

3

El cuerpo en el culto: de la negación a la reivindicación

Alberto F. Roldán

Se trata de afirmar los cuerpos como lugar de interpretación, texto y lectura del mundo y sus relaciones.

Nancy Cardoso Pereira

El valor y la dignidad que se reivindican para la persona humana se aplican a su cuerpo. La dignidad es del cuerpo.

José Comblin

¿Qué lugar ha ocupado el cuerpo como tema de reflexión teológica? ¿Hasta qué punto se puede afirmar que el cristianismo absorbió el dualismo griego «cuerpo vs. alma»? ¿De qué modo tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento enfocan al cuerpo como dimensión humana? ¿Qué importancia —y en qué perspectiva— le

otorgó Pablo al cuerpo en sus diversas acepciones? ¿Por qué y de qué modo se puede recuperar al cuerpo como tema teológico central para una hermenéutica más acorde con la realidad de la persona humana como «ser-en-el-mundo»?

En primer lugar, contrastaremos la perspectiva bíblica de «el cuerpo» con la visión griega. Luego dedicaremos un espacio a exponer las ideas paulinas sobre el cuerpo para pasar, después, a plantear la pregunta: ¿De qué modo la influencia griega va a ejercerse tan decididamente en la teología y las prácticas cristianas de los siglos posteriores? Finalmente, reflexionaremos sobre la importancia del cuerpo como *locus* teológico y las implicaciones éticas y cúlteras del cuerpo, propugnando por una reivindicación del cuerpo en los diversos ámbitos de su manifestación.

Antítesis entre las perspectivas bíblica y griega

El tenue asomo del dualismo griego

Podría decirse que con las relaciones entre el cuerpo y el alma (o el espíritu) acontece lo mismo que con las relaciones entre la fe y la razón. Las interpretaciones oscilan entre un fideísmo que niega la importancia de la razón y un racionalismo que relega la fe a un plano casi insignificante. De la misma manera, están los cristianos y cristianas que han negado, casi sistemáticamente, la importancia del cuerpo. Y están los que han pensado —como los primitivos gnósticos— que no importa demasiado lo que hagamos con el cuerpo ya que, la esencia humana,

es el alma o el espíritu. Ésta es la óptica que se refleja en la siguiente afirmación del teólogo Gerard Nyenhuis cuando define:

El hombre es esencialmente espíritu, pero tiene cuerpo.¹

Haciendo la exégesis de esta frase, es fácil advertir la semántica de los significantes: mientras el verbo *es* apunta a lo ontológico del ser humano, a su esencia, el adversativo *pero* excluye toda duda sobre la jerarquización pneumática que el autor hace en detrimento de la di-mensión somática. ¿A qué puede atribuirse esta oposición, este dualismo o contraste entre el cuerpo y el espíritu del ser humano? Clásicamente se ha atribuido esa oposición a la influencia griega. Tal oposición radical entre el cuerpo y el alma ha sido denominada «dualismo» ya que propone dos sustancias que están en oposición entre sí, por la cual el ser humano vive en el cuerpo, como una especie de cárcel o tumba del alma que, por esencia, pertenece al mundo de las realidades ultramundanas. Enrique Dussel, que ha estudiado ampliamente la antropología tanto semítica como griega, define al dualismo como

... aquella doctrina que considera el alma como una sustancia y al cuerpo como otra sustancia; ambas sustancias están en acto y pueden

¹ Gerald Nyenhuis, *Ética cristiana: un enfoque bíblico-teológico*, Logoi, Miami, 1981, p. 31. En el mismo contexto, Nyenhuis agrega un comentario sugestivo: «La relación entre cuerpo y alma es un problema desconcertante». El autor parece ser presa de ese desconcierto cuando agrega: «El punto de vista bíblico, teísta y cristiano del hombre excluye la idea de que el hombre sea puramente físico o puramente espiritual».

existir independientemente, constituyendo al hombre como ser compuesto.²

Pero, sobre todo, el dualismo jerarquiza al espíritu (o el alma) como lo superior en el ser humano, relegando, negando o menospreciando al cuerpo.

Expresiones dualistas en la filosofía griega

Aunque, como dice Comblin:

Globalmente la filosofía griega tiende a una concepción dualista alma-cuerpo.³

En un reciente trabajo se juzga exagerado denominar «dicotomía» a la concepción cristiana influida por el pensamiento griego. Se trata del artículo de Jean-Guy Nadeau que dice:

El término «dicotomía» me parece más fuerte que el de «oposición» y me sugiere una división radical.⁴

Pero más allá de detalles de apreciación del problema, un hecho es claro: a través de los siglos, por influencia del pensamiento griego que jerarquizaba el espíritu sobre

² Enrique D. Dussel, *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, Guadalupe, Buenos Aires, 1974, p. 253. Las otras obras que completan la antropología teológica desarrollada por Dussel son: *El humanismo semita*, EUDEBA, Buenos Aires, 1969 y *El humanismo helénico*, EUDEBA, Buenos Aires, 1974.

³ José Comblin, *Antropología cristiana*, Ediciones Paulinas, Buenos Aires, 1985, p. 79.

⁴ Jean-Guy Nadeau, «¿Dicotomía o unión del alma y el cuerpo? Los orígenes de ambivalencia del cristianismo respecto al cuerpo» en *Revista*: 219.

la materia (el cuerpo), se fue tejiendo en el imaginario de los cristianos la idea de una superioridad de lo espiritual por sobre lo corporal. Siguiendo las ideas de Platón expuestas en varias de sus obras⁵, la realidad pertenece al mundo de las ideas o espíritus —el *topos uranos*—⁶ ya que las cosas sensibles en el mundo concreto son sólo copias de esas ideas matrices. De ahí que, casi trágicamente y, por supuesto, de manera contingente y no esencial, el alma de la persona habita un cuerpo a modo de cárcel o tumba que lo limita y lo conduce a una frustración de la cual se librará en la muerte. Que la perspectiva griega sobre el cuerpo era negativa, lo prueban algunos de los diá-logos de Platón, por ejemplo, *Fedón*. Allí se dice —a modo de pregunta retórica— que el cuerpo «perturba el alma y no le permite entrar en posesión de la verdad y de la sabiduría»⁷ y, agrega en forma más rotunda:

Mientras tengamos el cuerpo y esté nuestra alma mezclada con semejante mal, jamás alcanzaremos de manera suficiente lo que deseamos.⁸

⁵ Se puede mencionar el *Timeo*, donde Platón dice que el Demiurgo «delegó en los dioses jóvenes la tarea de modelar los cuerpos mortales y añadir cuanto restaba aún necesario que hubiera en el alma humana...». Y añade: «De ese modo, produjeron a partir de todas ellas un cuerpo único para cada individuo y ligaron las revoluciones del alma inmortal a un cuerpo sometido a flujo y reflujo». *Timeo*, 42a y 42b, , Colihue, Buenos Aires, 1999, pp. 134-135.

⁶ Manuel García Morente explica la noción platónica del *topos uranos* señalando que las almas «vivieron en un mundo de puras esencias intelectuales, en el mundo de las ideas. Ese mundo está en un lugar que Platón metafóricamente llama lugar celeste “topos uranos”», *Leciones preliminares de filosofía*, Losada, Buenos Aires, 1982.

⁷ Platón, *El banquete o del amor, Fedón o del alma*, Biblioteca La Nación, Planeta, 2001, pp. 87-88.

⁸ *Ibid.*, p. 88

Tal perspectiva se confirma en un tramo del diálogo entre Sócrates y Cebes que se suscita cuando se refieren a la relación cuerpo y alma:

- Pues bien: ¿A cuál de los dos semeja el alma?
- Evidente es, Sócrates, que el alma semeja a lo divino y el cuerpo a lo mortal.⁹

En su parte esencial donde se intenta demostrar la inmortalidad del alma, concepto aceptado sin mayores vacilaciones por muchos cristianos y cristianas,¹⁰ se expresa:

- Contesta, pues —prosiguió Sócrates—, ¿qué debe producirse en un cuerpo para que tenga vida?
- Un alma —contestó Cebes—.
- ¿Y esto es siempre así?

⁹ *Ibid.*, p. 108. En algunos círculos filosóficos se niega que Platón se haya expresado explícitamente a favor de la famosa dicotomía *soma/sema* (cuerpo vs. alma). No obstante, es dable observar que Platón pone la expresión «presidio» en labios de Sócrates cuando dice: «Los hombres estamos en una especie de presidio». Y más adelante insinúa la misma idea: «Y mientras estemos en vida, más cerca estaremos del conocer, según parece, si en todo lo posible no tenemos ningún contacto ni comercio con el cuerpo, salvo en lo que sea de toda necesidad, ni nos contaminamos de su naturaleza, manteniéndonos puros de su contacto, hasta que la divinidad nos libre de él».

¹⁰ Decimos esto, porque el concepto «inmortalidad del alma» es esencialmente griego y está en las antípodas de la resurrección, como ha demostrado Oscar Cullmann en su famoso artículo: «¿Inmortalidad del alma o resurrección de los muertos?», en *Del evangelio a la formación de la teología cristiana*, Sígueme, Salamanca, 1972, pp. 233-267. En la misma obra merece leerse el otro artículo titulado «El rescate anticipado del cuerpo humano según el Nuevo Testamento», pp. 135-149.

- ¡Cómo no va a serlo! —dijo Cebes—.
- Entonces, ¿el alma siempre trae la vida a aquello que ocupa?
- La trae, ciertamente.
- ¿Y no hay algo contrario a la vida o no hay nada?
- Lo hay —contestó Cebes—.
- ¿Qué?
- La muerte.
- ¿Luego el alma nunca admitirá lo contrario a lo que trae consigo, según se ha reconocido anteriormente?
- Sin duda alguna —dijo Cebes—.
- Entonces, a lo que no admitía la idea de par, ¿qué le llamábamos hace un momento?
- Impar.
- ¿Y a lo que no admite lo justo o la cultura?
- Inculto e injusto —respondió Cebes—.
- Bien. Y a lo que no admite la muerte, ¿qué le llamaremos?
- Inmortal.
- ¿Y no es cierto que el alma no admite la muerte?
- Sí.
- Luego el alma es inmortal.
- Sí.¹¹

El alma procede del mundo celestial y es inmortal. Habita, entonces, temporaria y trágicamente el cuerpo a modo de prisión. Ahí se explica por qué la muerte es considerada, de alguna manera, como un bien en términos de liberación de ese aprisionamiento:

¹¹ *Ibid.*

Para volver a su verdadero hogar debe resistir a las pasiones que surgen del cuerpo y vivir una vida de «mortificación» que culmine en la separación del alma respecto a su vehículo inferior, el cuerpo, con el fin de regresar a su «estrella nativa».¹²

No es así en la perspectiva bíblica del Antiguo Testamento donde los términos *basar*, *ruaj*, *nefes*, *leb*, son inter-cambiables para la referencia a la persona humana como una totalidad. En su meduloso estudio *Antropología del Antiguo Testamento*, Hans Wolff muestra que el Antiguo Testamento no conoce nada respecto de dicotomía o tri-cotomía cuando describe al ser humano:

Al traducirse los sustantivos [hebreos] más frecuentes casi siempre por «corazón», «alma» y «espíritu», se ha dado lugar a graves malentendidos. Estos arrancaron ya de los LXX [Septua-ginta] y llevaron equivocadamente a una antropología dicotómica o tricotómica.¹³

Por el contrario, mediante lo que denomina «estereometría de la expresión ideológica»¹⁴ aparece la yuxtaposición de sinónimos como «yo, mis huesos, mi alma» que muestran las diferentes maneras de referirse a

¹² Radford Reuther, *op. cit.*, p. 201.

¹³ Hans W. Wolff, *Antropología del Antiguo Testamento*, Sígueme Salamanca, 1975, p. 21.

¹⁴ La expresión se refiere al paralelismo de términos como: «yo-mis huesos-mi alma-yo». Citando a Gerhard von Rad dice: «Los maestros piensan poder exponer apropiadamente sus temas... no por el uso de conceptos netamente distintos, sino, al contrario, yuxtaponiendo sinónimos». *Ibid.*, p. 22.

la persona humana en su totalidad e integridad. Ejemplos del uso intercambiable de los términos son los textos de Salmo 6. 2-3; 84.2 y Proverbios 2.10ss. John Robinson sintetiza la visión hebraica del ser humano afirmando:

No *tenemos* un cuerpo; *somos* un cuerpo. Somos carne-animada-por-un-alma, siendo concebido el todo como una unidad psico-física.¹⁵

El cuerpo en la concepción paulina

El dualismo griego jugará un rol decisivo desde los primeros siglos del cristianismo y derivará en modos enfermizos y equívocos en el trato hacia el cuerpo. Pero antes de referirnos específicamente a ese dualismo, es necesario plantear la pregunta: ¿hasta qué punto Pablo pudo evitar el dualismo griego? Porque, *prima facie* —leyendo algunos textos paulinos sin prejuicios y con honestidad intelectual— podría percibirse cierta adopción implícita del dualismo. Nuestra breve referencia a su pensamiento comienza con la carta a los Colosenses. Refiriéndose al gnosticismo —o más precisamente al pre-*gnosticismo*— habla de la necesidad de morir a los «rudi-

¹⁵ John A. T. Robinson, *El cuerpo, estudio de teología paulina*, Ariel, Barcelona, 1968, p. 21. Las relaciones entre el cuerpo y el alma (o el espíritu) han sido tema de debate en la búsqueda por soluciones convincentes. Un estudio recomendable al respecto es el de Emeric Co-reth, *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*, Herder, Barcelona, 1982, pp. 181-218 donde afirma: «Con anterioridad a cualquier pluralidad nos experimentamos y entendemos a nosotros mismos como una *totalidad* concreta, no compuestos de partes, sino como hombres únicos y completos» p. 196. Para un análisis actual de las relaciones entre cuerpo y alma, véase el artículo de Wolfgang Beinert, «La problemática cuerpo-alma en teología», *Selecciones de Teología* 161, (2002): 39-50.

mentos del mundo», y pregunta:

¿Por qué, como si todavía pertenecieran al mundo, se someten a preceptos tales como: «No tomes en tus manos, no pruebes, no toques»? Es-tos preceptos, basados en reglas y enseñanzas humanas, se refieren a cosas que van a desaparecer con el uso. Tienen sin duda apariencia de sabiduría, con su afectada piedad, falsa humildad y severo trato del cuerpo, pero de nada sir-ven frente a los apetitos de la naturaleza pecaminosa.¹⁶

Aparentemente se puede tener un duro trato con el cuerpo sin que ello signifique la obtención de una verdadera victoria sobre los apetitos de la carne. En general, salvo alguna excepción¹⁷ la antítesis que Pablo establece en la experiencia cristiana es entre el *pneuma* y la *sarx*. De ese modo, parece evitar la influencia griega que contrasta *pneuma* con *soma*. Que la teología paulina otorga al cuerpo un lugar central es algo que no necesita de mayores demostraciones. Pablo abunda en referencias al cuerpo y lo hace de un modo variado o polisémico. En efecto, el apóstol denomina «cuerpo» tanto al cuerpo humano como tal con sus propias apetencias y debilidades, a la iglesia como cuerpo de Cristo y al cuerpo *pneumático* de la re-

¹⁶ Col 2.20-23, *Nueva Versión Internacional (NVI)*. Todas las citas bíblicas en este trabajo son tomadas de esta versión a menos que se indique lo contrario. La expresión traducida «naturaleza pecaminosa» corresponde al griego *sarx*, que significa «carne», con una variedad de matices de significado: cuerpo, tejidos corporales, debilidad, flaqueza, etc.

¹⁷ Nos referimos a Romanos 8.13, donde Pablo contrasta la vida en el Espíritu con «los malos hábitos del cuerpo» (*soma*). Este texto podría mostrar cierta ambivalencia en el enfoque paulino sobre el cuerpo.

surrección.¹⁸ En cuanto a la primera acepción, es oportuno tener en cuenta lo que dice John Robinson:

En primer lugar, $\sigma\mu\kappa\alpha$ —como $\sigma\mu\alpha$ — se refiere al hombre exterior, es decir, el cuerpo. Este es el sentido en expresiones como las siguientes: «llevo en mi cuerpo las señales de Jesús», «maltrato mi cuerpo y lo pongo en esclavitud» o «en-trego mi cuerpo para que me quemem».¹⁹

A lo menos el segundo texto citado da cierto pábulo para pensar que el cuerpo es algo que hay que dominar, domesticar o neutralizar en sus apetencias. En el pasaje de 1 Corintios 6.12-20, Pablo hace varias afirmaciones que ponen de manifiesto su perspectiva en cuanto al cuerpo. En efecto, afirma que

el cuerpo no es para la inmoralidad sexual
sino para el Señor, y el Señor para el cuerpo.
(v. 13).

Y agrega que los cuerpos son miembros de Cristo y que, por lo tanto, no pueden ser unidos a una prostituta, porque el que se une a una prostituta se hace un sólo cuerpo con ella. Y entonces llega a la conclusión: el cuerpo es templo del Espíritu Santo y, por lo tanto, debemos glorificar a Dios en el cuerpo.²⁰ Estamos lejos del

¹⁸ 1 Co. 15.44: *soma pneumatikos*. Casi una contradicción de términos, un neologismo creado por el propio apóstol para enfatizar la realidad de un cuerpo incorruptible de gloria.

¹⁹ Robinson, *op. cit.*, pp. 36-37. Los textos citados corresponden a: Gálatas 6.17, 1 Corintios 9.27 y 1 Corintios 13.3 respectivamente.

²⁰ Jean-Guy Nadeau indica dos máximas estoicas que podrían haber influido directamente en la posición que fija Pablo con respecto al

menosprecio del cuerpo que se va a solidificar en los siglos posteriores del cristianismo.

El segundo sentido de cuerpo, es el que Pablo reserva para la iglesia, a la que define como «cuerpo de Cristo». Al respecto, Smedes comenta:

[...] cuando más pensamos que la Iglesia es realmente el cuerpo de Cristo, menos seguros estamos de lo que quiso decir el apóstol. Una cosa es cierta, sin embargo: Pablo pudo no haber hallado palabras más importantes que éstas para decir que nuestra unión con Cristo se da en comunidad, y no de otra manera. La unión con Cristo es una realidad corporativa.²¹

De todas las metáforas usadas por Pablo para referirse a la iglesia —plantío de Dios, edificio de Dios, columna y valuarte de la verdad, esposa de Cristo— ésta es la más rica en su polisemia y aplicabilidad, sobre todo a la función y ministerio de cada uno de los miembros de ese

cuerpo y el desenfreno sexual, *op.cit.*, p. 224.

²¹ Lewis B. Smedes, *Todas las cosas nuevas*, La Aurora, Buenos Aires, 1972, p. 197. En cuanto a la fuente o las fuentes de las cuales Pablo podría haber deducido la doctrina de la iglesia como cuerpo de Cristo, Robinson menciona el estoicismo, el gnosticismo, el concepto de «personalidad corporativa» del Antiguo Testamento, la eucaristía y las especulaciones rabínicas sobre el cuerpo de Adán. Luego de evaluar esas hipótesis, concluye que quizá la clave hermenéutica estaría en los relatos de la aparición de Cristo al propio Pablo cuando desde el cielo Jesús le dice: «Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?» (Hch. 9.4). Y agrega Robinson: «Ante esto, parece innecesario seguir preguntando por qué, para él, el cuerpo de Cristo tuvo una importancia tan decisiva. Como ha indicado Émile Mersch: «Desde el día en que vio a Cristo en la iglesia que estaba persiguiendo, se diría que no pudo ya mirar a los ojos de un cristiano sin encontrar en ellos la mirada de Cristo», *op. cit.*, pp. 86-87.

cuerpo. Esto se pone de manifiesto en los pasajes donde Pablo menciona los distintos carismas, tales como Romanos 12 y, especialmente 1 Corintios 12 donde vemos una ampliación de la metáfora con expresiones que orillan la alegoría y la personificación.

Finalmente, Pablo se refiere al cuerpo en su referencia escatológica, es decir, el cuerpo de resurrección. Es en este punto donde quizá, de manera más enérgica, Pablo se aparta de la influencia griega. En efecto, ya en su predicación en el Areópago de Atenas, establece la distinción entre el pensamiento helénico y el pensamiento ju-deo-cristiano que se torna intolerable para el primero, cuando los epicúreos y estoicos que lo oyen, dejan de hacer en su gran mayoría cuando al apóstol «se le ocurre» introducir el tema de la resurrección, en griego, *anastasis*. El interés por lo que Pablo predicaba se había originado en que, según se decía, Pablo predicaba «nuevos dioses», a «*Iesus*» y «*Anastasio*». Cuando advirtieron que el segundo nombre no era un nombre propio sino que se refería a la resurrección de Jesús, salvo contadas excepciones, dejaron de oírlo.²² Pero el tema de la resurrección será una cuestión doctrinal que Pablo defenderá de manera enérgica cuando advierte que la comunidad de Corinto había sido afectada por el pensamiento griego que negaba la re-surrección de los muertos. Y, a modo de silogismo, Pablo argumenta en 1 Corintios 15:

Si los muertos no resucitan, tampoco Cristo resucitó, y si Cristo no resucitó, ni la fe ni la predicación tienen sentido y valor alguno, y aún

²² Véase Hechos 17.31-32.

estamos en nuestros pecados.

Luego de mostrar algunos hechos históricos que confirman la resurrección del Señor, dice:

Pero ahora Cristo ha resucitado de los muertos;
primicias de los que murieron es hecho...
(1Co 15.20)

Y luego argumenta que hay diversidad de cuerpos, celestiales y terrenales para concluir: «Se siembra cuerpo animal, resucitará cuerpo espiritual» (v. 44). Es aquí donde la diferencia entre fe y teología se hace más crucial. Una cosa es la fe en la resurrección y otra cosa es intentar, teológicamente, su explicación. En este sentido, como bien señala el teólogo gallego Andrés Torres Queiruga,

[la resurrección] por su propia naturaleza trasciende intrínsecamente nuestros modos de representación y su paradoja es lo bastante fuerte como para que sobrecarguemos su «salto» confiado en el Señor con el artificio de nuestras «explicaciones».²³

Y luego de subrayar lo significativo de que Pablo use la palabra «necio» (v. 36) para referirse al incrédulo en la resurrección, agrega:

De ahí su insistencia en la diferencia cualitativa del «cuerpo» resucitado; con un movimiento analógico que toca todos los registros de la escala ascendente, a fin de sugerir y avivar la

²³ Andrés Torres Queiruga, *Repensar la cristología*, Verbo Divino, Estella, 1996, p. 174.

diferencia: de la simiente al árbol, del pez al hombre, de lo terrestre a lo celeste (¡en la mentalidad de entonces!), de lo animal a lo espiritual, para culminar en la paradoja genial del «cuerpo espiritual» (v. 44).²⁴

Puede afirmarse que las dos doctrinas clave del cristianismo —y al mismo tiempo escandalosas para el pen-samiento griego— que muestran la importancia que el cuerpo tiene en la concepción cristiana son: la encarnación y la resurrección. Mediante la encarnación, el *Logos* preexistente, que estaba con Dios y era Dios (Jn. 1.1), ahora se hace carne (*sarx*) y acampa (*eskenosen*) entre nosotros los humanos (Jn. 1.14). Y por la resurrección de los muertos, anticipada prolepticamente en la resurrección de Jesucristo como «primicias», se afirma que la intención de Dios es la redención de la persona humana en su integridad. Es claro que ambas doctrinas estaban llamadas a ejercer un papel fundamental en el *corpus* doctrinal cristiano. Entonces: ¿Cuándo y cómo se produce un cambio de perspectiva en el cristianismo?

La asunción del dualismo en el cristianismo posterior

Mientras el Nuevo Testamento —a pesar de ciertas vacilaciones— conserva su visión unitaria del ser humano, el problema de la dicotomía u oposición entre cuerpo y alma se instala en la teología cristiana con los padres de la iglesia. Uno de ellos, Orígenes de Alejandría, con una

²⁴ *Ibid.*, p. 174.

mentalidad sumamente creativa e imaginativa que refleja las influencias griegas, concibe las sustancias inteligentes como puras: demonios, almas y ángeles. Y explica Orígenes:

Unas pecaron mucho, y se convirtieron en demonios; otras menos, y devinieron ángeles; otras aún menos, y son los arcángeles; y así cada una recibió una condición proporcionada a su propia falta. Las almas, sin embargo, quedaban todavía sin puesto, ya que no habían cometido un pecado lo suficientemente grave para ser demonio, ni tan leve como para ser ángeles. Dios creó entonces el mundo presente, y ligó el alma al cuerpo, *como castigo...*²⁵

Jean-Guy Nadeau sostiene:

Marcados por el neoplatonismo, los Padres se alejarán de la antropología paulina y distinguirán más que Pablo entre cuerpo y espíritu.²⁶

Ilustrando su punto de vista, cita luego a Tertuliano, el gran teólogo latino que refleja también ese dualismo por el cual el cuerpo es rechazado por la intimidad con el alma, afirmando:

Así, la carne es lavada para que el alma sea purificada; la carne recibe la unción para que el alma sea consagrada; la carne es marcada con un signo para que el alma sea protegida...²⁷

²⁵ Citado por Epifanio en *Panarion Haer*, en Dussel, *op.cit.*, 1974, p. 82.

²⁶ Nadeau, *op.cit.*, p. 225.

²⁷ Tertuliano, «La resurrección de la carne», en *Patrología latina*.

Todo es en función del alma, que es lo que importa y lo que cuenta en última instancia. De ahí que el cuerpo sea considerado sospechoso, instrumento del mal, con apetencias que hay que negar, mortificar y controlar. ¿Y qué decir del monasticismo? Más allá de sus valores y su desarrollo como especie de contracultura hacia un cristianismo acomodaticio y superficial, la tendencia que marcó a los monjes fue condenatoria del cuerpo y de la sexualidad:

Dejaron en el mundo cristiano una abundante literatura de condenación de la sexualidad, de culpabilización y de rechazo del cuerpo.²⁸

El cuerpo en el culto cristiano

El culto es un lugar privilegiado como lugar en el cual se expresa el cuerpo en su relación con Dios y la comunidad de fe. Ahí es donde se pone de manifiesto el sitio que ocupa el cuerpo, las posiciones del cuerpo en los diversos momentos litúrgicos y sus diversas expresiones.

Sería preciso admitir que la liturgia es una práctica primordial y original del cuerpo y considerarla por consiguiente en sus manifestaciones más visibles: el canto y la danza.²⁹

²⁸ Comblin, *op. cit.*, p. 103.

²⁹ Ghislain Lafont, «La experiencia espiritual y el cuerpo», en Tullo Goffi-Bruno Secondin, *Problemas y perspectivas de espiritualidad*, Sigüeme, Salamanca, 1986, pp. 24-25.

Las formas cúllicas permiten hacer lecturas de las ideas que determinada comunidad de fe tiene en relación al cuerpo y su participación activa o pasiva en el culto. Si buscamos en el Antiguo Testamento, en especial los salmos, encontramos que hay una participación directa, activa y aún festiva en el culto hebreo. Algunos textos de los salmos así lo expresan:

Convertiste mi lamento en danza (Sal 30.11a).
Que alaben su nombre con danzas; que le canten salmos al son de la lira y el pandero (Sal 149. 3). Que se alegren los fieles por su triunfo; que aún en sus camas griten de júbilo. (Sal. 149.5).

¿Por qué, entonces, se genera tanta discusión en los ámbitos evangélicos cuando se trata de admitir o no el uso de palmas, panderos, música ruidosa y danza en el culto cristiano? La sospecha, con ciertos visos de realidad, es que muchas liturgias dentro del protestantismo están originadas en culturas donde la participación del cuerpo es casi nula y, colateralmente, una negación de los sentimientos y emociones y sus expresiones corporales. Algunos reformadores como Zwinglio y Calvino se mostraron con poca disposición al uso de mucha música en el culto. El primero, llegó a eliminar la música del culto. En cuanto a Calvino³⁰, restringió el uso de la música y esta-

³⁰ Así lo interpreta John Leith que, para justificar al reformador francés, dice que la restricción que Calvino hacía del uso de la música no radicaba en que ella fuese para él algo indiferente, sino porque «estaba conciente de su poder para agitar la existencia humana y amoldarla», *A tradição reformada*, Pendão Real, San Pablo, 1997, p. 289. En una acertada crítica al calvinismo, dice Rosemary Radford-Reuther: «Para el calvinismo, la “naturaleza” era “totalmente depravada”. No

bleció que los cantos en el culto no debían ser ni delirantes ni frívolos, sino más bien majestuosos.

Muchas denominaciones de origen europeo o norteamericano que llegaron a América Latina trasladaron, a través de su himnología y su liturgia, ese talante contrario a la libre expresión del cuerpo y una negativa al uso de ciertos instrumentos musicales más estridentes que el órgano o el piano. Pareciera que la única perspectiva aceptable eran el silencio y la circunspección como maneras de expresar la devoción y la piedad en el culto cristiano. Todo el acento recae en el contenido de las expresiones del culto, que sean comprensibles y transmitan el mensaje. Pareciera que el uso de la música y más aún del cuerpo, conspiraran contra el respeto y la reverencia que Dios merece. Es así como puede entenderse la autocrítica que ensaya el pastoralista luterano Anders Ruuth cuando dice:

Una expresión más especial es naturalmente el baile como señal de gozo y júbilo ante Dios, pero no es dado, por cierto, a cada uno el poder hacerlo. Lo que queremos decirles, sin embargo, que debemos estar mucho más abiertos para que toda la persona —cuerpo, espíritu y alma— tenga derecho y oportunidad de participar en la adoración, y no limitar las expresiones donde no hay motivos razonables para hacerlo. Cuando evangélicos no pentecostales critican a aque-llos [...] por la forma de orar con sus voces

había en una naturaleza corporal residuo alguno de presencia divina que pudiera sustentar un conocimiento natural de Dios y una relación con él. El conocimiento salvífico de Dios venía de arriba, trascendente al mundo corpóreo y visible, en forma de palabra revelada, únicamente accesible por medio de la Escritura».

y gritos fuertes, deben, de todos modos, reflexionar si ellos mismos permiten al hombre expresar más libremente su fe, su tristeza, su preocupación, su alegría. No olvidemos lo que Pablo di-ce: «Así que, hermanos, os ruego por las misericordias de Dios, que presentéis vuestros cuer-pos en sacrificio vivo, santo, agradable a Dios» (Ro. 12.1).³¹

De una perspectiva hebraica —y por ende bíblica—, en la cual el cuerpo tiene un lugar central y libre en el culto a Dios, con movimientos y gestos, se deriva en un culto que privilegia el estatismo corporal porque lo que cuenta es el «corazón», el «alma» y la «mente» como únicos receptores de la presencia de Dios. Pero si el culto es una experiencia espiritual, entonces sólo puede ser plena cuando el cuerpo participa activamente. Como subraya Lafont:

Toda experiencia espiritual, si es verdaderamente humana, es también e inseparablemente una experiencia *corporal*. Sea cual fuere su naturaleza exacta de la experiencia espiritual, lo cier-to es que se manifiesta y se expresa, que quedan modificados por ella los campos de la sensibilidad, de las actitudes y de las acciones huma-nas.³²

Se sabe que el cuerpo registra vivencias, situaciones, sensaciones agradables y desagradables. Expresiones co-

³¹ Anders Ruuth, «Servicio alegre a Dios», en Emilio Castro (compilador), *Pastores del pueblo de Dios en América Latina*, La Aurora, Buenos Aires, 1973, p. 66.

³² Lafont, *op. cit.*, p. 15. Cursivas originales.

mo el canto comunitario y la danza cáltica se transforman en medios que van más allá de lo meramente racional y cognoscitivo, se tornan en instrumentos «sin los cuales quizás no sabríamos qué es el cuerpo».³³

Pero al reivindicar la participación activa del cuerpo en el culto no necesariamente estamos planteando que a mayor movimiento de los cuerpos de quienes participan en el mismo deviene una presencia más plena de Dios, como si esa presencia fuera directamente proporcional a la cantidad, frecuencia e intensidad de los movimientos corporales. Creemos, más bien, que la participación del cuerpo en la alabanza y la adoración públicas debe ser menos mecanizada y más espontánea, menos estereotipada y más libre. Porque si la cultura es —como hacer-tadamente definió Paul Tillich— la forma de la religión, entonces hay que replantear mucho de lo que se hace en las iglesias protestantes y evangélicas que poco o nada tienen que ver con nuestra propia cultura. Estamos de acuerdo con Josué Fonseca cuando plantea:

Tanto en el lenguaje como en la música, los símbolos, el estilo y la estética del culto necesitamos incorporar las expresiones folclóricas propias de cada pueblo. Podemos alabar a Dios con el lenguaje autóctono, con instrumentos musicales y entonaciones de nuestra cultura, y hacerlo sin pedir disculpas a nadie.³⁴

³³ *Ibid.*, p. 25.

³⁴ Josué Fonseca, «Misión integral también en el culto», en C. René Padilla y Tetsunao Yamamori, editores, *Kairós*, Buenos Aires, 2003, p. 230.

Y ese lenguaje debe incluir, desde nuestra óptica, el lenguaje del cuerpo, es decir, el lenguaje de los gestos de compunción, de arrepentimiento, de alegría, de amor, de aceptación, de éxtasis, como distintas maneras de expresar los sentimientos más profundos de la persona humana en su integridad.

Hacia la reivindicación del cuerpo como *locus* teológico

Muchos siglos de influencia griega en Occidente y, en el ámbito de la religión, en el cristianismo, ha conducido a generaciones innumerables a la negación del cuerpo, de su realidad y sus deseos. El resultado ha sido, según la excelente y atrevida descripción de Nancy Cardoso Pereira que:

Al constituir el cuerpo como lugar del mal estamos de nuevo desnudos ante la divinidad: acusados de desear. De esta forma, se nos reviste de una teología que cubre el cuerpo y sus desvanes: bolsillos de prioridades, costuras de sacrificios, escotes de obediencia, botones programáticos y un dobladillo que esconde la des-mesura del deseo.³⁵

Precisamente, de una teología ocultadora del cuerpo debemos pasar a una teología que lo descubra. Se trata de una reivindicación que debe ser integral, es decir, debe incluir el reconocimiento de que no tenemos un cuerpo, somos un cuerpo. Y que la persona-cuerpo que somos es merecedora del respeto y el cuidado que corresponde a

³⁵ Nancy Cardoso Pereira, «La danza inmóvil: cuerpo y Biblia en América Latina», en *Concilium*: 242.

quienes somos portadores de la imagen de Dios, imagen que, conviene subrayarlo, se da en varón y mujer.

Se trata de afirmar los cuerpos como lugar de interpretación, texto y lectura del mundo y sus relaciones.³⁶

¿Qué aspectos debe cubrir una teología del cuerpo? Son tantos como posibilidades de imaginación podamos tener pero, fundamentalmente, creemos que debe incluir: la aceptación de nuestro propio cuerpo como creación de Dios, quien tuvo en cuenta a cada miembro de nuestro cuerpo y supervisó nuestro desarrollo embrionario (Sal. 139.16); y la aceptación de los goces del cuerpo, es decir, el placer. Debemos afirmar que los cuerpos están hechos para gozar, están creados para el disfrute, sea éste provocado por una buena comida, una buena bebida, un buen descanso, la relación sexual y toda actividad lúdica. El peligro de los excesos en cualquiera de esas realidades ha conducido a cristianos y cristianas a una culpabilización enfermiza que no permite el disfrute libre. Seguramente el ámbito generador de mayores complejos es el de la sexualidad, la que muchos evangélicos y evangélicas consideran sólo en su función reproductiva, no aceptando su dimensión placentera. Inciden varios factores en la génesis de esta problemática: una deficiente enseñanza en las iglesias y en las familias, una lectura parcial o equívoca de algunos textos bíblicos y el silenciamiento de otros,³⁷ y el reducir la acción divina

³⁶ *Ibid.*: 243.

³⁷ Expresiones paulinas como las de 1Co 7.1, «bueno le sería al hombre no tocar mujer» (*Reina Valera 1960*), «es mejor no tener relaciones sexuales» (*NVI*), tomadas fuera de contexto o sin tener en cuenta el *sitz im leben* en que surgieron y sin vincularlas o relacionarlas con

sólo al alma, el espíritu o la mente del cristiano. ¿Por qué es necesario reivindicar la dimensión teológica de la sexualidad? Explica Rubem Alves:

En los juegos del amor los cuerpos alcanzan su más alta significación teológica, porque allí se libran de la maldición de ser medios para convertirse puramente en fines en sí mismos. Cada cuerpo es un juego divertido, que disfruta y ha-ce disfrutar.³⁸

El cuerpo como *locus* teológico, por supuesto, abarca mucho más que lo individual. Se trata de leer el cuerpo de nuestro prójimo, sus necesidades, sus frustraciones, sus clamores y sus deseos. Porque los cuerpos registran sensaciones, emociones y caricias. Las células registran los besos, las caricias y los abrazos. Sentencia Henri Nouwen:

Tu cuerpo necesita que lo abracen y abrazar, que lo toquen y tocar. No hay que despreciar, negar ni reprimir ninguna de esas necesidades.³⁹

El cantautor cubano Pablo Milanés, en su poema «Años», hilvana tres realidades que se dan en la experiencia del amor: el tiempo, el cuerpo y la razón:

pasajes y libros completos como Cantar de los Cantares que exalta el amor sexual en su más plena expresión, son causas de la perspectiva enfermiza hacia la sexualidad que muchos evangélicos y evangélicas ponen de manifiesto en sus discursos y actitudes.

³⁸ Rubem Alves, *La teología como juego*, La Aurora, Buenos Aires, 1982, p. 132.

³⁹ Henri J. M. Nouwen, *La voz interior del amor*, PPC, Madrid, 2000, p. 33.

El tiempo pasa,
nos vamos poniendo viejos.
El amor no lo reflejo como ayer.
En cada conversación,
cada beso, cada abrazo,
se impone siempre un pedazo
de razón.

El autor siente el paso del tiempo, tanto en su cuerpo como en el de su amada. Él ya no puede reflejar el amor como antes. Porque en cada conversación mantenida, en cada beso y en cada abrazo, siempre termina imponiéndose la razón. ¿Será que en lugar del amor materializado en el beso y el abrazo se impone la razón expresada en el discurso? Esta hipótesis interpretativa se legitima al com-parar la última oración con otra de la siguiente estrofa: «Se impone siempre un pedazo de temor». En síntesis: ra-zón y temor se imponen sobre el amor expresado en el beso y el abrazo.

El amor al prójimo debe materializarse en acciones que tengan al cuerpo como destinatario. El pan que ofrecemos al cuerpo hambriento y el vaso de agua que damos al cuerpo sediento son las formas concretas de ese amor. Resulta altamente significativo que en el juicio final descrito por Jesús en Mateo 25 se juzgue a partir de lo que hayamos hecho con el cuerpo de nuestro prójimo. Jesús dirá entonces:

Porque tuve hambre, y ustedes me dieron de comer; tuve sed, y me dieron de beber; fui forastero, y me dieron alojamiento; necesité ropa, y me vistieron; estuve enfermo, y me atendieron; estuve en la cárcel, y me visitaron.
(Mt 25.35-36)

Aquellos que actuaron así, superando planteamientos ortodoxos para pasar a la ortopraxis, serán admitidos como «benditos de mi Padre», herederos del Reino de los cielos. Y todo radicó en lo que se hizo con el prójimo, no meramente con su alma o su espíritu, sino con el cuerpo del otro en su necesidad que suscitó nuestra misericordia. De ese modo, el eje del juicio eterno —con su correspondiente condenación o dicha eterna— se establece según lo que hayamos hecho con el cuerpo del prójimo. El cuerpo del prójimo —temporal, enfermizo y mortal— se transforma en el criterio para la eternidad. La carne humana se transforma en vehículo de lo sagrado: en ese pobre, desnudo, hambriento y sediento está el rostro de Jesús. Desde su creativa filosofía de la ética como principio rector y luego de citar ese pasaje del Evangelio, comentaba Emmanuel Lévinas:

La señal dada al otro es sinceridad, veracidad según la cual se glorifica la gloria. El infinito sólo posee la gloria a través del acercamiento al otro, mediante mi sustitución del otro o mi expiación por otros.⁴⁰

Pero no sólo hacer teología desde el cuerpo significa la plena reivindicación de nuestro propio cuerpo y la atención del cuerpo de mi prójimo como el otro en el cual veo el rostro de Cristo sino también ver, interpretar y actuar

⁴⁰ Emmanuel Lévinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, Barcelona: Altaya, 2000, p. 238. Para una aguda interpretación del pensamiento de Lévinas recomendamos la tesis de David A. Roldán, *Emmanuel Lévinas y la Ontoteología: Dios, el prójimo y yo*, ISEDET, Buenos Aires, 2001, tesis inédita de licenciatura en teología. Una síntesis de la misma fue publicada en *Cuadernos de Teología XXI*, ISEDET, Buenos Aires, (2002): 229-243.

desde una hermenéutica que toma en serio la situación de la iglesia como cuerpo. Se trata de superar ministerios mercantilistas que transforman la iglesia en una empresa redituable y en la que sólo cuentan la cantidad de personas que asisten a los cultos y las ofrendas y diezmos que ofrecen, sin importar cómo viven esas personas y sin hacer nada por el bienestar integral de ellas. Es menester la puesta en práctica de acciones ministeriales en las cuales importe —y mucho— cómo están los cuerpos de nuestros hermanos y nuestras hermanas en la fe. Si comen adecuadamente, si descansan lo suficiente, si aceptan su sexualidad y disfrutan de ella. En fin, se trata de tomar en serio, como punto de partida y de llegada, la realidad corporal de la comunidad de fe: muchos cuerpos que son miembros del gran cuerpo que es la iglesia. Se trata, en suma, de elaborar una hermenéutica somática, que sospecha de las influencias espiritualistas o racionalistas que hemos heredado y que se reflejan en los conocidos axiomas: «salva tu alma» y «pienso, luego soy». Sólo una hermenéutica que toma al cuerpo como la dimensión más directa y concreta de la persona humana nos permitirá elaborar una teología encarnada que —siguiendo el modelo de Jesús— se interese y actúe a favor de la realización de la persona humana como *cuerpo-en-el-mundo*.