDEZ, Manuel y CRISTÓBAL Vicente, HORACIO, *Odas y Epodos* Edición bilingüe, disponible en. [ia601302.us.archive.org/17/items/horacio.-odas-y-epodos-bilingue-2000/Horacio.-Odas-y-Epodos %5Bbilingüe%5D %5B2000%5D.pdf](http://ia601302.us.archive.org/17/items/horacio.-odas-y-epodos-bilingue-2000/Horacio.-Odas-y-Epodos%5Bbilingüe%5D%5B2000%5D.pdf) Visitado: 18 julio 2025.
- HARRIS, Gordon (1987), *Biblical perspective of aging, God and the elderly*. Fortress Press: Filadelfia.
- KNIGHT, Douglas (2014), *Perspectives of aging in the elderly in the Hebrew Bible*. Interpretation: A journal of Bible and Theology Vol 68 (2), pp. 136-149.
- LUCETTI, Clara. *A velhice na Bíblia: algumas pista para hoje*. Disponible en: <http://agape.usuarios.rdc.puc-rio.br/amai/velhice.PDF> Visitado: 12 de agosto 2025.
- Poplutz Uta y ZAMFIR Korinna. *Las cartas del Nuevo Testamento*. Disponible en: <https://zoboko.com/book/y4jjomjp/las-cartas-del-nuevo-testamento> Visitado: 10 de septiembre 2025.
- SCHÖKEL, Alonso, Luis (1992), *Esperanza, meditaciones bíblicas para la tercera edad*, 3ra edición, Sal Terrae: España.
- TOKAREK, Mona (2023), *Honouring age, the social dynamic of age structure in 1 Timothy*. McGill- Queen's University Press: Canadá.
- VALTIERRA, Ana, *La sibila de cumas: revalorización y cristianización medieval de una iconografía de origen romano*. Disponible en: [1888-2020-12-29-SibilaCumas_Valtierra.pdf](https://www.researchgate.net/publication/358888888-La_sibila_de_cumas_revalorizaci3n_y_cristianizaci3n_medieval_de_una_iconograf3a_de_origen_romano) Visitado: 16 de julio 2025.
- VANHOYE, Albe (1965), *Structure du Benedictus*. New Testament Studies 12, pp. 382-389.

Violeta Rocha Areas

Eunice, Loida y Timoteo: Una trenza de cuidados, transmisión de fe y masculinidades sobrevivientes en las primeras comunidades cristianas.

Eunice, Lois, and Timothy: A Braid of Care, Faith Transmission, and Surviving Masculinities in the Early Christian Communities

Resumen

Esta investigación explora las relaciones de cuidado y formación entre Eunice, Loida y Timoteo a través de un análisis exegético-hermenéutico de 2 Timoteo 1,3-7 y Hechos 16,1-5. Utilizando instrumentos de la lectura crítica feminista de la Biblia y de hermenéutica de las masculinidades, se argumenta que estas mujeres ejercieron un liderazgo pedagógico y teológico en la formación de la identidad masculina de Timoteo y su ministerio. Este aporte plantea que las redes intergeneracionales e intergeneracionales de cuidados son espacios teológicos de transmisión de la fe y de construcción de identidades ministeriales alternativas para hombres y mujeres, en contraposición al modelo patriarcal hegemónico del mundo grecorromano. Desde la realidad latinoamericana se reflexiona sobre la importancia de este abordaje para muchos hombres corresponsables de los cuidados en las comunidades cristianas de hoy y para quienes abordamos prácticas pastorales transformativas en masculinidades.

Palabras clave: Eunice; Loida; Timoteo; Cuidado; Masculinidades.

Abstract

This research explores the relationships of care and discipleship between Eunice, Lois, and Timothy through an exegetical-hermeneutical study of 2 Timothy 1:3-7 and Acts 16:1-5. Drawing on feminist biblical reading tools and masculinities hermeneutics, it argues that these women served as pedagogical and theological leaders in the construction of Timothy's masculinity and his ministry. This contribution proposes that intergenerational and intergender networks of care constitute theological spaces for the transmission of faith and the construction of alternative ministerial identities for men and women, in opposition to the patriarchal model dominant in the Greco-Roman world. From the Latin American context, the article reflects on its relevance for many men who share responsibility for care in contemporary Chris-

¹ Salvadoreño y ajq'ij de tradición k'iche'. Maestro en Teología, Diplomado de la Escuela Bíblica Arqueológica Francesa de Jerusalén, certificado internacional en Terapia Gestalt y en Salud Sexual y Reproductiva. Docente universitario, formador en el Programa de Masculinidades del Centro Bartolomé de las Casas de Centroamérica (Correo electrónico: larryjose@gmail.com).

tian communities and for those of us engaged in transformative pastoral practices in masculinities.

Keywords: Eunice; Lois; Timothy; Care; Masculinities.

Introducción²

Mi madre, con más de noventa años, tuvo un accidente doméstico y una fractura en su cadera afectó seriamente su movilidad. Dada nuestra configuración familiar, fui asumiendo los delicados cuidados de recuperación, después del tiempo de emergencia y hospitalización, primero en su casa y luego adaptando la mía y mis rutinas de adulto a su nueva situación. Debido a los aprendizajes impuestos del modelo hegemónico de masculinidad que impera y se actualiza en el mundo de hoy (Madrigal; Tejeda, 2012), la mayoría de los varones no hemos sido entrenados en las responsabilidades domésticas de cuidados. Todavía menos, en labores de cuidados que tienen que ver con los baños, la alimentación, la corporalidad, el tiempo de calidad con paciencia... Ajenos a la bonita instantánea en redes sociales, que puntualmente muestra a algunos hombres cargando una criatura o durmiendo con ella al final de la tarde de un fin de semana, los cuidados son de alto precio, no reconocidos y feminizados con todo tipo de argumentos.

Cuando el tiempo pasa y la demanda de tiempo, afectos y recursos aumenta y el cansancio se hace sentir, escasean las manos voluntarias y es entonces cuando el entrenamiento familiar cotidiano, el legado de cuidados a lo largo de una vida, toma todo su valor. Los cuidados no son asunto de las mujeres, son corresponsabilidad de los seres humanos y precisan de inteligencia sentiente, de compromiso duradero, de afectos más allá de la simpatía o la estética. Los cuidados son necesidad vital en los últimos días de la vida y dado que en muchos contextos actuales el individualismo afecta las redes que proveen de cuidados, estos se vuelven preciosos y sofisticados. Muchos hombres de hoy que ejercemos labores directas de cuidados, especialmente a nuestros mayores en casa, preguntamos: ¿Dónde encontramos inspiración y alivio, consuelo y esperanza? ¿Cómo conciliamos los ritmos de trabajo y liderazgo con esta sentida necesidad? ¿Quién cuida a quienes cuidan?

Este abordaje que cruza los cuidados, especialmente de las personas mayores, el papel de las mujeres en el liderazgo de las primeras comunidades y la práctica sensible a los cuidados en algunos hombres, parte de mi propia

² Este artículo ha sido escrito con el apoyo de ACT Iglesia Sueca en el proyecto “Masculinidades, género y religión. Construyendo capacidades para la corresponsabilidad de los hombres en la Justicia de género” [501490] al programa de Masculinidades del Centro Bartolomé de las Casas. Agradezco la lectura atenta y aportes desde la espiritualidad maya de Sebastiana Pol Suy (Guatemala) y desde la práctica de masculinidades de Walberto Tejeda (Honduras-El Salvador), Roberto Cáceres (El Salvador) Klaudio Duarte (Chile) y Heriberto Quesada (Costa Rica).

experiencia en los cuidados de mi madre anciana. Los desafíos para adaptar arquitecturas, lenguajes, tiempos laborales y familiares, prácticas de convivencia cotidiana y hasta la expresión del placer y el ocio, son siempre banalizados por quienes van al ritmo de los guiones hegemónicos de la sociedad y esperan reasignar con alivio los cuidados de la anciana a una mujer, casi siempre una subalterna en algún sentido.

Muchos hombres todavía no percibimos la urgencia de los cuidados y la necesidad de masculinidades sensibles a estas dimensiones. La crisis de los cuidados se agrava para la parte de la humanidad que no cuenta con los recursos necesarios. La economía post pandemia, la crisis climática, la hegemonía global por los recursos y la irrupción de tecnologías caras y complejas, solo complificarán las cosas para quienes no nos estamos preparando para abordar personal y comunitariamente, integral y humanamente, los últimos días del ciclo vital.

1. Cuidados en las comunidades primitivas

La historia del cristianismo primitivo ha destacado siempre a los varones como transmisores de doctrina y líderes indiscutibles del ministerio, en presencia y calidad. Como ya sabemos luego una sistemática investigación feminista del testamento cristiano, la participación femenina fue muy destacada en las nacientes comunidades cristianas y en la formación de liderazgos eclesiales. El ejemplo de Eunice, Loida y Timoteo es un caso ejemplar de cómo los espacios de cuidado sirvieron también como lugares teológicos y pedagógicos en los que las mujeres ejercieron autoridad formativa, aunque esta labor quedó invisibilizada por las estructuras patriarcales del texto y de la tradición interpretativa posterior.

Las fuentes para entender mejor la posición de las mujeres grecorromanas en el período imperial temprano son escasas y a menudo no incluyen la voz de ninguna mujer. Por lo tanto, una idea confiable de su estado solo puede inferirse secundariamente. Como decía Irene Foulkes (2012) hace algunos años: “A pesar de que los textos invisibilizan o desaparecen a las mujeres, ellas siguen siendo parte integrante de la humanidad y su historia, como también siguen participando plenamente en la relación entre Dios y su pueblo”. Esto nos enlaza con la idea de problematizar textos sobre Timoteo para rastrear su contexto y sus antecedentes de cuidados.

¿Cómo las prácticas de cuidado y enseñanza de Eunice y Loida influyeron en la identidad humana y ministerial de Timoteo? ¿Qué influencia tuvo en la actitud y práctica de cuidados de las personas mayores de la comunidad? Estas preguntas abren la puerta a investigar y recuperar personajes femeninos silenciados y a visibilizar masculinidades sobrevivientes en los orígenes del cristianismo primitivo. Al mismo tiempo, la manera en la que estas relaciones intergenéricas plantearon la reciprocidad del cuidado como ética contracultural

cristiana en el mundo grecorromano, tan hostil con las personas mayores, en especial hacia las mujeres envejecidas y sin recursos.

Desde nuestra praxis con hombres cuidadores, dialogamos con los aportes de la lectura feminista de la Biblia (Tamez, 1995; Cardoso, 2004) y la lectura popular de la Biblia (Mesters, 1983), que reivindican las memorias insurgentes de las mujeres y los procesos comunitarios de transmisión de la fe en contextos de marginalidad y resistencia. Integramos miradas desde la incipiente hermenéutica de las masculinidades (Madrigal; Tejeda, 2012), para examinar cómo Timoteo encarna una masculinidad diferente a los modelos hegemónicos imperiales.

2. Marco sociohistórico: Familias mixtas y transmisión religiosa en Asia Menor

Las relaciones de Eunice, Loida y Timoteo deben ubicarse en su contexto sociohistórico. De acuerdo a Hechos 16:1, Timoteo era hijo de una mujer judía creyente y de un padre griego. Esta estructura familiar mixta (judío-gentil) era una situación frecuente en las comunidades judías de la diáspora en Asia Menor en el siglo I E.C.

Las familias mixtas planteaban retos específicos para la identidad religiosa y la continuidad de la tradición judía. El judaísmo proto rabínico de esa época planteaba que la pertenencia judía se heredaba de la madre, lo que confería a las madres un papel formador en la educación religiosa de los hijos (Ilan, 1999). En el caso de Timoteo, la falta de circuncisión a la que se hace referencia en Hechos 16: 3 indica que su padre griego influyó en las principales decisiones religiosas, creando probablemente conflictos en la parte judía de la familia.

Es en este campo de negociación identitaria donde entran en juego Eunice y Loida. La referencia directa a la abuela Loida en 2 Timoteo 1:5 sugiere una estructura familiar matrilineal de transmisión de la fe, donde las mujeres se encargan de instruir al niño en la fe judía y, más tarde, en la cristiana. Esta forma de agencia se ajusta a patrones más amplios de la educación doméstica en el mundo grecorromano: Eran las mujeres las que desempeñaban un papel principal en la educación moral y religiosa de los hijos, especialmente en los primeros años de vida (Dixon, 1988).

Listra, la ciudad de Asia Menor donde vivía Timoteo (Hch 16:1), era un lugar con comunidades minoritarias judías, cultos grecorromanos locales y, cada vez más, grupos cristianos. En este contexto, las familias judías verían difícil el conservar su identidad frente a fuerzas socioculturales muy atractivas. Las mujeres, en sus hogares, se erigían en guardianas y portadoras de la memoria y la tradición (Kraemer, 1992).

Vale la pena notar la ausencia explícita del padre de Timoteo en las cartas paulinas. Mientras que Hechos 16:1, lo identifica como “griego”, la segunda

carta a Timoteo no hace mención de él. Esta ausencia puede significar varias cosas: muerte temprana, separación de la comunidad cristiana o la elección literaria del autor de destacar a las mujeres como formadoras de Timoteo. En todo caso, esta ausencia narrativa refuerza el papel de Eunice y Loida como las principales formadoras.

3. Habitar en la fe sincera, no hipócrita

La segunda carta a Timoteo (1:3-7) es el único lugar del Nuevo Testamento donde se nombra explícitamente a Loida y Eunice:

Gracias doy a Dios, a quien sirvo desde mis mayores con limpia conciencia, de que sin cesar me acuerdo de ti en mis oraciones noche y día, deseando verte, acordándome de tus lágrimas, para llenarme de gozo; trayendo a la memoria la fe no fingida que hay en ti, la cual habitó primero en tu abuela Loida, y en tu madre Eunice, y estoy cierto que también en ti. Por lo cual te recuerdo que avives el fuego del don de Dios que está en ti por la imposición de mis manos. Porque no nos ha dado Dios espíritu de cobardía, sino de poder, de amor y de dominio propio. (2 Tim 1: 3-7, RVR1960)

La mención de Loida y Eunice se da en el contexto de la transmisión de fe. El autor usa el verbo *enoikeō* (habitar, morar) para ilustrar cómo la fe “habitó primero” (*prōton*) en la abuela Loida, en la madre Eunice y, finalmente, en Timoteo. Este lenguaje implica que la fe no es sólo un contenido que se informa, sino una realidad que habita en alguien y que se comunica a través de presencias concretas (Johnson, 2001).

El adjetivo *anypokritou* (no hipócrita), formado por el prefijo negativo *an-* y la raíz *hypokritos* (actor, hipócrita), hace hincapié en la autenticidad y coherencia de la fe de estas mujeres. No una religiosidad ritual o exterior, sino una fe vivida en el cuidado y la enseñanza cotidiana.

Es notable que el autor use el nombre propio de la abuela (*Lois* - Loida) y de la madre (*Eunikē*, - Eunice), pero no el del padre, que permanece anónimo y del que se dice únicamente “que era griego”, información que era de conocimiento común y seguramente ofensiva para la comunidad judía local, ya que Timoteo no estaba circuncidado. Esta estrategia retórica no es inocente: el texto quiere crear una genealogía espiritual que atravesase y cree a las mujeres. Al designarlas, el autor las erige en agentes de evangelización, no en personajes del decorado (Kartzow, 2012).

La memoria es un tema central en Timoteo. El verbo recordar (*mimnesko*) se usa tanto para Pablo acordándose de Timoteo como para exhortar a Timoteo a acordarse (*anamimnēsko*) del don que hay en él. La memoria no es nostalgia, sino reactualización viva de una tradición. Loida y Eunice, son portadoras y propagadoras de esta memoria que necesita ser “reavivada” (*anazōpyreō*, literalmente “avivar el fuego”, v. 6).

3.1 Una familia con testimonio conocido y bien valorado

El contexto narrativo de Hechos 16,1-5 nos presenta a Timoteo en el segundo viaje misionero de Pablo:

Después llegó a Derbe y a Listra; y he aquí, había allí cierto discípulo, llamado Timoteo, hijo de una mujer judía creyente, pero su padre era griego; y daban buen testimonio de él los hermanos que estaban en Listra e Iconio. Y quiso Pablo que éste fuese con él, y tomándole, le circuncidó a causa de los judíos que estaban en aquellos parajes; pues todos conocían a su padre griego. (Hch 16:1-3, RVR1960)

Este pasaje proporciona información adicional esencial. Primero, identifica a Eunice como “mujer judía”, “creyente” (*gynē Ioudaia pistē*), revelando tanto su identidad judía como su conversión al cristianismo. El texto no hace referencia a Loida, pero su existencia se evidencia más tarde en 2 Timoteo.

Finalmente, el “buen testimonio” (*emartyreitō*) que daban de Timoteo los hermanos que estaban en Listra e Iconio muestra que, a pesar de su origen familiar mixto y su falta de circuncisión, era considerado un miembro ejemplar de la comunidad judeocristiana. Este elogio indica que su educación, probablemente gracias a Eunice y Loida (2 Timoteo 1:5), lo había moldeado como líder honorable.

La circuncisión de Timoteo por parte de Pablo (Hch 16:3) es un gesto revelador. Mientras que Pablo se negó a circuncidar a Tito, un gentil (Ga 2:3), aquí la acepta por motivos prácticos. Esta decisión puede reconocer la identidad judía de Timoteo, heredada de su madre y abuela, que necesitaba ser reconocida ante las comunidades judías para abrirle las puertas a la labor misionera.

3.2 La ética del cuidado a las viudas (1 Tim 5:3-16)

Aunque se discute la autoría paulina de las cartas pastorales, en 1 Timoteo 5:3-16 se puede apreciar cómo la educación de Timoteo por parte de Eunice y Loida habría influenciado su ministerio en cuanto al cuidado de los ancianos, en especial de las viudas:

Honra a las viudas que en verdad lo son. Pero si alguna viuda tiene hijos, o nietos, aprendan primero a mostrar piedad para con su propia familia, y a recompensar a sus padres; porque esto es bueno y agradable delante de Dios. [...] Si algún creyente o alguna creyente tiene viudas, que las sostenga, y no sea cargada la iglesia, para que haya lo suficiente para las verdaderas viudas (1 Tim 5:3-4, 16, RVR1960)

Este fragmento funda una ética compleja del cuidado entre generaciones. El verbo *timaō* (honrar) en el v. 3 no implica sólo respeto reverencial, sino también manutención material, como sugiere el contexto inmediato que habla de “mantener” (*eparkeitō*, v. 16) a las viudas (Verner, 1983).

El texto impone un deber preferente de los hijos y nietos (*tekna ē ekgona*) hacia sus madres y abuelas viudas. El verbo *apodidōnai* (recompensar, pagar) en el v. 4 es especialmente importante: implica una reciprocidad de cuidado. De la misma forma que las madres y abuelas los cuidaron y educaron, ahora les toca cuidarlas en su vejez. En la comunidad de fe, esto equivale a valorar el cuidado filial como una categoría teológico-espiritual (Bassler, 1996).

El texto aludido hace una diferenciación entre las viudas que tienen parientes que pueden mantenerlas y las “verdaderas viudas” (*ontos chēras*), ancianas totalmente desamparadas y sin familiares que las cuiden. Para estas últimas, la iglesia local se hace cargo (*katalegesthō*, v. 9) en una especie de sistema organizado de ayuda mutua (Thurston, 1989).

Es bien importante que este pasaje se encuentre en una carta dirigida específicamente a Timoteo. Si creemos en la verosimilitud narrativa, el texto indica que la autoridad de Timoteo habría establecido estos lineamientos pastorales en Éfeso. Podemos suponer que la educación recibida de Eunice y Loida lo habría hecho sensible a la vulnerabilidad de las mujeres mayores y al cuidado intergeneracional³.

4. Lectura hermenéutica: Los espacios de cuidados como pedagogía teológica

4.1 El mundo grecorromano: desprecio a la ancianidad

Para valorar la radicalidad de una ética cristiana del cuidado a las personas mayores, es necesario acercarnos más a su contraste en el mundo grecorromano donde nació el cristianismo. Si bien había diferencias según la clase social y la localización geográfica, la literatura de la Antigüedad a menudo muestra opiniones negativas sobre la vejez, en particular sobre las mujeres ancianas (Parkin, 2003).

En el mundo grecorromano, las personas eran valoradas por lo que producían, por lo bellas que eran o por lo útiles que resultaban. La vejez, al perder estas características, a menudo era ridiculizada, despreciada o abandonada. Los textos literarios se llenan de representaciones negativas de los viejos como seres débiles, inútiles, hediondos, feos y molestos (Cokayne, 2003). Las ancianas, en particular, eran objeto de burlas muy crueles, siendo representadas como seres lascivos, parlanchines, brujas o magas (Richlin, 1984).

La ideología romana exaltaba la *pietas* (devoción filial) como virtud suprema, pero la realidad a menudo chocaba con el ideal. Los padres ancianos

³ En adelante, entendemos lo intergeneracional como el conjunto de aprendizajes que los seres humanos elaboramos a partir de reflexionar lo vivido. Este nuevo entendimiento busca romper con el adultocentrismo donde la palabra de los jóvenes no es valorada, y fomentar una equivalencia social de la experiencia, permitiendo una construcción conjunta de conocimiento en el presente, no solo pensando en el futuro (Duarte, 2025).

podían ser abandonados y no había formas institucionalizadas para cuidar de los ancianos pobres. La exposición de niños y el abandono de ancianos eran prácticas conocidas, incluso cuestionadas por algunos filósofos (Wiedemann, 1989).

Las viudas ancianas estaban especialmente desprotegidas. Sin marido que las mantuviera y a menudo sin hijos que las cuidaran, muchas ancianas no tenían otra opción de supervivencia que la indigencia. El derecho romano daba poca protección y las viudas pobres dependían de la caridad ocasional.

En ese contexto, las normas cristianas iniciales de atención a viudas y ancianos eran una contracultura revolucionaria. La creación de “listas de viudas” con manutención comunitaria regular (1 Tim 5:9), la exhortación a hijos y nietos a mantener a sus mayores como un deber religioso (1 Tim 5:4), y el mandato de honrar (*timaō*) a los ancianos con provisión material concreta eran rasgos distintivos de las comunidades cristianas (Osiek; Balch, 1997).

4.2 La *oikonomía* del cuidado como lugar teológico

La estructura familiar de Timoteo, con las figuras centrales de la madre y la abuela, nos evoca la *oikonomía* (administración de la casa) como lugar teológico y pedagógico. En el mundo grecorromano, el *oikos* (casa) era la unidad fundamental de organización social, económica y religiosa. Pero las estructuras patriarcales tendían a hacer invisible y trivializar el trabajo y la autoridad femenina en estos lugares (Osiek; Balch, 1997).

Una lectura feminista del pasaje nos revela que la *oikonomía* del cuidado de Eunice y Loida no era una labor doméstica subordinada, sino un ejercicio de magisterio (*didaskalia*). Estas mujeres explicaban las Escrituras, transmitían teologías, moldeaban la identidad religiosa de los niños y ejemplificaban prácticas de fe. En los lugares donde las mujeres no tenían acceso a la enseñanza pública, el hogar se convertía en un lugar de autoridad pedagógica (Schüssler-Fiorenza, 1992).

4.3 Pedagogía afectiva y corporal

2 Timoteo 1:4 habla de las “lágrimas” de Timoteo, insertando la emoción y el cuerpo en la relación de Pablo con su discípulo. Y esta mención a las lágrimas no es casual: señala que la educación de Timoteo pasó por legitimar la expresión emocional, la vulnerabilidad, la ternura, aspectos negados en las construcciones hegemónicas de masculinidad (Anderson; Moore, 2003).

La pedagogía de Eunice y Loida habría abarcado esta dimensión afectiva. El cuidado no es sólo manutención o instrucción; es apoyo emocional, presencia física, transmisión de afecto, reconocimiento de los límites propios para cuidar de otros y otras. La imposición de manos de 2 Timoteo 1,6, aunque atribuida a Pablo, es un gesto que Timoteo habría conocido primero en el contexto del

cuidado maternal y abuelil: el toque, la bendición, la transferencia de poder a través del cuerpo (Malina; Rohrbaugh, 2003).

Esta pedagogía del cuidado se opone a los modelos romanos, preocupados por formar varones para el poder público, el dominio y la competencia. Todo cuidado era asunto de inferiores, femeninos, de lo privado, sólo relevante para tomar decisiones y asignar recursos. Timoteo fue educado en otra ética, la del poder como capacidad de amar y servir en una comunidad de referencia y de afectos, no de dominio.

4.4 Masculinidades sobrevivientes en el liderazgo cristiano

El estudio de Timoteo desde las masculinidades nos muestra una masculinidad que desafía las masculinidades hegemónicas del mundo grecorromano. Entre la masculinidad hegemónica (dominante, competitiva, patriarcal) habría masculinidades subordinadas o alternativas que se configuran de manera diferente (Madrigal; Tejeda, 2012), es decir, masculinidades sobrevivientes, las que logran sobrevivir y existir a pesar y en contra del modelo hegemónico.

Timoteo es interpretado como una masculinidad moldeada por mujeres, dentro de una ética del cuidado. Su identidad ministerial no pasa por una reivindicación violenta de autoridad, sino por dar continuidad a una genealogía de servicio y agape heredada de su madre y abuela. Esta herencia refuerza, hace pública y desarrolla ciertos valores nacidos de la vida cotidiana y la oikonomía. Las características destacadas (poder, amor, sensatez) no son virtudes de dominio, sino capacidades para el servicio comunitario que combinan fuerza y ternura.

Varios autores han afirmado que tanto en el movimiento de Jesús como en el cristianismo temprano, hubo espacios para la negociación de las identidades de género, ofreciendo masculinidades alternativas a las imperiales (Punt, 2015). Timoteo sería un modelo de esta resignificación: un varón que no necesita demostrar su masculinidad a través del dominio sobre otros, sino que la vive como servicio y cuidado, aprendidos de mujeres, especialmente hacia las viudas, consideradas desechos de la sociedad.

4.5 Cuidado recíproco: de la infancia a la vejez

Una de las aristas más relevantes, pero aún no muy explorada en clave intergenérica e intergeneracional, de la relación entre Eunice, Loida y Timoteo, es la reciprocidad del cuidado a lo largo de la vida. Si estas mujeres criaron y educaron a Timoteo desde su infancia y juventud, ¿cómo las cuidó Timoteo cuando envejecieron y se volvieron vulnerables por su ancianidad?

Podemos intuir que la lógica del cuidado mutuo que Timoteo propone en 1 Timoteo 5:4 apunta a una práctica asumida personalmente. Un líder que anima

a otros a apoyar a sus madres y abuelas viudas, pero que abandona a las suyas, perdería la legitimidad y la autoridad moral que el texto le reconoce.

Basándonos en distintos indicios textuales y contextuales, podemos reconstruir plausiblemente la situación, si bien los textos no aportan datos explícitos para afirmarlo. Las instrucciones de 1 Timoteo 5:3-16 sobre el cuidado de las viudas especifican justamente la responsabilidad de hijos y nietos de mantener a sus madres y abuelas. El v.4 es claro: “Si alguna viuda tiene hijos, o nietos, aprendan primero a mostrar piedad para con su propia familia, y a recompensar a sus padres”. El verbo *apodidōmi* (recompensar, pagar) sugiere reciprocidad: así como ellas invirtieron en el cuidado de sus hijos, estos deben cuidarlas en su vejez (Towner, 2006).

Que Timoteo se destaque como un líder que enseña y establece estas instrucciones implica que él mismo las habría vivido. Un líder cuya autoridad moral se basaba en su coherencia de vida no podría exigir a otros que mantuvieran a sus madres y abuelas, mientras él abandonaba a la suya. La veracidad de su enseñanza se apoyaba en su práctica y vivencia (Jonhson, 2001), más aún cuando su madre y abuela eran figuras reconocidas.

Llegados a este punto, la lectura crítica de las masculinidades bíblicas ayuda a desarticular los “mitos” culturales que con frecuencia se proyectan sobre los textos sagrados y sus personajes masculinos. Entre estos mitos encontramos la naturalización de la violencia masculina, la supuesta incapacidad de los varones para la ternura y el cuidado, la identificación de la autoridad con dominación y la idea de una masculinidad bíblica homogénea y normativa. Lo cierto es que la Biblia presenta una pluralidad de configuraciones masculinas, muchas de ellas en tensión con los ideales hegemónicos de su contexto social y cultural (Moore, 2022).

La educación que Eunice y Loida dieron a Timoteo habría forjado una ética del cuidado. Si ellas le enseñaron la fe, le transmitieron las Escrituras, le inculcaron prácticas de amor y servicio, le habrían enseñado también el precepto de honrar a padre y madre (Éxodo 20, 12), que en el ambiente judío implicaba concretamente el cuidado material de los padres en la ancianidad (Malina; Rohrbach, 2003).

Podemos pensar en ejemplos concretos. Si Eunice enviudó (como suponríamos ante la ausencia de la figura paterna griega en las narraciones posteriores) y Loida también era viuda, ambas habrían llegado a depender del apoyo de Timoteo. Como Timoteo acompañaba a Pablo en sus misiones, quizás tenía que hacer concesiones entre su llamado a viajar y el deber para con sus ancianos. Tal vez las llevó consigo en algunos viajes, o las dejó en comunidades cristianas donde podrían ser atendidas, o las confió al cuidado de cristianos de confianza en Listra mientras él servía en otro lugar (Murphy-O'Connor, 1996).

Cuando Timoteo se instala como líder en Éfeso (1 Timoteo 1:3), probablemente trajo consigo a su madre y abuela, o les arregló su sustento desde

allá. Que organice un sistema comunitario de atención a las viudas en Éfeso demuestra su sensibilidad ante esta realidad, quizás por lo que él mismo vivió con Eunice y Loida.

La reciprocidad del cuidado que presumimos en la relación de Timoteo con las ancianas de su entorno es una contracultura revolucionaria en el mundo grecorromano. Mientras que la sociedad imperial les despreciaba y marginaba por razones económicas y estéticas (Keck, 2003), las mujeres indigentes eran consideradas dignas en su debilidad e improductividad por la ética cristiana del cuidado intergeneracional

Esta ética del cuidado mutuo se opone al modelo de masculinidad hegemónica, la cual promovía la autonomía e independencia. Un hombre como Timoteo, que cuida de su madre y abuela ancianas, representa una masculinidad sobreviviente que prioriza la interdependencia, la obligación filial y la ética del cuidado sobre la autonomía individualista.

Hay que notar que el cuidado que venimos descubriendo, puede ser entendido como una trenza intergeneracional de cuidados, es decir, una articulación intencionada para los cuidados en la que para Timoteo, Eunice y Loida, cuidados significa no solo manutención, sino también reconocimiento y honra pública. Al citarles en sus cartas (2 Tim 1: 5), Pablo (o el autor de las pastorales) les estaba elogiando públicamente, reconociendo su función educadora. Es una trenza bien articulada y organizada de cuidados mutuos, que puede incluir más hilos.

En múltiples culturas y cosmovisiones, la trenza es un concepto epistemológico que remite no solo a una práctica estética sino a una herramienta de memoria e interpretación del mundo⁴. En la cosmovisión ancestral maya, los hombres también valoraban y usaban la trenza (Ruz L'huillier, 1973). Es verdad que después de la llegada de los españoles se perdió su uso, valorando el cabello corto en los hombres y perdiéndose así un nexo fundamental de sabiduría e identidad. La trenza es una manera de cuidado casi invisible pero fundamental: reconoce la dignidad, la sabiduría y la aportación de las mujeres, en concreto de las mujeres mayores que a menudo son invisibilizadas, infantilizadas o consideradas un estorbo (Seim, 1994).

⁴ Viviana Mendoza (Teotitlán del Valle, México) cuenta que “Las trenzas unen a todas las mujeres, unen a mi familia, mis hermanas, a mis nietas, son las raíces que seguirán entrelazando a los que son parte de mi sangre”; mientras que doña Chonita, maya tzutuhil (Santiago Atitlán, Guatemala), afirma que es la trenza y la cinta (Xq’op) “lo que expresa nuestra felicidad, nuestra tradición recibida”. Disponible en: <https://www.vogue.mx/articulo/significado-de-las-trenzas-por-mujeres-septiembre-2024> y <https://youtu.be/OUB2pUD-wTz0?si=t0Z3wfYv0aSeJxqu> Acceso 20 dic 2025.

5. La trenza de cuidados para las comunidades latinoamericanas actuales

Reconocemos hoy el espacio teológico y pedagógico que han tenido las mujeres en nuestras comunidades, muchas veces sin ser reconocidas. Mencionar sus nombres es un acto de justicia hermenéutica que abre posibilidades para el reconocimiento de los ministerios asumidos por las mujeres y los que ellas han hecho posibles. Dicho desde las masculinidades sobrevivientes, reconocemos y destacamos esos espacios con densidad teológica y pedagógica.

El modelo de transmisión intergeneracional que encarnan estas tres figuras resuena con la experiencia de comunidades eclesiales de base y grupos de reflexión bíblica popular, en los que la evangelización se hace de modo horizontal, comunitario y encarnado, más que a través de estructuras jerárquicas verticales o espacios culturales formales (Boff, 1986). Desde la práctica popular eclesial latinoamericana, podemos identificar en este movimiento un ejemplo que se repite en nuestros pueblos: son las madres, abuelas y mujeres mayores quienes conservan la fe, transmiten las tradiciones, educan a las nuevas generaciones y sostienen a las comunidades en ausencia de estructuras clericales o eclesiales (Mesters, 1983). La historia de Eunice y Loida es eco de la historia de tantas mujeres latinoamericanas que son portadoras de fe en situaciones de pobreza, migración y exclusión.

El modelo de Timoteo como líder moldeado en relaciones de cuidado provee un modelo sobreviviente de liderazgo ministerial, especialmente en contextos en los que modelos masculinos clericales han degenerado en autoritarismo, machismo y verticalismo. Un liderazgo de mujeres y de hombres, educado en el cuidado, atento a la vulnerabilidad, capaz de expresar sus vulnerabilidades y que sabe reconocer los límites corporales, es un liderazgo más acorde al evangelio y a las necesidades de los pueblos violentados (Gebara, 2000). Timoteo puede representar un modelo alternativo y sobreviviente de masculinidad, cultivada en relaciones de cuidado y al servicio de la comunidad.

Pensar en la reciprocidad del cuidado hacia las personas mayores resuena profundamente en América Latina y el Caribe. Nuestras sociedades están envejeciendo a pasos acelerados y los sistemas de protección social a menudo se quedan cortos. Los adultos mayores, en especial las mujeres, afrontan diversas vulnerabilidades: pobreza, abandono, abuso, falta de acceso a servicios de salud apropiados, pensiones dismanteladas (Rico; Robles, 2016).

El caso de Timoteo, como varón que retorna los cuidados a las mujeres mayores más cercanas a su corazón familiar, puede alentar a una redistribución equitativa del trabajo de cuidado, donde los hombres también asumen estas tareas como responsabilidad y no como simple ayuda puntual. Las comunidades eclesiales latinoamericanas también pueden inspirarse en 1 Timoteo 5:3-16, creando formas organizadas de cuidado comunitario para las personas mayores

sin recursos. Esto va más allá: de la caridad puntual a la justicia estructural. Asumir el cuidado de las personas mayores como una responsabilidad colectiva, no individual/familiar (Souza, 2015).

Finalmente, la vivencia de una familia mixta, con conflictos identitarios y religiosos, interpela la realidad de muchas familias latinoamericanas actuales, atravesadas por migraciones, mestizajes, pluralismo religioso y nuevas formas de familia. La memoria de una trenza de cuidados nos muestra que lo divino se hace presente en medio de la realidad y que las personas cuidadoras pueden moverse en los códigos de género y generación para transformarlos y habitar una espiritualidad concreta y compartida.

Conclusiones

Las interconexiones entre Eunice, Loida y Timoteo muestran un proceso de transmisión de fe altamente relacional, afectivo y encarnado. Estas mujeres no fueron personajes secundarios, sino agentes teológicos y pedagógicos que moldearon la identidad masculina y ministerial de Timoteo. Más aún, su educación habría grabado en Timoteo una ética del cuidado mutuo que potencia otra manera de ser hombre, una masculinidad que sobrevive en el mundo de la hegemonía imperial. Esta masculinidad cuidadora, no solo de las referentes afectivas sino de las cercanas sociales, se extiende a los días de la ancianidad, cerrando así el círculo del cuidado intergeneracional.

La recuperación de estas memorias, transgresoras en el mundo greco-romano, nos permite reconocer desde la hermenéutica latinoamericana los espacios domésticos y las tramas de cuidado como lugares auténticamente teológicos, en los que se vive y se transmite la fe, se forja la identidad de fe y se moldean liderazgos alternativos. La *oikonomía* del cuidado de Eunice y Loida es una enseñanza, una pedagogía desde y para lo cotidiano, en tanto ejemplo de la agencia de género no hegemónica de mujeres cuidadoras y de resistencia contra el patriarcado que invisibiliza el trabajo femenino.

Timoteo es un ejemplo de masculinidad sobreviviente, educada en el cuidado y al servicio de la comunidad. Este modelo se opone y sobrevive a los dispositivos socioculturales de las masculinidades hegemónicas imperiales y patriarcales, y es pertinente para contextos latinoamericanos que anhelan modelos de liderazgo cristiano más evangélicos, horizontales, encarnados y menos clericales. La práctica y actitud cuidadora de Timoteo hacia las viudas y su madre y abuela en su vejez, es un buen caso de coherencia entre enseñanza y práctica, entre predicación y vida.

Para las comunidades cristianas actuales, la narración de Eunice, Loida y Timoteo abre diversos horizontes de praxis: reconocer y legitimar la autoridad femenina, valorar la transmisión intergeneracional de la fe, visibilizar masculinidades sobrevivientes, redistribuir equitativamente el trabajo de cuidado entre

los géneros, desarrollar sistemas comunitarios en los que el liderazgo se base en la ética del cuidado.

El recuerdo de estos tres personajes nos invita, en último término, a “reavivar el fuego” de una fe auténtica, no simulada ni hipócrita, que se transmite de generación en generación con obras concretas de cuidado, enseñanza y amor. Una fe encarnada que, desde los márgenes y desde el hogar, sigue tejiendo comunidades de resistencia y esperanza. Una fe nutrida por mujeres, capaz de educar masculinidades sobrevivientes. Una fe que honra y dignifica a las y los mayores, cuidándoles en sus últimos días, tal como nos cuidaron en nuestros primeros. Una fe que sabe que cuidar de las personas mayores no es carga, sino cultivo de sabiduría, tejido de vida y responsabilidad sagrada, continuación de la reciprocidad del amor que mantiene la vida social y la ultimidad como plenitud.

Referencias

- ANDERSON, J. C.; MOORE, S. D. (eds.) (2003), *Masculinidades del Nuevo Testamento*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- BASSLER, J. M. (1996), *1Timoteo, 2Timoteo, Tito*. Nashville: Abingdon.
- BOFF, L. (1986), *Eclesiogénesis: las comunidades eclesiales de base reinventan la Iglesia*. Petrópolis: Vozes.
- CARDOSO, N.C. (2004), “La Biblia como memoria de las mujeres”. En: TEPEDINO, A.M.; AQUINO, M.P. (eds.), *Entre indignación y esperanza: teología feminista latinoamericana*. Bogotá: Indo-American Press, pp. 45-62.
- COKAYNE, K. (2003), *Hacerse viejo en la antigua Roma*. Londres: Routledge.
- DIXON, S. (1988), *La madre romana*. Norman: University of Oklahoma Press.
- DUARTE, C. “Construir sociedad a través del diálogo intergeneracional”, CONGRESO FUTURO 2025. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=nYl2V5Ru7fg&t=50s> Acceso: 20 dic. 2025.
- FOULKES, I. (2012), *Cuando un texto bíblico se dirige a varones, ¿qué sentido puede tener para una mujer? 1Corintios 6.12-2*. En: Aire de Dios 23 - SEBIP.
- GEBARA, I. (2000), *Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal*. Petrópolis: Vozes.
- ILAN, T. (1999), *Integrating Women Into Second Temple History*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- JOHNSON, L.T. (2001), *Las Primeras y Segundas Cartas a Timoteo*. New York: Doubleday.
- KARTZOW, M. B. (2012), *Gossip and gender: othering of speech in the Pastoral Epistles*. Berlin: De Gruyter.

- KRAEMER, R. S. (1992) *Her share of the blessings: women's religions among pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman world*. Oxford: Oxford University Press.
- MADRIGAL, L.J. y TEJEDA, W. (2012), *De tal palo, tal astilla: guía pedagógica en masculinidades*. Santo Domingo: Ministerio de la Mujer.
- MALINA, B. J. y ROHRBAUGH, R.L. (2003), *Social-science commentary on the Synoptic Gospels*. 2da. ed. Minneapolis: Fortress.
- MESTERS, C. (1983), *Flor sem defesa: uma explicação da Bíblia a partir do povo*. Petrópolis: Vozes.
- MOORE, W. (2022), *Boys Will Be Boys, and Other Myths: Unravelling Biblical Masculinities*. London: SCM Press.
- MURPHY-O'CONNOR, J. (1996), *Paul: a critical life*. Oxford: Oxford University Press.
- OSIEK, C. y BALCH, D.L. (1997), *Families in the New Testament world: households and house churches*. Louisville: Westminster John Knox.
- PARKIN, T.G. (2003), *Old age in the Roman world: a cultural and social history*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- PUNT, J. (2015), *Postcolonial biblical interpretation: reframing Paul*. Leiden: Brill.
- RICO, M.N. y ROBLES, C. (eds.) (2016), *Políticas de cuidado en América Latina: forjando la igualdad*. Santiago: CEPAL.
- RICHLIN, A. (1984), *Invective against women in Roman satire*. *Arethusa*, v. 17, n. 1, pp. 67-80.
- RUZ L'HUILLER, A. Reseña: Morley, Sylvanus G. La Civilización Maya. Edición revisada por George W. Brainerd y notas de Betty Bell. Traducción al español de la tercera edición en inglés, de Cecilia Tercero. Fondo de Cultura Económica, México, 1972. *Estudios De Cultura Maya*, 9. 1973. Disponible en: <https://revistas-filologicas.unam.mx/estudios-cultura-maya/index.php/ecm/article/view/369/370> Acceso: 20 dic. 2025
- SCHÜSSLER FIORENZA, E. (1992), *But she said: feminist practices of biblical interpretation*. Boston: Beacon Press.
- SEIM, T.K. (1994), *The double message: patterns of gender in Luke-Acts*. Nashville: Abingdon.
- SOUZA, A.M. (2015), *O cuidado de idosos na comunidade cristã: desafios pastorais e teológicos*. São Paulo: Paulus.
- TAMEZ, E. (1995), *Las mujeres en el movimiento de Jesús el Cristo*. Quito: Centro de Estudios Bíblicos.
- THURSTON, B.B. (1989), *The widows: a women's ministry in early church*. Minneapolis: Fortress.
- TOWNER, P.H. (2006), *The Letters to Timothy and Titus*. Grand Rapids: Eerdmans.

- VERNER, D.C. (1983), *The household of God: the social world of the Pastoral Epistles*. Chico: Scholars Press.
- WIEDEMANN, T. (1989), *Adults and children in the Roman Empire*. New Haven: Yale University Press.

Larry José Madrigal Rajo

***“Nuestra venganza será llegar a viejas”.
Una reflexión cuir sobre las vejeces LGBTTTIQ+ desde
alguien que va para allá***

***“Our Revenge Will Be To Grow Old”
A Cuir/Queer Reflection on LGBTTTIQ+ Old Age from
Someone Who Is Heading There***

Resumen

Este artículo ofrece una reflexión teológico-pastoral y latinoamericanista sobre las vejeces LGBTTTIQ+ desde una perspectiva cuir, inspirada en el lema travesti “Nuestra venganza será llegar a viejas”. Desde el método ver-juzgar-actuar, reinterpretado críticamente, se analiza la doble discriminación que enfrentan las vejeces LGBTTTIQ+ —por edad y por identidad sexogenérica— y se denuncia el modo en que el capitalismo, la cisheteronorma y la colonialidad configuran una cultura del descarte. A partir de informes de la CEPAL y la OPS, se evidencian las brechas estructurales que afectan a las vejeces diversas: invisibilización, precariedad, aislamiento y ausencia de políticas de cuidado. Mediante una hermenéutica bíblica situada, el texto muestra que la revelación divina también acontece en los cuerpos envejecidos, frágiles y disidentes. “Llegar a viejas” se concibe como una praxis espiritual y política de resistencia ante la muerte prematura impuesta a las diversidades, una forma de resurrección histórica que afirma la vida, el deseo y la dignidad de todas las vejeces.

Palabras clave: Vejeces LGBTTTIQ+; Teología cuir; Ver-juzgar-actuar; Hermenéutica bíblica; Edadismo.

Abstract

This article offers a theological-pastoral and Latin Americanist reflection on LGBTTTIQ+ old age from a queer perspective, inspired by the transvestite slogan “Our revenge will be to grow old.” Using the critically reinterpreted see-judge-act method, the article analyzes the double discrimination faced by LGBTTTIQ+ elders—based on age and gender identity—and denounces the way in which capitalism, cisheteronormativity, and coloniality shape a culture of discard. Based on reports from

¹ Enrique Vega-Dávila es marica, pastor y académico. Doctor en Estudios Críticos de Género por la Universidad Iberoamericana Ciudad de México. Es bachiller, licenciado y maestro en Teología. Actualmente realiza una estancia posdoctoral en el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Se desempeña como profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en los colegios de Filosofía y de Estudios Latinoamericanos. enriquevegad@filos.unam.mx

ECLAC and PAHO, the structural gaps that affect diverse elderly people are highlighted: invisibility, precariousness, isolation, and the absence of care policies. Through a situated biblical hermeneutics, the text shows that divine revelation also occurs in aging, fragile, and dissident bodies. “Growing old” is conceived as a spiritual and political praxis of resistance to the premature death imposed on diverse people, a form of historical resurrection that affirms the life, desire, and dignity of all older people.

Keywords: LGBTTTTIQ+ old age; Queer theology; Seeing-judging-acting; Biblical hermeneutics; Ageism.

Resumo

Este artigo oferece uma reflexão teológico-pastoral e latino-americanista sobre as pessoas LGBTTTTIQ+ idosas a partir de uma perspectiva queer, inspirada no lema travesti “Nossa vingança será chegar à velhice”. A partir do método ver-julgar-agir, reinterpretado criticamente, analisa-se a dupla discriminação que enfrentam as pessoas LGBTTTTIQ+ idosas — por idade e por identidade sexogênica — e denuncia-se a forma como o capitalismo, a cisheteronormatividade e a colonialidade configuram uma cultura do descarte. A partir de relatórios da CEPAL e da OPS, são evidenciadas as lacunas estruturais que afetam os idosos diversos: invisibilização, precariedade, isolamento e ausência de políticas de cuidados. Por meio de uma hermenêutica bíblica situada, o texto mostra que a revelação divina também acontece nos corpos envelhecidos, frágeis e dissidentes. “Chegar à velhice” é concebido como uma práxis espiritual e política de resistência diante da morte prematura imposta às diversidades, uma forma de ressurreição histórica que afirma a vida, o desejo e a dignidade de todas as velhices.

Palavras-chave: Velhice LGBTTTTIQ+; Teologia queer; Ver-julgar-agir; Hermenêutica bíblica; Ageísmo.

A Marsha P. Johnson y a Sylvia Rivera,
a Lohanna Berkins, a Pedro Lemebel,
a Marcella Althaus-Reid,
que son algunas de nuestras ancestras cuir,
su testimonio nos enseñó
a imaginar la vida como posibilidad abierta.

Introducción

Este número temático de RIBLA pone un dedo en el tejido social latinoamericano que no ha querido verse con detenimiento. Asumir que existen vejez o adultez mayores² es afrontar que llegaremos —en algunos casos— a

2 Las dos categorías “adultez mayores” y “vejez” son intercambiables en muchos textos, por decisión política emplearé la segunda, ya que deseo colocar énfasis en los recorridos de estas personas más que en

ella. Desde un enfoque de derechos humanos es necesario considerar que cada etapa de la vida debe ser atendida de acuerdo con sus necesidades particulares, esto significa que también habría de considerarse las vejez que pertenecen al colectivo LGBTTTIQ+³. Valoro que como pensemos este tema desde una perspectiva bíblica y latinoamericana.

Me parece importante, antes de continuar, precisar qué entiendo por lo cuir, término que aparece en el subtítulo de este texto. Aunque mantiene un diálogo directo con la noción anglosajona *queer*, lo cuir no es su simple traducción ni su equivalente. Se trata de una perspectiva situada que permite pensar los cuerpos y las identidades sexogenéricas en intersección con la clase, la raza, la educación y, de modo decisivo, con la experiencia colonial latinoamericana (Vega-Dávila, 2025). En ese sentido, no es lo mismo ser *gay* en San Francisco que ser marica en el Perú o Bolivia. Desde esta torcedura —que Marcella Althaus-Reid nombró indecencia (2005) y Hugo Córdova Quero describió como queerificación (2011)— la hermenéutica cuir no se limita a buscar sujetos LGBTTTIQ+ en la Escritura, sino que asume esa disidencia como punto de partida para leer críticamente la sociedad, las iglesias y el mundo entero (Vega-Dávila, 2025).

El movimiento activista travesti en la Argentina nos ha dado abundantes experiencias de personas que han desafiado las normas de género. Uno de los lemas que ha trascendido fronteras es la primera parte que encabeza este artículo “Nuestra venganza será llegar a viejas”, que se reconoce muy bien en el trabajo de Lohana Berkins (Palermo Mío, 2022). Estas mujeres han tenido que afrontar una serie de situaciones que ha expuesto sus vidas a la muerte constantemente. La afirmación de que el promedio de vida de las mujeres travestis y trans ronda los 35 años no debe leerse únicamente como un dato demográfico —siempre incompleto y atravesado por la ausencia de registros oficiales—, sino como un indicador político que señala la sistematicidad de la muerte prematura. Más que una cifra cerrada, funciona como una advertencia que visibiliza una realidad estructural: muchas de estas vidas no alcanzan la vejez. En ese sentido, resulta contundente la afirmación de la Organización Panamericana de la Salud al señalar que “generalmente no llegan a la vejez” (OPS, 2023, p. 5).

La perspectiva metodológica para este texto se basa en la propuesta teológico-pastoral latinoamericana, es decir, el Ver-Juzgar-Actuar (Vélez, 2000), examinado desde una lectura crítica de género, es decir, reconociendo las estructuras de poder que atraviesan nuestras identidades y colocan ciertos cuerpos

el marco legal para nombrarlas.

³ El uso del acrónimo LGBTTTIQ+ busca visibilizar identidades lésbicas, gays, bisexuales, travestis, transsexuales, trans, intersexuales y queer; el signo más (+) reconoce otras identidades y experiencias sexogenéricas que continúan en proceso de enunciación. En distintos contextos se emplean acrónimos más breves, como LGBT o LGBTI; sin embargo, como apuesta política y epistemológica, en este texto se opta por el uso del acrónimo más extenso o por el término paraguas diversidad sexogenérica, con el fin de subrayar la pluralidad y el carácter no cerrado de estas identidades.

como más importantes que otros (Butler, 2002). Esta metodología se emplea aquí como estructura hermenéutica que, al ser cuirizada, deja de buscar un orden moral y pasa a problematizar la norma desde los cuerpos envejecidos. Ver no es solo observar la realidad, sino también escuchar y reconocer la invisibilización; Juzgar implica leer críticamente las Escrituras desde los márgenes; y Actuar significa encarnar nuevas prácticas pastorales y políticas desde las vejeces LGBTTTIQ+ (Vega-Dávila, 2024).

Para lograr ese cometido visitaremos la cruda que experimentan las personas LGBTTTIQ+ con respecto a las vejeces en la primera parte; luego, a partir de algunos textos bíblicos dejarnos interpelar sobre las vejeces, también las LGBTTTIQ+ y, para finalizar, unas reflexiones para pensar esta realidad humana desde una perspectiva de fe.

Para terminar esta introducción quisiera hacer explícito mi lugar de enunciación y mi interés de escribir acerca del tema. Escribo en primera persona como marica, como pastor y como académico (Vega-Dávila, 2022). En torno a lo primero, y como dice el subtítulo de este artículo, me parece importante reflexionar sobre el futuro que estamos construyendo desde las diversidades sexogenéricas. Soy consciente de que, a pesar de lo catastrófico que se presenta el horizonte geopolítico, es necesario seguir siendo motivo de esperanza. En torno a lo segundo, hay varios hechos que me han marcado desde la responsabilidad pastoral, por ejemplo, el voluntariado en un albergue para mujeres trans*, el conocer historias de personas LGBTTTIQ+ que no llegaron a viejxs⁴, celebrar la fiesta quinceañera⁵ de mujeres trans* que no pudieron hacerlo porque no habían transicionado⁶. Estas marcan la pauta de mi quehacer académico, el tener contacto con la realidad de primera mano, la que me ayuda a pensar acompañado y tener un espacio que me permite vivir la fe en comunidad.

1. Una trágica realidad

Cuando se piensa en las vejeces, como en todas las etapas de la vida, debe hablarse en plural, en tanto que existen matices distintos de acuerdo con las regiones geográficas donde viven, a la clase social, el acceso a salud o el nivel de educación al que accedieron, pero existen otras variables que ayudan a complejizar aún más esta situación, en este caso me interesa colocar la orientación sexual e identidad de género. Si ya las vejeces son olvidadas e invisibilizadas en

4 El uso de la “x” para generar los plurales se debe también a una posición política que invita a que las personas lectoras puedan dar cuenta de su perspectiva de género. De ese modo, puedan leerlo como “a”, como “o” o como “e”. En algunas ocasiones también se intervendrán citas textuales, estas se colocarán en cursiva.

5 Existen diferentes formas de nombrar en América Latina esta celebración. Según la región puede nombrarse *fiesta de Quince años*, *fiesta quinceañera* o *quinceañero*.

6 Se llama transicionar al proceso que realizan las personas trans* para conseguir vivir de acuerdo con su identidad. Se trata de una experiencia única e intransferible que puede implicar cambios legales, sociales, de nombre, de formas de vestir. Nunca es igual para cada persona ni implican los mismos pasos, mucho menos la misma secuencia.

una sociedad productivista, mucho más las que viven abiertamente su experiencia sexual o dentro del clóset.

La Comisión Económica para América Latina y el Caribe (2022) revela datos interesantes acerca de las vejeces en el continente, por ejemplo, que existe un predominio de mujeres con más de 60 años, término de referencia para medir el inicio de lo que nombra adultez mayor (pág. 35), que en países como Guatemala y el Perú, cerca de la mitad de la población con más de 60 años se declaraba indígena (pág. 37), que la esperanza de vida podría llegar a 73,8 años (pág. 37). Con relación a lo LGBTTTIQ+ refiere lo siguiente:

- Que la condición de género influye en la probabilidad de tener pareja en la vejez, y, por consecuencia, en los arreglos residenciales (pág. 133).
- Que la experiencia LGBTTTIQ+ con todo lo que significa se ve agravada por la pobreza, migración, discapacidad la pertenencia a un pueblo indígena, idioma, incluso religión en el caso de las vejeces (pág. 138).

Por su parte, la Organización Panamericana de la Salud en un informe de 2023 titulado “Subsanar las brechas” (2023) presenta como problemáticas la situación de la infección por VIH, las disparidades en materia de salud, los obstáculos con la atención a la salud, el aumento de niveles de pobreza como algunos de los grandes problemas que aquejarían de modo directo a las vejeces LGBTTTIQ+.

Estas premisas ofrecidas por los distintos informes referenciados son datos abstractos si no se reconocen a las vejeces que forman parte de nuestras vidas, particularmente las LGBTTTIQ+. Quizá venga a nuestra mente la tía soltera que vive con su “amiga” de toda la vida, o el tío ya mayor que nunca se casó y al que nadie le conoció novia. O el “tío” del que nadie quiere hablar ni mencionar. Si hablar de diversidad sexual y de género puede llegar a ser incómodo, pensemos aún más en personas de otras generaciones que tuvieron mayores dificultades para nombrarse, especialmente donde aún no existe siquiera legislación suficiente⁷. Más allá de presentar cifras, quisiera insistir en tres líneas que se desprenden de lo anterior:

No les interesamos, no les importa que vivamos: El olvido de las vejeces LGBTTTIQ+ no es un accidente ni un descuido administrativo, sino una forma

⁷ La pugna con los grupos neoconservadores se centra en la afirmación de que todas las personas ya gozamos de los mismos derechos, bajo el supuesto de que las distintas cartas magnas de nuestros países así lo garantizan. Este tipo de argumentos ignora que el acceso efectivo a la ley no es neutro y que, en la práctica, el derecho continúa discriminando por sexo, orientación sexual, identidad de género o clase social. Allí donde las diversidades no somos nombradas con libertad y precisión, no se nos reconocen plenamente los mismos derechos. Esta situación se agrava en contextos donde no existe legislación afirmativa en favor de las diversidades, pues la ausencia de reconocimiento explícito deja la garantía de justicia a la discrecionalidad de las instituciones.

específica de invisibilización que atraviesa al conjunto del colectivo. Esta desatención opera como una política por omisión, ya que los sistemas de información rara vez desagregan datos por orientación sexual e identidad de género en edades avanzadas, lo que borra necesidades específicas y obstaculiza el diseño de políticas públicas afirmativas.

En la región, el informe de CEPAL (2022) fija estándares de derechos en envejecimiento, pero destaca vacíos de datos que impiden cubrir desigualdades acumuladas; cuando existen encuestas como la Encuesta Nacional sobre Diversidad Sexual y de Género-ENDISEG en México (INEGI, 2022), no suelen ofrecer un corte robusto de la edad (60+/65+), dificultando estimaciones y planeación focalizada, lo que, como mencioné anteriormente, evidencia que la falta de información se traduce en riesgos evitables y menor longevidad. Esto significa que la intersección edad y diversidad sexogenérica sigue siendo un punto ciego normativo e institucional.

No pensar en la posibilidad de un futuro: Para amplios segmentos de vejez LGBTTTIQ+, el futuro deja de ser un horizonte materialmente alcanzable debido a trayectorias laborales interrumpidas, alta informalidad y cobertura previsional insuficiente.

La Organización Panamericana de la Salud (2023) afirma que las barreras acumuladas en salud —sumadas a diferentes formas de estigmas— se traducen en menor uso preventivo y mayor carga de enfermedad en la vejez. Cuando los estados no corrigen estos legados, por ejemplo, con pensiones no contributivas y protocolos de salud afirmativos, se instala una “ética de la supervivencia” en lugar de un horizonte de planificación vital, reforzando la sensación de que “no hay futuro” para muchas personas LGBTTTIQ+ al envejecer.

Vivir el aislamiento: El aislamiento, entendido aquí como una condición estructural y relacional, no es solo un fenómeno social, sino también un riesgo sanitario mayor. La OMS estableció una Comisión global sobre Conexión Social y advirtió impactos serios de soledad y aislamiento en mortalidad, salud cardiovascular, diabetes y salud mental; nuevas estimaciones vinculan la soledad con centenares de miles de muertes anuales.

En vejez LGBTTTIQ+, ese riesgo se potencia por redes familiares reducidas o limitadas y mayor probabilidad de vivir en solitario, de allí la relevancia de protocolos específicos. Abordar el aislamiento, entonces, no es accesorio, se trata de prevención primaria en las vejez diversas.

Estos últimas reflexiones quieren colocar con énfasis la doble discriminación que viven las vejez LGBTTTIQ+, discriminadx por viejxs y por “maricas”⁸, lo que muestra que el tema de edad unida a la homo/bi/lesbo/transfobia

⁸ El término maricas se emplea aquí como término paraguas reapropiado, de carácter político-crítico, para nombrar de manera no exhaustiva a sujetos y corporalidades disidentes de la norma heterosexual y cisgénero. No designa una identidad fija, sino una posición relacional y situada frente a los regímenes de normalización sexo-genérica. Su uso busca desactivar su carga injuriante y habilitar un lugar de enunciación colectiva y crítica, más que una etiqueta identitaria cerrada.

se traducen en barreras concretas en salud, cuidados, ingresos y trato cotidiano. Lo anterior se traduce en una vida de discriminación con mayor probabilidad de evitar la atención, peor salud mental y física y menos redes de apoyo, por lo que la competencia cultural y las rutas no discriminatorias dejan de ser “sensibilización” y pasan a ser medidas de garantía de derechos a la vejez diversa.

2. Una perspectiva bíblica cuir

Los textos bíblicos que siguen no buscan ofrecer respuestas cerradas, sino abrir una conversación entre las Escrituras y las vejeces LGBTTTIQ+ de nuestro continente. Leídos desde una hermenéutica cuir, estos pasajes nos permiten entrever que la Divinidad de la vida no se revela solo en la juventud y la fuerza, sino también en los cuerpos envejecidos, en los que fueron negados y en los que resisten. En cada pasaje late la certeza de que la vejez es también un *kairós*. En esta ocasión la selección de los pasajes responde a un pasaje por cada parte de la *Tanak*⁹, uno de los evangelios y, para finalizar, una cuña bíblica jesuológica¹⁰.

- a) Abraham y Sara, vejeces que tuercen la edad: Génesis 17:15-17, RVR60

¹⁵ Dijo también Dios a Abraham: A Sarai tu mujer no la llamarás Sarai, mas Sara será su nombre. ¹⁶ Y la bendeciré, y también te daré de ella hijo; sí, la bendeciré, y vendrá a ser madre de naciones; reyes de pueblos vendrán de ella. ¹⁷ Entonces Abraham se postró sobre su rostro, y se rio, y dijo en su corazón: ¿A hombre de cien años ha de nacer hijo? ¿Y Sara, ya de noventa años, ha de concebir?

La saga de Abraham, que no existiría sin Sara, coloca cómo es que la promesa de vida no es para cierto grupo de personas en abstracto, sino en la concreción de sus cuerpos e identidades; en este caso, se trata de cuerpos ya envejecidos y que podrían considerarse desacreditados por distintas razones, no haber procreado una de ellas.

La palabra hebrea *zāqēn* que es traducida como ancianx, no solo designaría edad biológica, sino más bien una suerte de autoridad o referencia y, por consecuencia, también memoria. En ese mismo sentido, la carcajada de Sara,

⁹ Quizá se espere una lectura cuir de la relación de Rut y Noemí, pero existen ya muchos estudios que han visitado ese libro bíblico (Lings, 2013; Lings, 2021). Pero, sobre todo, la lectura lesbica y *queer* de Rebecca Alpert (1994), Celena Duncan (2000) y Mona West (West, 1998; 2022).

¹⁰ Como parte de una crítica al cristianismo hegemónico, propongo retomar la problematización de la construcción de Cristo como proyecto ideológico. Soy consciente de que esta no es la forma más habitual de plantear el debate; sin embargo, más que insistir en una divinización de carácter colonial —articulada históricamente en diálogo asimétrico con otras culturas—, opto por centrarme en el Jesús histórico, tal como es interpretado y vivido en la comunidad concreta donde ejerzo mi fe: la Comunidad Luterana del Perú. Desde esta perspectiva, recorro deliberadamente al término jesuología para referirme a una reflexión histórico-crítica sobre Jesús, el moreno de Nazaret, en contraste con una cristología que, en gran medida, responde a los procesos de institucionalización del cristianismo y a la consolidación de sus marcos dogmáticos.

más allá de ser presentada como incredulidad, puede hacernos notar cómo el cuerpo, que está sujeto a una cultura, reacciona cuando escucha los límites de la norma que desean o pueden ser superados.

Desde una lectura cuir, estos pasajes que presentan a Abraham y Sara muestran cómo es que se puede quebrar el orden de producción que lleva a pensar que solo la edad joven podría generar vida. Mientras que la lógica patriarcal, que se encuentra en toda la Biblia, interpretaría esta situación como milagro, es decir, como una excepción, desde propuesta de torcer la lectura de la vida y de la historia, puede contemplarse que la promesa de vida aparece desde lo descartable. No debería ser algo extraño que se pueda ver en lo último de la historia lo que debería ser para la humanidad entera.

Las vejeces de Abraham y Sara se convierten en un espacio privilegiado para pensar la des-centralidad de lo temporal dominante. Esto nos hablaría también de una crítica a la forma de comprender el tiempo desde el sistema capitalista, que comprende todo desde la producción en los hombres, la que Abraham sí vivía según los relatos, y desde la reproducción impuesta a Sara —e históricamente a las mujeres (Rubin, 1986)— la que irrumpe para mostrar que toda edad posee la capacidad de brindar vida.

La invisibilización de las vejeces es una realidad, mucho más las LGBT-TTIQ+, las figuras de Abraham y Sara tuercen la edad en tanto que afirman que vejez no es sinónimo de decadencia, sino también un tiempo de cumplimiento de promesas que no anula otros. En ese mismo sentido, un invitación desde lo cuir es pensar en una Divinidad que no se desentiende de los cuerpos envejecidos, lo que, como se dirá muchas veces en este texto, también incluye a las diversidades sexogenéricas.

Para encarnar esta idea propongo conocer la vida y el trabajo de Susy Schock (Schock, 2025), una artista travesti y sudaca¹¹, que, al poseer la fortuna de ser aceptada por sus familiares, hoy a sus 56 años genera cultura a través de su poesía y de su música, dejando así una serie de contenidos educativos. Su edad, que no llega a lo establecido por organismos internacionales como una vejez sí lo es por su trayectoria y resistencia, se trata de una muestra que las vidas LGBTTTIQ+ transmiten vida, solo hay que dejarse sorprender y no reducir todo a la cisheteronorma.

b) Las vejeces tendrán sueños: Joel 2:28, RVR60

²⁸ Y después de esto derramaré mi Espíritu sobre toda carne, y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas; vuestros ancianos soñarán sueños, y vuestros jóvenes verán visiones.

¹¹ Término despectivo empleado para hablar de las personas sudamericanas en Europa, y que es resignificado con orgullo para hablar de latinoamericanismo (Orlando y Saab, 2019).

Nuevamente nos encontramos con la palabra *zaqen*, pero esta vez en plural, *zaqēnīm*. Este primer dato que podemos recoger del texto nos lleva a pensar en la colectividad. A la que se añade, desde la premisa textual que tendría la capacidad de soñar.

Desde la perspectiva bíblica de la profecía, los sueños son una forma de las muchas formas que posee la Divinidad para comunicarse. Estos forman parte de la tradición bíblica entera, ella misma —la Biblia— está llena de soñadoras y soñadores que han transmitido intuiciones (Pikaza, 2015), por lo que no deberían pensarse de ninguna manera como nostalgia de un pasado, sino más bien como una experiencia profunda que permite imaginar un futuro distinto y sostener la esperanza incluso allí donde ha sido negado.

El pasaje de Joel coloca como sujetos de estos sueños a las vejeces. Se trataría de presentarles como capaces de inspirar nuevos horizontes a otras generaciones. El soñar es un acto imaginativo y también proyectual que afirma en el solo hecho de darse que el futuro no se encuentra cancelado. Incluso en la misma idea de “soñar despiertos” se acentúa esto, hay una voluntad política de ver más allá de lo que la “normalidad” ofrece.

Si bien este mismo futuro ha sido negado, como se vio en el apartado anterior, a las vejeces LGBTTTIQ+, también ellas, que forman parte de esta colectividad, que viven los sueños como un acto político ante la exclusión, volviéndose así sus palabras en un espacio de resistencia. Los sueños de las vejeces LGBTTTIQ+ están referidos a romper con todas esas formas de cancelación de algo que pudo ser (Galtung, 1969). En ese sentido, soñar con algo distinto y mejor es una forma de luchar contra la violencia.

Las vejeces en ese sentido son también dueñas de su propia experiencia creyente, no son “abuelitos o abuelitas”, sino que poseen una palabra sobre sí mismxs y sobre la experiencia de lo divino. La invitación que podemos encontrar en el pasaje es a pensar tanto en las vejeces como en la colectividad frente a la desesperanza estructural. Y en ese mismo sentido, seguir construyendo un futuro comunitario, donde también estos cuerpos valgan.

Por eso, cultivar el deseo de vivir bien es uno de los aportes que podemos apreciar en esos sueños. La experiencia de lo divino no excluye por edad, tampoco lo habría de hacer por identidades. Las vejeces LGBTTTIQ+, desde su experiencia y activismo, desde su deseo de vivir y existir, también han presentado y realizado sueños que las comunidades de fe no han tenido presente.

Lo anteriormente descrito puede identificarse en la vida Marsha P. Johnson, activista trans* y pionera en derechos LGBTTTIQ+, que fue aparecida muerta en 1992 a sus 47 años de edad bajo extrañas circunstancias (Ashley y Sanchinel, 2023). A pesar de que la historia del mismo movimiento LGBTTTIQ+ no siempre la ha tenido muy presente, su legado político se vio evidenciado en la lucha por los derechos, en ese momento nombrados como *gays* y por su

lucha contra el VIH/SIDA. Su experiencia personal le llevó a pensar un mundo distinto, donde no viviesen opresión las diversidades.

c) Vejez en soledad: Salmo 71:18-19, RVR60

¹⁸ Aun en la vejez y las canas, oh Dios, no me desampares,
Hasta que anuncie tu poder a la posteridad,
Y tu potencia a *todxs lxs* que han de venir,
19 Y tu justicia, oh Dios, hasta lo excelsa.

El Salmo 71 es una oración de quien envejece y teme el abandono. El verbo hebreo *ʾāzab* (desamparar) tiene como connotación estar solx, renunciar, apartar o cambiar (Chávez, 1992), por lo que puede apreciarse que quien escribe el salmo reclama la fidelidad divina frente a la soledad.

La soledad que expresa el salmo no remite únicamente a una condición social, sino a la experiencia concreta del abandono. Se trata de una vivencia encarnada que expone la fragilidad del cuerpo y lo vuelve susceptible de exclusión del espacio público, pues quienes envejecen dejan de ser reconocidxs dentro de la gramática social dominante. En las vejez LGBTTTIQ+, esta experiencia se intensifica por la expulsión de las familias de origen, por el silencio impuesto y por la negación del nombre propio.

Nombrar esta soledad es ya una forma de resistirla. Esta soledad no está relacionada con la intimidad o la interioridad, sino con el alejamiento. Las voces de las vejez, insisto también las LGBTTTIQ+, pueden clamar por sí mismas y con la expresión de su voz rompen el aislamiento para entrar en relación. Lo que en la práctica pastoral puede ser llamar, visitar, sostener económicamente se convierte también en nombrar a quienes el sistema edadista, patriarcal y capitalista quiere dejar en el olvido, sin voz.

Tomar en cuenta las vejez en soledad nos abre a la posibilidad de no solo pensarlas, sino también de tocarlas, de verlas y, principalmente, de escucharlas. Esos cuerpos marcados por el tiempo son también presencia divina que se revela en la resistencia.

Lo mencionado en este apartado me lleva a pensar en Kenya Cuevas, activista trans* mexicana, que luego del asesinato hasta ahora impune de una de sus amigas, Paola Buenrostro, y con la pandemia del COVID encima, decidió iniciar una casa albergue (Cuevas Fuentes, 2024). En ella se han refugiado, principalmente, mujeres trans*, pero en el transcurso del tiempo ha acogido también a mujeres cisgénero y a hombres que sienten atracción sexual por otros hombres. Que existan casas de este tipo rompe con la lógica del abandono y la expulsión social, y abre la posibilidad de una convivencia orientada a la vida digna.

d) Simeón y Ana. Vejez, un tiempo para seguir esperando: Lc 2:25-27.
36-38, RVR60

²⁵ Y he aquí había en Jerusalén un hombre llamado Simeón, y este hombre, justo y piadoso, esperaba la consolación de Israel; y el Espíritu Santo estaba sobre él. ²⁶ Y le había sido revelado por el Espíritu Santo, que no vería la muerte antes que viese al Ungido del Señor. ²⁷ Y movido por el Espíritu, vino al templo.

³⁶ Estaba también allí Ana, profetisa, hija de Fanuel, de la tribu de Aser, de edad muy avanzada, pues había vivido con su marido siete años desde su virginidad, ³⁷ y era viuda hacía ochenta y cuatro años; y no se apartaba del templo, sirviendo de noche y de día con ayunos y oraciones. ³⁸ Esta, presentándose en la misma hora, daba gracias a Dios, y hablaba del niño a todos los que esperaban la redención en Jerusalén.

El relato de Simeón y Ana en el templo nos puede ayudar a comprender las vejeces como tiempo de reconocimiento de otrxs, en otras palabras, de la esperanza que surge más allá de lo que vivimos. Aunque no llame a Simeón exactamente viejo —el texto griego solo ocupa la idea de hombre— a Ana sí la llama *probēbēkyia en hēmerais* —avanzada en edad—, palabras que descolocan la idea de sabiduría, yendo más allá de temas sobre la edad y sin abandonar la espera. Ambos personajes son profetas del umbral, testigxs de una criatura que apertura un nuevo tiempo, al menos desde la perspectiva lucana.

Si, por un lado, la Divinidad buscará hablar también por otro personaje avanzado en edad como Zacarías, la presencia de estxs dos profetas desafía el templo y sus lógicas de poder, las que en este texto he procurado identificar como edadistas, sin que por eso dejen de ser patriarcales. De esa manera, Simeón y Ana, coincidirían en ese tufillo nacionalista que será corregido por el mismo Jesús (Sicre, 2021). No por esperar y vivir sus vejeces tienen en absoluto toda la verdad.

Sin embargo, no podemos dejar de identificar en estos dos personajes la resistencia al silencio. Sus cuerpos envejecidos, también son cuerpos perseverantes que no hablan desde la normatividad del templo y contradicen la invisibilidad que impone el sistema religioso.

En ese sentido, la presencia de estas personas desafía la lógica de esos nuevos templos capitalistas que no reconocen la vida de las vejeces y permiten que existan a su alrededor, pero sin escucharlos. Una y otro desafían con su presencia, al reconocer lo que la norma religiosa no. Por un lado, Ana desafía con su perseverancia y, por otro lado, Simeón, quien es capaz de tocar y aproximarse.

A propósito de ello, traigo a la memoria la vida de Lupita Xiu, una mujer trans* oaxaqueña, a la que conocí ya en un cajón. Los últimos años de su vida los había pasado fuera de una dependencia estatal, ahí vivía, ahí se relacionaba con otra gente activista (Revista Todes, 2023). Ella perseveró en su reclamo hasta que el cuerpo le dio. En la misma calle donde había reclamado justicia por su caso, tuve la oportunidad de presidir una oración para despedirla de esta tierra. Su cuerpo no descansa en una fosa común o un nicho prestado, sino en

un mausoleo para mujeres trans* en la Ciudad de México, desde ahí sigue esperando justicia.

e) Jesús, el que no llegó a viejo

²³ Jesús mismo al comenzar su ministerio era como de treinta años (Lc 3:23, RVR60)

⁴⁴ Cuando era como la hora sexta, hubo tinieblas sobre toda la tierra hasta la hora novena. ⁴⁵ Y el sol se oscureció, y el velo del templo se rasgó por la mitad. ⁴⁶ Entonces Jesús, clamando a gran voz, dijo: Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu. Y habiendo dicho esto, expiró (Lc 23: 44-46, RVR60)

Los evangelios coinciden en presentar a Jesús muriendo alrededor de los treinta y tantos años (Sanders, 2000). Hemos de tener presente que, en medio de una ocupación la esperanza de vida descende. Si tal esperanza en tiempos de Judea del siglo I —por comparación con Roma o Egipto podía ascender a 50 años— en la tierra de Jesús pudo verse menguada por el factor antes mencionado (Parkin, 2003). Morir antes no es sinónimo de llegar a la vejez; sin embargo, propongo aquí una distinción analítica entre vejez como etapa biográfica y *viejo* como trayectoria de vida marcada por experiencia, conflicto y densidad histórica.

La vida pública de Jesús, compartiendo la vida y la predicación del Reino, se desarrolla en un breve tiempo que es interrumpido abruptamente por la violencia política del Imperio romano, apañada por la tradición religiosa judea que justificó su muerte (Destro y Pesce, 2015). Jesús no conoció la vejez porque le fue arrebatada su vida debido a las causas que defendía.

En tal sentido, no puede olvidarse que los ancianos, grupo humano muy referido en los evangelios, forma parte de la pugna con el ministerio de Jesús. Tanto Marcos (8:31; 11:27; 14:43; 14:53; 15:1) como Lucas (9:22; 20:1; 22:52; 22:66) y Mateo (16:21; 21:23; 26:3; 26:47; 26: 57; 27:1; 27:3; 27:12; 27:20; 27:41; 28:12) colocan a este grupo como antagonistas u opositores directos. De esta manera, ya no son presentados como quienes poseen sabiduría o autoridad, sino, más bien, como quienes se colocan contra ella. Aquellos ancianos forman parte de quienes le quitan la posibilidad a Jesús de llegar a vivir una vejez.

Si la longevidad es signo de bendición como lo recuerda el salmo 91: “Lo saciaré de larga vida, y le mostraré mi salvación” (16), Jesús, el crucificado injustamente, rompería esa lógica. Tal bendición divina no se encontraría relacionada con la edad o la autoridad, sino, más bien, con vivir a plenitud la vida, lo que quedaría ratificado con la experiencia de ser resucitado. De esa manera, Jesús de Nazaret se convierte también en el rostro de todas las personas a quienes se les negó la posibilidad de envejecer y a quienes estamos llamados a hacerles justicia.

Jesús no llega viejo, porque el sistema, antes Imperio romano, hoy capitalismo neoliberal, no tolera cuerpos libres. Su vida, al igual que las vidas LGBTTTIQ+ desafían el orden establecido. En su caso, al desobedecer purismos, comer con gente indeseable, tocar a personas impuras y vivir en compañía de mujeres rompe con lógicas sociales reprochables para la gramática religiosa. En el caso de las vidas LGBTTTIQ+ al cuestionar con su existencia la norma sexual y de género.

Así, el asesinato de Jesús puede ser identificado como la reacción del poder que castiga la diferencia. En ese mismo sentido, como mencioné líneas antes, el ser resucitado trastoca la historia, la tuerce, porque el mensaje de la resurrección se convierte en la legitimación de la vida plena y promete continuidad más allá de lo temporal. Así, su vida cronológica se convierte en kairológica, la que comparte con la comunidad de fe que le cree a él y que confiesa, como lo hace el pueblo latinoamericano: “cuando un revolucionario muere: ¡nunca muere!”.

Pensar en Jesús como alguien que no llega a viejo nos devuelve a contemplar las vidas truncadas, a quienes murieron por la pandemia del VIH/SIDA, a quienes fueron asesinadx por transfobia o a quienes les fueron arrancados los sueños por ser marica, lesbiana o bisexual. Todo eso nos posiciona en contra de todo silencio.

Los relatos bíblicos que hemos visitado —desde Abraham y Sara hasta Jesús, el que no llegó a viejo— nos muestran que la revelación divina no acontece solo en un tipo de cuerpos ni en lo que el sistema considera “edades útiles”, sino que también lo realiza en la carne vulnerable de quienes siguen creyendo contra toda evidencia. Estas páginas de la Escritura, leídas desde una hermenéutica cuir latinoamericana, nos recuerdan que la fe se construye con quienes envejecen, que la Ruah divina también refresca las arrugas y que la esperanza se vuelve práctica política cuando brota desde los márgenes. Pensar desde las vejeces LGBTTTIQ+ la fe nos devuelve esa posibilidad de torcer la historia: de reír, soñar, esperar y resistir porque ellas ya lo han hecho sin que la fe se los pida.

Con estas lecturas cierro la segunda parte de este trabajo, que ha querido escuchar en los pasajes bíblicos, reconocidos como sagrados, un eco para nuestras vejeces disidentes. A continuación, en la tercera parte, profundizaré en la dimensión pastoral y comunitaria, donde estas intuiciones bíblicas buscan ser transformadas en prácticas concretas: modos de acompañar, cuidar, celebrar y organizar la vida colectiva de quienes seguimos creyendo que llegar a viejas es también una forma de resurrección.

3. Nuestra venganza será llegar a viejxs

El envejecimiento en las sociedades contemporáneas continúa atravesado por un sistema que asocia valor con juventud y productividad. Desde esta

lógica, los cuerpos envejecidos LGBTTTIQ+, tal y como ya se ha mencionado, son doblemente descartados: por su edad y por su diferencia sexogenérica. Este mecanismo, conocido como edadismo, ha operado como un dispositivo cultural y biopolítico que invisibiliza a quienes dejan de “rendir” según los parámetros capitalistas (Seco-Lozano, 2022). Como señala la CEPAL (2022), el modelo económico regional sigue midiendo la vida por su utilidad, y esto produciría una violencia simbólica y estructural, con mayor impacto en quienes ya están atravesadxs por otras desigualdades.

Este edadismo no solo se manifiesta en las políticas públicas, sino también en el lenguaje, la cultura y las propias comunidades de fe, donde la juventud suele asociarse a bendición y la vejez a pérdida. Desde una lectura cuir y latinoamericanista, esta exclusión debe denunciarse no como un descuido sino como una forma de colonialidad: la imposición de un modelo de cuerpo sano, fértil y masculino que niega otras temporalidades del vivir. Judith Butler (2002) recordaba que la norma corporal se legitima mediante la exclusión de aquellos cuerpos que no pueden sostener el ideal de coherencia o de completitud. En este sentido, las vejeces LGBTTTIQ+ encarnan la disidencia radical: cuerpos que insisten en existir cuando el sistema ya les dio por terminadxs.

Reconocer las vejeces es también reconocer una ancestralidad cuir. Siguiendo a Marcella Althaus-Reid (2005), la indecencia no consiste en la falta de pudor, sino en la capacidad de desorganizar el orden sagrado que legitima la exclusión. Honrar a las vejeces LGBTTTIQ+ implica recuperar sus biografías como archivos de resistencia: las travestis que sostuvieron redes durante dictaduras, las lesbianas que acompañaron en los años más duros del VIH/SIDA. Las vejeces no solo han heredado memoria, sino que la producen desde los márgenes, torciendo la historia. Esa producción de memoria es una forma de espiritualidad, no se trataría de nostalgia por un pasado mejor, sino de continuidad, de construir futuro desde la huella.

Desde una perspectiva teológico-pastoral, “llegar a viejas” es una forma de resurrección histórica, como lo mencioné líneas arriba. La frase travesti que da título a este texto deja de ser lema para convertirse en praxis espiritual. Llegar a viejas es afirmar la vida en los cuerpos que han sido despojados de futuro, y hacerlo en comunidad, rompiendo el aislamiento. En ese sentido, no se trata de una promesa futura en abstracto, sino de una afirmación encarnada que se construye en el tiempo presente. Por eso, desde una perspectiva cuir no bastaría con acompañar, sino que deberían crearse estructuras concretas de cuidado y reconocimiento: comunidades intergeneracionales, hogares inclusivos, liturgias de memoria y talleres sobre envejecimiento digno. La OPS (2023) recomienda incorporar la perspectiva de diversidad sexual y de género en todos los servicios de atención a personas mayores, incluyendo formación del personal y protocolos contra discriminación. Estas medidas, traducidas a la pastoral, implican formar agentes de fe competentes en diversidad, que acompañen desde la escu-

cha, el respeto a la identidad y el reconocimiento de la fragilidad como lugar teológico.

Asimismo, urge construir redes comunitarias que permitan reflexionar sobre la familia elegida. En contextos de exclusión, la amistad y la comunidad se vuelven mediaciones del Reino. “Aun en la vejez y las canas, no me desampares” (Sal 71:18) no es solo una súplica a la Divinidad, sino a la comunidad que cree en ella. En ese sentido pueden pensarse también liturgias cuir que impliquen bendiciones de longevidad, aniversarios de transición, conmemoraciones de quienes murieron jóvenes como ejercicios de esperanza encarnada que devuelven sentido a lo cotidiano.

En la práctica comunitaria, honrar las vejeces LGBTTTIQ+ supone vincular memoria y justicia. Cada persona disidente que se encuentran en la vejez es portadora de un relato que el mundo quiso borrar, en ese sentido, su voz es Escritura viva. Reconocer esa voz es también una pedagogía pastoral que nos invita a aprender a envejecer de otra manera, sin negar el deseo ni la diferencia ni el placer. De este modo, no se busca redimir el sufrimiento, sino transformarlo en ternura política; no aspira a uniformar, sino a tejer acompañamientos que celebren la vida diversa hasta el final. Llegar a viejas, entonces, no es la meta biológica de una longevidad improbable, sino el signo visible de una fe que se niega a morir antes de tiempo.

En esta tercera parte he querido mostrar que llegar a viejas no es solo un deseo ni una consigna, sino una práctica teológica, política y pastoral que interpela a nuestras comunidades y a nuestras teologías. Denunciar el edadismo, reconocer la ancestralidad cuir y proponer caminos concretos de acompañamiento son gestos que, en conjunto, buscan ensanchar la esperanza. Las vejeces LGBTTTIQ+ no son un asunto sectorial, son espejo del modo en que la sociedad y las iglesias entienden la dignidad humana, de modo que, si no hay lugar para ellxs, el evangelio pierde cuerpo.

Llegar a viejas —como posibilidad histórica y promesa— es afirmar que la fe no se acaba con la juventud ni con la fuerza, sino que se rehace cada día en la persistencia del deseo, en la amistad, en el cuidado mutuo y en la memoria compartida. De esta manera, desde una lectura cuir se trata de no dejar morir el amor político que sostiene la vida cuando el mundo insiste en descartarla. Así cierro esta parte: con el compromiso de seguir soñando, acompañando y creando espacios donde todas las vidas puedan durar, donde todas las vejeces puedan celebrarse, y donde creer sea, todavía, un acto de esperanza.

Conclusiones

Y así como las vejeces no son sinónimo de sabiduría por sí mismas, tal y como la teología de la liberación nos enseñó acerca de lxs pobres, no hacemos una opción particular por ellas porque sean mejores o porque sean buenas,

sino porque en una sociedad capitalista, edadista y diversofóbica sus vidas han valido menos y valdrán mucho menos más adelante. La lucha por las vejeces LGBTTTIQ+ desde la fe es un asunto que atraviesa también el testimonio cristiano porque habla de cómo comprendemos nuestra fe mediada en la sociedad.

Envejecer no es un asunto solo de vejeces, todxs envejecemos desde nuestro nacimiento hasta nuestro “murimiento” (Benito, 2024). El problema no es llegar a viejxs, sino cómo llegamos, cómo nos dejan llegar las circunstancias sociales, políticas, económicas o culturales. Desde colocar en evidencia la ausencia de las vejeces LGBTTTIQ+ he querido cuestionar el sistema edadista y patriarcal no solo para voltear la vista hacia las diversidades sexogenéricas, sino también para pensar qué mundo estamos habitando y qué mundo preparamos para las generaciones que vienen.

Bartolomé de las Casas se refirió a las poblaciones colonizadas en nuestras tierras de esta manera: “Ninguno que sea cristiano puede dudar que, aunque Dios por sus secretos juicios haya permitido así afligir escas gentes y con tanta inhumanidad y, en fin, acabarlas, que el día del juicio particular de cada uno y el de todos universal, los que fueron ministros de tanto rigor y causa por sus codicias y crueldad, quitando las vidas antes de tiempo...” (1956, p. 469). Este morir antes de tiempo siempre es muerte injusta, que las personas LGBTTTIQ+ podamos llegar a viejas es una forma de afirmar la fuerza de la vida, ciertamente, pero también es un acto de fe que busca hacer justicia a quienes no la han vivido.

Llegar a viejas no es una metáfora del tiempo sino de amor político y de resistencia. La vejez LGBTTTIQ+ no significa de ningún modo pasividad ante el final, encarna la promesa de seguir vivas, con cuerpo y deseo, frente a un mundo que nos quiere por menos tiempo.

Referencias

- ALPERT, R., “Finding our past: a lesbian interpretation of the Book of Ruth”. In: KATES, J.; REIMER, G. T. (1994), *Reading Ruth: contemporary women reclaim a sacred history*. New York: Ballantine Books, pp. 91-96.
- ALTHAUS-REID, M. (2005), *Teología indecente: perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona: Bellaterra.
- ASHLEY, F. y SANCHINEL, S. (2023), *The Saint of Christopher Street: Marsha P. Johnson and the social life of a heroine*. Feminist Review, pp. 39-55.
- BENITO, E. (2024), *El niño que se enfadó con la muerte: claves para entender y acompañar*. Madrid: HarperCollins.
- BUTLER, J. (2002), *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires: Paidós.

- CHÁVEZ, M. (1992), *Diccionario de hebreo bíblico*. Texas: Mundo Hispano.
- COMISIÓN ECONÓMICA PARA AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE (2022), *Envejecimiento en América Latina y el Caribe: inclusión y derechos de las personas mayores*. Santiago: CEPAL.
- CÓRDOVA QUERO, H. (2011), *Sexualizando la Trinidad: aportes desde una teología de la liberación queer a la comprensión del misterio divino*. Cuadernos de Teología, v. 30, pp. 53-70.
- CUEVAS FUENTES, K. (2024), *Casa de las muñecas*. Ciudad de México: Fondo Blanco.
- DE LAS CASAS, B. (1956), *Historia de las Indias III*. Caracas: Ayacucho.
- DESTRO, A. y PESCE, M. (2015), *La muerte de Jesús: investigación de un misterio*. Estella: Verbo Divino.
- DUNCAN, C., “The Book of Ruth: on boundaries, love, and truth”. In: GOSS, R. y WEST, M. (2000), *Take back the word: a queer reading of the Bible*. Cleveland: The Pilgrim Press, pp. 92-102.
- GALTUNG, J. (1969), *Violence, peace, and peace research*. Journal of Peace Research, v. 6, n. 3, pp. 167-191.
- INEGI. *Encuesta Nacional sobre Diversidad Sexual y de Género (ENDISEG)*. Ciudad de México: INEGI, 2022.
- LINGS, R. (2013), *Love lost in translation: homosexuality and the Bible*. Bloomington: Trafford Publishing.
- LINGS, R. (2021), *Amores bíblicos bajo censura: sexualidad, género y traducciones erróneas*. Madrid: Dykinson.
- ORGANIZACIÓN PANAMERICANA DE LA SALUD (2023), *Subsanar las brechas: disparidades en cuanto a la salud de las personas mayores LGBTI en la Región de las Américas*. Washington: OPS.
- ORLANDO, E. y SAAB, A. (2019), *Términos peyorativos de grupo, estereotipos y actos de habla*. Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía, v. 51, n. 153, pp. 31-58.
- PALERMO MÍO, “Se cumplieron 6 años de la muerte de Lohana Berkins”, 2022. Disponible en: <https://www.palermomio.com.ar/se-cumplieron-6-anos-de-la-muerte-de-lohana-berkins/>. Acceso: 12 oct. 2025.
- PARKIN, T. (2003), *Old age in the Roman world: a cultural and social history*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- PIKAZA, X. (2015), *Gran diccionario de la Biblia*. Estella: Verbo Divino.
- REVISTA TODES. Muere activista trans oaxaqueña Lupita Xiu en busca de justicia, 2023. Disponible en: <https://todes.com.mx/?p=1336>. Acceso: 12 oct. 2025.
- RUBIN, G. (1986), *El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política del sexo”*. Nueva Antropología, v. 7, n. 30, pp. 95-145.
- SANDERS, E.P. (2000), *La figura histórica de Jesús*. Estella: Verbo Divino.

- SCHOCK, S. Susy Shock, 2025. Disponible en: <https://www.instagram.com/susy.shock/>. Acceso en: 12 oct. 2025.
- SECO-LOZANO, L. (2022), *Edadismo: la barrera invisible*. Enfermería Nefrológica, v. 25, n. 1, pp. 7-9.
- SICRE, J.L. (2021), *El evangelio de Lucas: una imagen distinta de Jesús*. Estella: Verbo Divino.
- VEGA-DÁVILA, E. (2022), *¡Nosotrxs también somos lxs pobres! Teología de la liberación y diversidad sexo-genérica: hacia una teología cuir de la liberación*. Revista Ciencias de la Complejidad, v. 3, n. 2, pp. 65-89.
- VEGA-DÁVILA, E. (2025), *De lo queer a lo cuir: punto de partida e innecesaria traducción*. Letras, v. 96, n. 144, pp. 260-272.
- VEGA-DÁVILA, E. (2024), *Educación en diversidades: teología de la liberación y estudios críticos de género*. Vida y Pensamiento, v. 44, n. 1, pp. 161-184.
- VEGA-DÁVILA, E. (2025), *Cuirizar la Biblia: proposiciones teóricas para una lectura cuir de la Biblia en un contexto latinoamericano*. Vida y Pensamiento, v. 45, n. 2, pp. 153-186.
- VÉLEZ, O. C. (2000), *Método y teología latinoamericana*. Theologica Xaveriana, n. 135, pp. 415-433.
- WEST, M., “The Book of Ruth: an example of procreative strategies for queers”. In: GOSS, R. y SQUIRE STRONGHEART, A. (1998), *Our families, our values: snapshots of queer kinship*. New York/London: Routledge, pp. 89-104.
- WEST, M. “Ruth”. In: WEST, M. y SHORE-GOSS, R. (2022), *Queer Bible commentary*. London: SCM Press, pp. 158-164.

Enrique Vega-Dávila

RESEÑAS

FERNANDO GROSS (2023), *Velhice e ancianidade no Pentateuco* – PUC SP.

O prefácio, elaborado pelo Professor Dr. Matthias Grenzer, apresenta o livro sobre a “velhice e ancianidade”, que ressalta como de forma inédita e surpreendente, dedica-se a um assunto pertencente à antropologia bíblica. Procura-se, nos cinco livros do Pentateuco ou da Torá – Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio – pelas setenta e uma presenças da raiz verbal hebraica comumente traduzida como “ser velho/envelhecer” e por algumas expressões correlatas. Ao visitar e interpretar cada trecho em que o vocabulário em questão figura, detecta-se, de forma abrangente, o que ocorre de reflexão sobre velhice e/ou ancianidade nessa milenar obra literário-religiosa.

Ao permanecer no tema da antropologia bíblica presente no Pentateuco, que constitui a primeira parte de todas as Bíblias usadas na comunidade judaico-cristã, ressalta-se que este Pentateuco contém narrativas e poemas líricos, bem como seus conjuntos de leis, trazem uma fundamental reflexão religiosa e/ou teológica consigo. Portanto, para conhecer bem a Bíblia, além de ser Palavra de Deus para judeus e cristãos, é vital conhecer esse patrimônio cultural da humanidade do Pentateuco.

Por mais que o Pentateuco narre o mundo do segundo milênio antes de Cristo, surpreende a atualidade daquilo que esses textos antigos se propõem a ensinar. A temática da “velhice e ancianidade” é um bom exemplo disso. O diálogo, dessa forma, com essas milenares tradições literário-religiosas pode tornar-se uma inspiração em busca de uma maior humanização das relações vividas na contemporaneidade.

Essa pesquisa procura estar em sintonia com o projeto de animação Bíblica nas comunidades em âmbito da Igreja Católica, chamada de *Animação Bíblica da Pastoral*. Vai-se até o povo em muitos encontros organizados em paróquias, decanatos, regiões episcopais e/ou dioceses, onde se procura escutar, estudar, contemplar e viver a Palavra de Deus. É um trabalho de semeadura, pedindo sempre a Deus que este, nos corações das pessoas, faça brotar as sementes lançadas.

A temática abordada: “Velhice e ancianidade no Pentateuco, pode favorecer tanto para quem já se sinta “um filho dos sessenta anos para cima” (Lv 27,7) ou para quem deseja se aproximar e estreitar laços com as raízes da própria vida, família e sociedade. Além disso, sabe-se que, ao contrário do Israel antigo, idosos e idosas, hoje, são um grupo de pessoas numericamente crescente

na sociedade. Com isso, é bom crescer a consciência de que, em princípio, cabe às pessoas mais velhas a busca de um saber próprio e, dessa forma, a tarefa de elas oferecerem suas contribuições específicas quando se procura por convivências pacíficas e felizes. Investir na leitura da Bíblia deve fazer parte dessa busca por saberes válidos e modelos de comportamento. Nesse sentido, o *Pentateuco*, obra literária que guarda as origens religiosas da comunidade judaico-cristã, é um patrimônio cultural da humanidade, capaz de oferecer uma contribuição ímpar quando se procura por justiça e salvação.

Com a organização de seu estudo em cinco capítulos, seguindo a sequência dos cinco livros formadores do Pentateuco -Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio -, esse livro, com profundidade e leveza, corre atrás da temática visada: “Velhice e ancianidade”. Isto é, metodologicamente, o presente livro é exemplar. Ensina-se a dinâmica de ler a *Torá*, ou seja, o *Pentateuco* na forma em que esses textos milenares se apresentam a seus ouvintes-leitores: trecho por trecho, perícopes por perícopes, *parashá* por *parashá*. Enfim, é assim que funciona a *leitura continuada* e, também, acadêmico-científica da Bíblia. É preciso acolher o conjunto das narrativas, dos poemas líricos e das formulações jurídicas para, dessa forma, descobrir os paralelismos decisivos e, com isso, permitir que os textos milenares se expliquem mutuamente.

Percebe-se, assim, segundo o professor Dr. Matthias Grenzer o quanto foi válido o passo dado pelo autor, investigando a temática da *Velhice e ancianidade* no *Pentateuco*. Ao mesmo tempo, os textos bíblicos, acolhidos como *Palavra* de Deus pela comunidade judaico-cristã, parecem ser inesgotáveis. Em especial, as demais partes da *Sagrada Escritura* – Livros Históricos, Sapienciais, Profetas e Novo Testamento -precisam ser confrontadas com a mesma questão. Isso, por sua vez, somente será uma empreitada bem-sucedida caso se respeite que qualquer leitura da Bíblia metodologicamente justificada terá de começar com o *Pentateuco*.

Vale a pena ler sobre esta reflexão sobre os mais avançados nos anos e o modo como viveram e vivem suas vidas. Os mais anciãos e anciãs nos falam de Deus, nos falam da vida, nos falam dos desafios vividos e das resistências em favor da vida plena para todos. Afinal, como relembra o Cardeal Tolentino Mendonça:

“Ser velho é ter a teimosia inexplicável de recomeçar quando já não parece possível. Ser velho é também um milagre. Se há gente que “milagre” são os velhos, porque eles são responsáveis por esse incessante prodígio que é a vida. Não se envelhece para morrer, nós envelhecemos para nos saciarmos de vida. James Hillman, psicólogo e escritor, dizia: “Envelhecendo revelo o meu caráter, não a minha morte”. A velhice é um laboratório de vida, de vida presente, é uma escola onde se aprofunda o significado da esperança e do amor. Os velhos são os nossos mestres” (Cardeal Tolentino Mendonça – A Semana da Vida – Cuidar dos nossos idosos).

Os velhos e anciãos tem mais a ver com amanhecer do que com crepúsculos, pois podem nos ajudar a encontrar caminhos e saídas onde os jovens hoje nada percebem.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Angélica Ilacqua CRB-8/7057

Gross, Fernando

Velhice e ancianidade no pentateuco / Fernando Gross. – São Paulo : Paulinas, 2025.

176 p. (Coleção Exegese)

Bibliografia

ISBN 978-65-5808-374-0

1. Bíblia – Estudos bíblicos 2. Bíblia. A.T. Pentateuco - Crítica, interpretação, etc. 3. Envelhecimento I. Título II. Série

25-2967

CDD 220.6

REBECA MONTEMAYOR LOPEZ, La Vejez que yo Habito¹

GEBARA, IVONE. La Vejez que yo Habito, Ed: Doble Clic, Montevideo, 2022, 128 pp. ISBN 978-99747-55

(Título original en portugués, *A velhice que eu habito*, Ed. Claraboia, Sao Paulo, 2021)

Leer a Ivone Gebara desde un lenguaje testimonial y poético, podría parecer asombroso, quizá inédito, -y lo es- porque, según dice, - en la encomienda editorial- le invitan a narrarse a sí misma desde su vejez que resulta en esta obra: *La vejez que yo habito*, título por demás sugerente, pues desde aquí Ivone nos confirma la apropiación de su vida, ella habita su vejez, -no es una autobiografía, en el sentido tradicional del término, y que ella misma rechaza. Lo que sí es esta obra, es un cúmulo de memoria, nostalgia, goces y lágrimas, siendo Ivone, con inmensa ternura y acuciosa rebeldía, su vejez desde su extraordinaria lucidez, con esperanza y dignidad. Ivone invita a mirar la vejez como un espacio de sentido y resistencia; se narra a sí misma desde un presente habitado por recuerdos y aprendizajes, reconociendo la fragilidad y la finitud, no vista como un final fatal, sino desde la vida que sigue su camino.

Esta obra sí es testimonial y poética, se diría, es poesía narrativa, (¡qué más da los géneros!), que inspira y conmueve, porque Ivone, atrevida y valiente, -como siempre- se adentra en sí misma, y nos deja observarla en su vivir del paso del tiempo.

El libro es introducido con un extraordinario prefacio, escrito por la Profa. Margareth Rego, titulado *Estrellas que brillan en tiempos sombríos*. Si bien hace un recuento de la prolífica trayectoria académica y de activismo de Ivone, manifiesta su admiración y reconocimiento por su compañera y amiga. Ivone retomará en su conclusión, la alusión a este prefacio.

En un recorrido por dieciocho maravillosos textos-temáticos, Ivone va narrándose a través del tiempo, -no cronológico- sino que en cada uno, evoca hechos y situaciones, acciones, que aunque estén en pasado, se hacen presente. Y en un buen número de ellos, concluye Ivone con preguntas o cuestionamientos que resultan desafíos a los y las lectoras. Nunca un texto de Ivone resulta sencillo de “digerir”, por su profundidad y presentación de sus pensamientos.

Los primeros tres textos del libro consideramos son los ejes que fundamentan todas sus demás disquisiciones sobre la vejez que Ivone habita. En los dos primeros textos, se nos ubica y clarifica su acercamiento con dos símbolos conceptuales, metáforas que atraviesan toda la obra. Por una parte, *la clara-boya*, que ella abre para contar “*su historia, su casa y su cuerpo*”. Una imagen maravillosa, que permite la entrada de la luz a su memoria interior. Y otro símbolo poderoso, “*el jardín de su casa cuerpo*”, donde discurre sobre la escritura como vehículo que sana, reconcilia, pacifica y crea. Y en el tercer texto, *una*

¹Teóloga feminista y Pastora Bautista, Coordinadora de la Cátedra de Teología Feminista, Universidad Iberoamericana, CDMX. Rebeca Montemayor López. E-mail: remont04@hotmail.com

narrativa sobre sí, donde se descubre vieja para sí, pero también vieja para los otros, texto clave encarnado desde las realidades que no se pueden evadir o saltar, inevitablemente se llega y hay que reconocerlo.

Ivone nos adentra en su *narrativa sobre los otros*, de los que ya se fueron entrañables amigas y amigos, compañeros, de los privilegiados que como ella accedieron a oportunidades de estudio y trabajo, como de los viejos abandonados a su suerte y que ya no existen para la sociedad. E invita a la osadía de romper los muros intergeneracionales, abiertas para la solidaridad y la comunicación con los viejos. Lo deja muy claro, “no hay recetas”, pero sí al atrevimiento a ir contra la cultura del egoísmo que nos imponen nuestras sociedades.

Y en su discurrir de la vida advertiremos en sus textos, los goces, los duelos, las pasiones y las compases por las que Ivone ha transitado y sus compromisos de vida. Y cómo éstos rostros, cuerpos, barrios, fiestas, pobreza, violencias, instituciones, han dejado huellas en su cuerpo-casa, muchas con tanto amor y ternura, otras de extrema violencia hacia su persona. Sin embargo, a la vez que hay contradicciones de sentimientos o de acciones en el pasado, -no se arrepiente de nada- y rescata de cada uno la posibilidad hacia la resistencia y la esperanza. Ivone desde su vejez, escribe sobre el olvido; las amistades del alma; la muerte aproximada; su familia; el feminismo; el gusto por la novedad y la aventura; la educación por medio de preguntas; su vocación religiosa; el dolor de las otras y los otros; el reconocimiento a la violencia patriarcal; la culpa en las mujeres; el mito de la sabiduría en la vejez; y de su espiritualidad. Cada texto es un “libro” en sí mismo. Hay que leerlos despacio... escuchar la voz, evocar gestos de Ivone, que con su hablar dulce y claro, su sonrisa franca, y también de sus gritos del corazón que anuncian y denuncian, voz profética que nos interpela ¡y vaya que sí!

Resalto de manera intencional, algunos de los textos (tópicos) en los que Ivone evoca y transita, textos que nos han marcado a varias generaciones de América Latina y el Caribe y que nos han quedado como huellas significativas de aprendizajes, rupturas y elecciones.

En el ámbito de la religión, *Dios y el casco vacío de las cigarras*, en el símbolo de las cigarras que dejan su cascara para volar, donde hace una crítica a las estructuras dogmáticas de religiosidades vacías y huecas, una iglesia y un Dios-cáscara en las religiosidades vacías, donde no hay vida y cómo fue transformada por la fe liberadora del pueblo en su inmersión en los barrios más pobres del nordeste brasileño.

En *El feminismo*, (que de Ivone es de quién más hemos abrevado) repasa los avances de los feminismos diversos y plurales en América Latina y Caribe, y declara: “ahora mi feminismo es más existencial que doctrinal”. Y del feminismo y las religiones, afirma que se han de seguir “tocando los temas de los dogmas religiosos patriarcales”. Los feminismos desde las religiones ponen en la mesa los temas raciales, la pobreza de las mujeres, las violencias institucionales, entre otras luchas de hoy.

La educación por medio de preguntas, expone que las preguntas son una educación para la vida, ante preguntas siempre hay múltiples respuestas. Las preguntas son provocan e incomodan, rompen paradigmas, pero abren puertas al conocimiento. Relata aquí su paso por la educación para la libertad (Freire) y a las preguntas de las mujeres pobres de las periferias, “del mundo doméstico”, a la sabiduría popular de la casa-cuerpo. De estas preguntas las mujeres nacieron a las luchas feministas y ecologistas. En contraparte la iglesia institucional, los líderes imponen dogmas y manipulaciones al pueblo. Entonces hay que hacer preguntas “para no dejarse engañar por discursos y promesas de felicidad y éxito”.

El dolor del dolor de los otros, Ivone expone su conciencia sobre el aborto y los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres. Lo hace a través del sentir el dolor de las mujeres pobres de los barrios donde ella vivió tantos años y el amor compasivo hacia ellas. Expone de nuevo el papel de la iglesia y la religión, acerca del aborto “los juicios morales desde el juicio masculino y patriarcal”. Celebra que hoy este tema forme parte de las luchas feministas en América Latina y Caribe, no sin censuras. Aquí conecta un hecho que marcó la vida de Ivone y que fue conocido en todo el mundo. Por su postura a favor de la interrupción del embarazo el silencio impuesto a la que fue obligada por el Vaticano durante dos años, “fui condenada por la iglesia y la religión, unida a otras voces de la sociedad”. En este tiempo resalta Ivone, “fue el tiempo en el que más habló y escuchó”.

Reconocimiento a la violencia patriarcal, hace un reconocimiento a las lecturas de mujeres teólogas que se atrevieron a alzar su voz contra regímenes fascistas y totalitarios, y que crearon rupturas, análisis críticos ante las fe y religiones dogmáticas y represivas. Ivone se ve en el espejo de ellas y confirma su radicalidad y de sentirse en el camino correcto. También reconoce a tantas mujeres de la historia de la iglesia, a ilustres pensadoras desde disciplinas áridas como la filosofía o la historia, y, por supuesto a tantas mujeres de las comunidades que fueron maestras de la vida que resiste y que le reglaron su presencia. Ivone exclama “así comemos y bebemos de las percepciones de las otras, como si nos ofreciéramos un banquete de sabores diferentes, pero todos deliciosos y nutritivos”.

En *La culpa en nuestras entrañas*, tema recurrente que acompañó a Ivone desde sus estudios en teología- afirma “el mundo patriarcal ha sobrecargado a las mujeres v con culpas” y reconoce cómo en ella ha sido parte de su larga vida. Cuando las transgresiones y las elecciones de las mujeres no corresponden a lo establecido por la cultura patriarcal, o por los dogmas religiosos, Ivone dice, “aun y cuando se sacuda de la culpa, siempre está al asecho”, “en la vejez a pesar de la proximidad del final de la vida, algunos fantasmas del pasado aun invaden nuestra memoria”. Concluye con una pregunta muy fuerte: ¿es posible no tener culpa de ser feliz, ante la guerra, los hambrientos, las migraciones, o las lágrimas de los niños y niñas desnutridos?

En *Un nuevo encuentro con la religión* declara “me siento religiosa pero desnuda de dogmas religiosos”, y cómo va tirando el equipaje de su bolsa de religión. Ivone se enfoca más en la ética de los evangelios como un criterio alternativo, vale más la coherencia de vida más allá de los discursos religiosos. Y la vejez invita al silencio, hablar menos y vivir con mayor integridad.

Ya casi al final de su libro, expone *Las suaves gotas de la esperanza*, es complicado definir la esperanza, sin caer en macro apuestas y utopías, la esperanza se vive en medio de la incertidumbre, está llena de contradicciones. Ivone se pregunta ¿qué es la esperanza en la vejez? Habla de las pequeñas esperanzas, situadas en las experiencias cotidianas, de “los pequeños deseos y los pequeños sueños posibles...es el texto escrito, la poesía recién leída, la ropa lavada, el pan de cada día, el encuentro con una amiga mañana...”

Y retomando el prefacio de este libro, Ivone expone una breve conclusión *Antes que las estrellas desaparezcan...* desde su claraboya, ahora de noche, ella imagina las estrellas que no están a la vista, hay ausencias de estrellas, sin embargo, exclama, las estrellas somos nosotros, imaginemos tener cuerpo de estrella, crecer al calor de una estrella...y evocando a Thiago de Mello expresa “¡Está oscuro, pero canto!”

Celebro haber leído este texto en esta etapa de mi vida, en verdad se conmovieron mis entrañas, me identifiqué en cada texto con Ivone, parecía una vida paralela, que asentía, confirmaba, o me causaba inquietud, enojo, llanto, celebrando la vida de Ivone en mí. Pero es un libro para ser leído y disfrutado por viejos y jóvenes, tal vez en comunidad, ¿por qué no? Todos podemos abrir claraboyas y el jardín de nuestra casa-cuerpo.

Desde 1988, fecha de su nacimiento, hemos publicado los siguientes títulos:

1. Lectura popular de la Biblia en América Latina
2. Violencia. Poder y opresión
3. La opción por los pobres como criterio de interpretación
4. Reconstruyendo la historia
- 5-6. Perdónanos nuestras deudas
7. Apocalíptica: Esperanza de los pobres
8. Militarismo y defensa del pueblo
9. Opresión y liberación
10. Misericordia quiero, no sacrificios
11. Biblia: 500 años ¿Conquista o evangelización?
12. Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?
13. Espiritualidad de la resistencia
14. Vida cotidiana: resistencia y esperanza
15. Por manos de mujer
16. Urge la solidaridad
17. La tradición del Discípulo Amado. Cuarto Evangelio y cartas de Juan
18. Goel: solidaridad y redención
19. Mundo negro y lectura bíblica
20. Pablo de Tarso. Militante de la fe
21. Toda la creación gime...
22. Cristianismos originarios (30-70 dC)
23. Pentateuco
24. Por una tierra sin lágrimas
25. ¡Pero nosotras decimos!
26. La Palabra se hizo india
27. La Iglesia de Jesús, utopía de una Iglesia nueva
28. Hermenéuticas y exégesis a propósito de la carta a Filemón
29. Cristianismos originarios extrapalestinos (35-138 dC)
30. Economía y vida plena
31. La carta de Santiago
32. Ciudadanos del Reino
33. Jubileo
34. Apocalipsis de Juan y la mística del milenio
- 35-36. Los libros proféticos. La voz de los profetas y sus relecturas
37. El género en lo cotidiano
38. Religión y erotismo. Cuando la Palabra se hace carne
39. Sembrando esperanzas
40. Lectura judía y relectura cristiana de la Biblia
41. Las mujeres y violencia sexista
- 42-43. La canonización de los Escritos apostólicos
44. El evangelio de Lucas
45. Los Salmos
46. María
47. Jesús histórico
48. Los pueblos confrontan el imperio
49. ¡Es tiempo de sanación!
50. Lecturas bíblicas latinoamericanas y caribeñas
51. Economía: solidaridad y cuidado
52. Escritos.
53. Interpretación bíblica en busca de sentido y compromiso
54. Raíces afro-asiáticas en la Biblia
55. Deuteropaulinas: ¿un cuerpo extraño en el cuerpo paulino?
56. Re-imaginando las masculinidades
57. Reproducción humana. Complejidad y desafíos
58. Apócrifos del Segundo Testamento
59. Vida en comunidad
60. Profetas Anteriores (Josué, Jueces, 1+2 Samuel y 1+2 Reyes)
61. Pactos de vida y pactos de muerte
62. Las voces originarias de Pablo
63. Por un mundo sin muros. Biblia y migración
64. El Evangelio según Marcos. La verdadera Buena Noticia en un mundo engañado por los Imperios
65. Espiritualidad bíblica en una perspectiva ecológica
66. Crisis alimentaria
67. Meguilot. Enfoque feminista
68. La Carta a los Efesios
69. Religión, culturas e identidades en la Biblia
70. Biblia e Integridad
71. Amós, el profeta y poeta
72. Hechos de los Apóstoles: Espíritu Santo y las comunidades
73. Culturas Mediterráneas
74. Guerra y Paz
75. Jueces
76. La Carta de Pablo a los Gálatas
77. Pinturas hermenéuticas: lecturas jóvenes de la Biblia
78. Poder y Corrupción
79. Escritos II
80. Ecología
81. Nehemías
82. Imperialismos, Colonialismos y Biblia
83. Comunidades Alternativas
84. Pandemia e Biblia
85. Trata de Personas
86. Niñez
87. La Carta de Pablo a los Romanos
88. Deconstruyendo fundamentalismos en la Biblia y en la vida cotidiana
89. Hermenéutica campesina de la Biblia
90. Job: Una lectura actual y situada
91. "Entre ustedes no será así": Resistencia, resiliencia... en la violencia
92. Diosas, Brujas y Profetisas
93. "Cuando mis palabras eran piedras" - Hermenéuticas solidarias con Palestina
94. Carta a los Filipenses. Una invitación a una vida cristiana integral en tiempos de crisis.
95. Amazonía: Territorios, Biblia y justicia
96. Levítico
97. El Evangelio de Juan. Lecturas y aproximaciones para hoy
98. África y su diáspora leen la Biblia

Ribla 99: CUANDO LAS FUERZAS SE ACABEN... LA ANCIANIDAD EN LA BIBLIA

Cuando las fuerzas se acaben...la ancianidad en la Biblia, es el título sugerente de este número 99 de RIBLA, que, por primera vez, aborda el enfoque de la vejez. ¿Será porque nos vamos convirtiendo en un continente de viejos y viejas? ¿Será porque las expectativas de vida han elevado la edad de la vejez, a causa de los adelantos médicos para alargar la vida? Pero, a qué costo y en qué condiciones y situaciones viven las personas su ancianidad en América Latina y El Caribe, en conexión con la Biblia, este número explora a través de magníficos textos, algunos de las realidades que se viven hoy día en relación con la vejez.