



¿BIENAVENTURADOS LOS QUE SUFREN? HERMENÉUTICAS DE ACOGIDA E ITINERARIOS DE RECUPERACIÓN FRENTE AL ABUSO ESPIRITUAL

*Mireia Vidal i Quintero**

RESUMEN. Este artículo, que completa la serie de dos, iniciada con “¿Bienaventurados los que sufren? Tradiciones lectoras, injusticia hermenéutica y abuso espiritual”, se centra en identificar los efectos del abuso espiritual (herida espiritual, herida moral y trauma religioso) y en proponer una hermenéutica sensible a quienes han experimentado abuso espiritual. Frente al enmudecimiento epistemológico que provoca la injusticia hermenéutica, y el silencio al que es sometida la persona abusada, el artículo quiere ofrecer recursos hermenéuticos que permitan a identificar y nombrar el abuso espiritual e iniciar así un itinerario de recuperación. El texto de Mt 5:4, parte de las Bienaventuranzas, se presta como invitación a este itinerario. Ello llevará al empoderamiento y a la reconexión con la dimensión espiritual. Igualmente, se ofrecen herramientas de acompañamiento a las comunidades que acogen personas que han sufrido abuso espiritual.

PALABRAS CLAVE: Abuso espiritual, herida moral, herida espiritual, trauma religioso, lamento, recuperación, Bienaventuranzas.

* Mireia Vidal es Doctora en Nuevo Testamento y Orígenes del Cristianismo por la Universidad de Edimburgo. Profesora de Nuevo Testamento en el Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana (México). La autora desea expresar su agradecimiento a la Fundación AMARHER, que apoyó el proyecto de divulgación del cual es fruto este artículo.

BLESSED ARE THOSE WHO SUFFER? HERMENEUTICS OF ALTERITY AND ITINERARIES OF HEALING IN SPIRITUAL ABUSE

ABSTRACT. This article, which completes the two-part series that began with “Blessed Are Those Who Suffer? Reading Traditions, Hermeneutical Injustice and Spiritual Abuse,” focuses on identifying the effects of spiritual abuse (spiritual injury, moral injury, and religious trauma) and suggests a hermeneutic sensitive to those who have experienced spiritual abuse. In light of the epistemological silencing caused by hermeneutical injustice, and the silence imposed on the abused individual, the article aims to provide hermeneutical resources that allow for the identification and naming of spiritual abuse, thus initiating a path toward recovery. The text from Matthew 5:4, which belongs to the Beatitudes, serves as an invitation to this journey. This will lead to empowerment and reconnection with the spiritual dimension. Additionally, tools are offered for supporting communities that welcome individuals who have suffered spiritual abuse.

KEYWORDS: Spiritual abuse, moral wounding, spiritual wounding, religious trauma, grief, recovery, Beatitudes



INTRODUCCIÓN

En el artículo anterior de esta serie, se identificaba la relación entre algunas tradiciones lectoras, la injusticia hermenéutica y el abuso espiritual. Por tradiciones lectoras se entiende cómo se han recibido los textos bíblicos. La injusticia hermenéutica alude a una condición epistemológica con dos efectos. Por un lado, facilita que la experiencia de un grupo o un individuo en situación de vulnerabilidad quede innombrada incluso para uno mismo debido a la carencia de recursos hermenéuticos. Por otro lado, la injusticia hermenéutica provoca que la hermenéutica mayoritaria sea impermeable a los intentos del grupo o la persona vulnerable por significarse. Por su parte, el abuso espiritual se refiere a la coerción y el control de un individuo sobre otro en un contexto espiritual.¹ La cultura teológica de la sublimación del sufrimiento se identificó en el estudio anterior como una conjunción que habilita, y es habilitada, por estos tres elementos, lo cual se ilustró con una recepción particular de las Bienaventuranzas.

Esta segunda parte del estudio busca proponer otro tipo de hermenéutica para articular interpretaciones que permitan a quienes hayan experimentado abuso espiritual nombrar su experiencia y dotarse de recursos que rompan los efectos de la injusticia hermenéutica para iniciar itinerarios de recuperación. También quiere dar a las comunidades que acogen a personas que han sufrido abuso espiritual herramientas de acompañamiento y sensibilización. Siguiendo la línea trazada anteriormente, nos centraremos ahora en la segunda bienaventuranza (Mt 5:4: “Bienaventurados los que sufren, porque serán consolados”).

El estudio empieza definiendo qué es una hermenéutica sensible al abuso espiritual para pasar luego a describir los efectos de este abuso a través de tres elementos: herida espiritual, herida moral y trauma religioso. A continuación, recurriendo a los estudios del trauma, se propone un itinerario de recuperación en tres

¹ Véase el artículo anterior de esta serie (Número 7 / 2-2024).

fases no lineales, de entre las cuales se presta especial atención al lamento. Este último elemento sostiene también nuestra interpretación de Mt 5:4 desde una hermenéutica sensible al abuso espiritual. Finalmente, se acudirá a la sinergia entre el lamento personal y los salmos de lamentación para dar expresión a la experiencia de abuso, un paso fundamental en cualquier itinerario de recuperación.

HERMENÉUTICAS SENSIBLES AL ABUSO ESPIRITUAL

Jennifer Baldwin, escribe que “la hermenéutica es lo que convierte la sospecha en compasión”.² Esto significa que la extrañeza o alteridad del otro o de la otra no nos causa rechazo o desconfianza, sino que suscita una acogida en nosotros radicada en la comprensión y la empatía, esta última entendida no tanto como simpatía, sino como un “sentir en el otro”. Se trata, por tanto, del reconocimiento del “otro” sin convertirlo en algo ajeno: “una hermenéutica de la alteridad nos permite una mirada al otro que está en medio nuestro [...] y ofrece la oportunidad de acoger o exiliar. Cuando elegimos acoger, abrimos la posibilidad de un entendimiento compasivo y de una resolución sanadora”.³ Una hermenéutica sensible al abuso espiritual por tanto no rehuirá o reprimirá la experiencia del otro, sino que la recibirá a fin de que aquella persona o personas pueda contar su historia.

Al lector o lectora no se le habrá pasado por alto que lo dicho en el párrafo anterior responde a una hermenéutica informada por el trauma. El abuso espiritual puede derivar o no en trauma, pero tanto en un caso como en otro, ciertos elementos de las teologías del trauma, modulados según la situación de la persona, son útiles para desarrollar hermenéuticas sensibles al abuso espiritual. Esto ocurre porque la desconexión y el

² Baldwin, Jennifer. *Trauma-Sensitive Theology. Thinking Theologically in the Era of Trauma*. Cascade Books. Eugene, EE. UU. 2018, p. 79.

³ Baldwin, Jennifer. *Trauma-Sensitive...*, 81.



desempoderamiento que subyacen al trauma⁴ también se dan en menor o mayor medida en un escenario de abuso espiritual. Como ya se vio, el abuso espiritual desconecta a quien lo sufre de su entorno eclesial e incluso social, tanto a un nivel emocional como funcional, dado que las comunidades habilitadoras de abuso espiritual marginalizan a quienes lo sufren. Igualmente, el abuso espiritual desempodera, dado que la agencia de la persona abusada queda mermada por el control que ejerce el abusador. Por ello, una hermenéutica sensible al abuso espiritual tomada del trauma puede graduarse y orientar su acción según las necesidades de la persona.

Para desarrollar una hermenéutica que dé herramientas a quienes han sufrido abuso espiritual y también permita a las comunidades acompañarlos, es primero necesario presentar algunos de los efectos que el abuso espiritual puede tener. En el próximo apartado nos acercaremos por tanto a los conceptos de “herida espiritual”, “herida moral” y “trauma religioso”, que comparten ámbito con el abuso espiritual.

LOS EFECTOS DEL ABUSO ESPIRITUAL

El abuso espiritual puede convertirse en una realidad insidiosa que no se explicita solo a través del abusador, sino también a través de las estructuras de una comunidad. La persona que recibe el abuso a menudo es sometida a demandas de secretismo por parte del abusador. Cuando empieza a expresar dudas sobre el abusador quien, por la propia estructura del abuso, es una persona con cierta autoridad en la comunidad, no necesariamente un pastor, la comunidad tiende a reaccionar desestimando o censurando la preocupación de la persona que sufre el abuso. Esto ocurre porque la comunidad no es capaz de imaginar que el abusador, a quien se reconoce autoridad moral, haya incurrido en tal comportamiento. La injusticia hermenéutica provoca que la comunidad no ejerza sus recursos para entender la situación.

⁴ Ver más abajo.

Por lo anterior, es evidente que las situaciones de abuso en contexto eclesial no son episodios puntuales, sino que más bien se alargan en el tiempo una vez la dinámica abusadora se ha asentado y el abuso espiritual, expresado como sexual, emocional, patrimonial o doméstico, entre otros, se ha instalado. También, como se recordará, el abuso espiritual crea la duda y quiebra la confianza en sí misma de la persona abusada, ya sea por la manipulación del abusador o por el rechazo que recibe por parte de la comunidad.

Como consecuencia, las personas que han estado sometidas a estos cuadros y han sido víctimas de un abuso continuado pueden experimentar un desfondamiento de la identidad en la medida que sus convicciones más íntimas y su comprensión de sí misma se han venido abajo. La fe ocupa un lugar nuclear en la autocomprensión y orientación de la persona, y en el abuso espiritual ocurre que esa misma fe se ha visto traicionada y usada para el abuso. Esto provoca una crisis que puede ser más o menos compleja dependiendo de la persona, dado que toca todas las dimensiones del ser (espiritual, emocional, social, moral, etc.). El siguiente testimonio de una pareja de misioneros que sufrió abuso espiritual ilustra la cuestión:

[Dejar la iglesia] fue un gran alivio, pero también una experiencia enormemente traumática. Dada nuestra relación con la iglesia, no estábamos seguros de cómo procesar nuestros sentimientos. Pero en última instancia sabíamos que irnos era para nuestro bien. En algunos aspectos, lo llevamos bien. En otros, dejar el ministerio de misiones que teníamos, tras haber trabajado cinco años en ello, fue muy difícil. Nos hizo cuestionarnos todo lo que creíamos sobre nosotros mismos, nuestro llamado, o cómo Dios nos estaba usando. Puso en cuestión todo lo que habíamos hecho para dedicarnos [al trabajo misionero]. ¿Perdimos de vista a Dios en medio de todo? ¿Estábamos siguiendo más bien nuestro camino en lugar del camino de Dios? Los dos experimentamos depresión y un sentimiento de rechazo como consecuencia de aquel



tiempo. Ambos necesitábamos tiempo alejados del ministerio para poder retomar nuestras vidas. Nuestra manera de sobrellevar la situación fue vivir cada día con la esperanza de que volveríamos a hacer trabajo misional.⁵

La experiencia que este relato recoge a modo de ejemplo puede manifestarse como herida espiritual, herida moral o trauma religioso. Estas tres pueden presentarse en formas complejas.

La herida espiritual y la herida moral

El concepto de herida espiritual y herida moral son fronterizos en algunos aspectos, aunque tienen matices distintos. Se podría afirmar que la “herida espiritual” es algo que siempre ha concernido a la teología pastoral.⁶ Por su parte, el concepto de “herida moral” es más reciente y se acuñó inicialmente en el ámbito de la cura espiritual de los veteranos de guerra. Es un concepto que además se halla en desarrollo, con distintos matices dependiendo del autor en cuestión.

Una definición reciente de herida espiritual la entiende como “nuestra respuesta a un acontecimiento causado por uno mismo, o a un acontecimiento más allá de nuestro control, que daña nuestra relación con Dios, con la persona misma y con los demás, y que nos aliena de lo que da sentido a nuestras vidas”.⁷ De manera más elaborada, J. E. Fuson la define como:⁸

...la condición en la que se cuestiona la identidad espiritual de una persona. El individuo que sufre una herida espiritual tiene dificultades para comprender cómo

⁵ Orłowski, Barbara M. *Spiritual Abuse Recovery. Dynamic Research on Finding a Place of Wholeness*. Wipf & Stong. Eugene, EE. UU. 2018. Loc. 155 (e-book). Todas las traducciones del inglés son de Mireia Vidal i Quintero.

⁶ Véase, por ejemplo, Rivas Rebaque, Fernando. *Terapia de las enfermedades espirituales en los Padres de la Iglesia*. San Pablo. Madrid, España. 2008.

⁷ Carey, Lindsay B. et al. “Moral Injury, Spiritual Care and the Role of Chaplains: An Exploratory Scoping Review of Literature and Resources”. *Journal of Religion and Health* 55. 2016, pp. 1218-1245. Aquí, 1221. La definición original es de G. E. Berg.

⁸ Carey, “Moral Injury...”, p. 1221.

su visión de la fe, la espiritualidad, su relación con Dios y la intervención de Dios en su vida pueden ser verdaderas dado las experiencias horribles que ha presenciado. Una persona que sufre una herida espiritual no tiene respuesta a las preguntas relacionadas con el trauma que ha experimentado, no está segura de cómo resolver esta tensión y encontrar las respuestas, y/o puede estar dudando de que Dios sea digno de confianza.

Por su parte, la herida moral puede entenderse como una disonancia existencial entre lo que una persona cree moralmente correcto y lo que él, ella u otros han experimentado, o en relación a algo en lo que han participado directamente o que han visto suceder.⁹

La herida moral se origina (1) a nivel individual cuando una persona perpetúa, no puede prevenir o es testigo de un acto grave que transgrede creencias y expectativas morales profundamente arraigadas, lo que conduce a un conflicto interno porque la experiencia está en desacuerdo con sus creencias éticas y morales fundamentales; y/o (2) a nivel organizacional, cuando actos graves de transgresión han sido causados por, o han resultado en una traición de, lo que se considera culturalmente correcto en una situación de “alto riesgo” por parte de quienes detentan una autoridad legítima.

En escenarios de herida moral, la percepción de responsabilidad puede aparecer de forma ambigua:¹⁰ la persona puede sufrir una herida moral por la traición de sus valores o bien porque entiende que es responsable por el daño a otros. Si trasladamos esto a un escenario de abuso espiritual, en las personas que han sufrido directamente el abuso el sentimiento de traición está al frente. Pero la persona puede igualmente sentirse partícipe del abuso “¿cómo pude dejar que torciera de esta forma el texto

⁹ Carey, “Moral Injury...”, p. 1221.

¹⁰ Peteet, Hohn R. et al. (ed.). *Christianity and Psychiatry*. Springer. Cham, Suiza. 2021. pp. 101-103.



bíblico para justificar...?”. De la misma manera, los integrantes de una comunidad eclesial que se ha descubierto a sí misma como habilitante del abuso están en riesgo de sufrir heridas morales al sentirse perpetradores y/o perpetuadores del abuso.

Es importante remarcar que la presencia de la violación moral por sí misma no conduce a la herida moral. Esta solo ocurre cuando existe un proceso de atribución de significado que identifica una acción o evento como moralmente incorrecto. Es decir, para esta atribución hace falta un marco de sentido y una hermenéutica. Además, la herida moral puede agravarse en la medida que se recurre a estrategias mal orientadas para asumir esa atribución (negación, vergüenza, convencimiento de no ser digno de perdón o amor, y reacciones que dañan la autoestima).¹¹ En un escenario cristiano, en el que la fe también da forma a la moralidad, la herida moral fácilmente se superpone o explicita heridas espirituales.

El trauma religioso

Nuestra tercera posible condición ligada al abuso espiritual es el trauma religioso. Este concepto fue acuñado por Marlene Winell en una serie de estudios¹² y se relaciona con dos cuestiones interconectadas. Por un lado, se refiere al hecho de que las enseñanzas y prácticas de una religión restrictiva pueden tener un impacto de larga duración en la salud mental. Por otro, al hecho de que dejar atrás la comunidad o iglesia implica un alto nivel de estrés en la medida que el individuo abandona un modo de vida y los esquemas mentales adquiridos a fin de abrazar otros para reconstruir su vida.¹³ El trauma religioso puede manifestarse

¹¹ Peteet, “*Christianity and ...*”, pp. 101-103.

¹² Winell, Marlene. “Religious Trauma Syndrome” (serie de tres artículos). *Cognitive Behavioural Therapy Today*, Vol. 39.2 (May 2011), Vol. 39.3 (September 2011) y Vol. 39.4 (November 2011). Estos estudios pueden consultarse aquí: <https://www.journeyfree.org/religious-trauma-syndrome-articles/>

¹³ Winell, Marlene. “The Challenge of Leaving Religion and Becoming Secular”. *The Oxford Handbook of Secularism*, ed. por Phil Zukerman y John R. Shook. Oxford University Press. Oxford, EE. UU. 2017, pp. 603-620.

como desorden de estrés postraumático, aunque no siempre toma esta forma. Suele tener impacto a nivel cognitivo (confusión, dificultad para tomar decisiones, disociación), afectivo (ansiedad, ataques de pánico, depresión, duelo, culpa, soledad, pérdida de sentido), funcional (desórdenes alimentarios y del sueño, abuso de sustancias, somatización) y social o cultural (pérdida de la red de apoyo familiar o social, dificultades económicas, dificultad en las relaciones interpersonales).¹⁴

Este cuadro no ocurre, desde luego, en todos los casos. En muchas ocasiones, la persona que sufre el abuso espiritual es capaz de dejar la comunidad donde ha experimentado el abuso y no desarrollar un trauma, si bien marcharse implica de todas formas un estrés emocional de primer orden. A fin de cuentas, la comunidad ha sido una coordenada fundamental de la persona durante mucho tiempo porque ha estructurado su fe, y la ha provisto de un tejido afectivo que ha respondido a su necesidad de apoyo y reconocimiento (vida en comunidad, grupos de estudio, escuela dominical, grupo de alabanza, banco de alimentos, etc.). Este profundo vínculo ahora no solo se ha visto casi incomprensiblemente traicionado, sino también cercenado. No es, pues, extraño que la crisis resultante lleve a que muchos de quienes han sufrido abuso espiritual prefieran romper por completo con la iglesia antes que arriesgarse a volver a sufrir una situación semejante.¹⁵

Distintas respuestas, distintos itinerarios

Así pues, dependiendo de los instrumentos y recursos que la persona que sufre el abuso tiene a su disposición, así como de la severidad del mismo y su prolongación en el tiempo, se pueden dar escenarios de herida espiritual, herida moral o trauma. En este sentido, que una experiencia como la del abuso espiritual pueda manifestarse como trauma, por ejemplo, dependerá en gran medida de la vulnerabilidad de una persona, el grado

¹⁴ Winell, "The Challenge..." p. 609.

¹⁵ Childers, Melanie. "Holy Havoc. Chaplains as First Responders in Healing Spiritual Abuse". *Chaplaincy Today* 28.2 (2012) 37-42.



de apoyo que esta puede recibir, la empatía que pueda encontrar y los recursos a los que haya podido tener acceso antes y después del evento para procesar la experiencia.¹⁶ “Vulnerabilidad” no quiere decir aquí que unas personas sean inherentemente más sensibles al trauma (o al abuso espiritual) que otras, sino que el concepto refleja la biografía de la propia persona desde un punto de vista contextual, social, demográfico y biológico. Como dice Baldwin, “ser conscientes de la vulnerabilidad ante la herida traumática significa reconocer que todos procedemos de contextos sociales y relacionales particulares dotados con diferentes recursos de apoyo”.¹⁷

Por tanto, el abuso espiritual es una experiencia personal y distintiva. Es altamente probable que se dé algún tipo de herida espiritual y la confianza fundamental que sustenta la fe se vea erosionada de alguna forma, pero esto no necesariamente implica herida moral o trauma religioso. De nuevo, dependerá de la respuesta de la persona. Además, para algunas personas, la experiencia de abuso destruye cualquier reconciliación con el sistema creencias dentro del cual se ha producido el abuso. Para otras, es posible recomponer ese sistema a través de otras expresiones eclesiales o espirituales.

El estudio de Barbara M. Orlowski es iluminador en este sentido.¹⁸ Este estudio se centra en la percepción de la iglesia en un grupo amplio de personas que sufrieron abuso espiritual. Entre los entrevistados, un 67% expresó que habían encontrado otra iglesia a la que asistir, mientras que un 33% respondió negativamente. Sin embargo, la mayoría de estas respuestas eran respuestas cualificadas (“Sí, pero...” o “No, pero...”). Algunos entre los que respondieron negativamente encontraron otras formas de participar en una vida comunitaria, por ejemplo, pequeños grupos domésticos informales. Entre quienes respondieron

¹⁶ Baldwin, *Trauma-Sensitive ...*, p. 25

¹⁷ Baldwin, *Trauma-Sensitive ...*, p. 25.

¹⁸ Orolwski, *Spiritual Abuse...*, loc. 155

afirmativamente, ciertos elementos que las personas que habían sufrido abuso identificaban como primarios en su concepción de la iglesia (la centralidad de la Palabra, el papel de las mujeres en la iglesia, el carácter acoger de la comunidad, entre otros) aparecían diluidos respecto al estándar deseado.¹⁹

UN ITINERARIO DE RECUPERACIÓN

Como bien indica Judith Herman, las experiencias nucleares del trauma son el desempoderamiento y la desconexión de otros.²⁰ Estas experiencias son también nucleares para quienes han sufrido abuso espiritual. Por este motivo, el itinerario de recuperación del trauma que indica Herman es también aplicable a quienes han experimentado abuso espiritual y modulable a sus necesidades. Tanto en un caso como en otro, el objetivo será recuperar la capacidad básica para la confianza, la autonomía, la iniciativa, la identidad y la intimidad. Esto ayudará también a generar resiliencias. La resiliencia se refiere a la capacidad de adaptación a acontecimientos o situaciones estresantes (perder el trabajo, sufrir una enfermedad, la muerte de un familiar, etc.). Ser resiliente no significa ser inmune a estas situaciones y al estrés que pueden producir, sino más bien a la capacidad de integrar la respuesta que puedan producir para que la persona no esté en un estado de crisis permanente.²¹

“La recuperación”, dice Herman, “solo puede ocurrir en el contexto de las relaciones; no puede suceder en aislamiento”.²² Las comunidades que apoyan la recuperación de quienes han sufrido abuso espiritual deben ser muy cuidadosas a la hora de hacer este acompañamiento, y desarrollar prácticas y sensibilidades que permitan a la persona empoderarse y conectar de

¹⁹ Orolwski, *Spiritual Abuse...*, loc. 169-173.

²⁰ Herman, Judith L. *Trauma and Recovery. The Aftermath of Violence—From Domestic Abuse to Political Terror*. Basic Books. Nueva York, EE. UU, 1992. p. 133.

²¹ Baldwin, *Trauma-Sensitive...*, p. 60-61.

²² Herman, *Trauma and ...*, p. 133.



nuevo de una forma saludable con su fe. Es además altamente recomendable que, particularmente en casos con componente traumático, la comunidad trabaje con profesionales en la atención psicológica junto con la persona que ha experimentado el abuso. Tales profesionales no son fáciles de encontrar, dado que además de su preparación terapéutica profesional en psicología y/o psiquiatría, deben tener o bien un buen conocimiento del fenómeno religioso o bien estar abiertos a trabajar dentro de esta esfera si la persona así lo requiere.

Las comunidades deben también tener presente que los procesos de recuperación no son lineales y progresivos, y que la persona que ha sufrido abuso espiritual, especialmente aquella que desarrolla reacciones traumáticas, puede oscilar de un extremo a otro, es decir, pasar de la desconfianza y la sospecha a expresar actitudes positivas hacia la comunidad, sin que una reacción desmienta la otra. Aquí, entra en juego la hermenéutica sensible al abuso espiritual y el “sentir en la otra persona”: las reacciones que puedan darse no deben extrañar, sino que deben acogerse y acompañarse. Tal como indica Shelly Rambo,²³ la persona que ha sufrido trauma a menudo se encuentra en un terreno intermedio, entre cruz y resurrección, sin que ninguna de estas se presente como definitiva ni estática. La comunidad debe acompañar a la persona que ha sufrido el abuso a este territorio intermedio, y actuar como “testigo” de su experiencia y lucha por recuperar el sentido de sí misma y el de su fe. En esta instancia intermedia, la comunidad no juzga la narrativa que la persona que ha sufrido el abuso o trauma tiene que hilar, sino que es testigo de la lucha de la persona por nombrarse a sí misma y a su experiencia. Para ello, la comunidad debe desarrollar espacios que permitan este tránsito.

Tal y como se ha dicho, en este estudio aplicaremos el esquema de recuperación del trauma también al abuso espiritual. Este itinerario se desarrolla en tres etapas: establecimiento de la

²³ Rambo, Shelly. *Spirit and Trauma. A Theology of Remaining*. Westminster John Knox Press. Louisville, EE. UU. 2010.

seguridad; recordar y dolerse; y reconexión con la vida ordinaria. De nuevo, hay que recordar que las tres etapas que aquí se proponen no son lineales:²⁴

- a. Establecimiento de la seguridad de la persona que ha experimentado el abuso: Esta tarea pasa por recuperar el control del cuerpo (hábitos de comida y sueño, por ejemplo) y el del entorno. Ello implicará también recuperar poco a poco una agencia que permita a la persona tomar decisiones, por ejemplo, si es el momento de retomar el contacto con una comunidad o bien conviene al propio proceso de cura espiritual no reintegrarse a una comunidad de fe. Esta etapa puede alargarse más o menos dependiendo de la severidad del abuso y/o trauma.
- b. Recordar y dolerse: Este es el estadio del lamento. Contar la historia de lo que se ha vivido permite transformar la memoria e integrarla en la biografía para poder superarla. Este “contar” no es una simple enumeración, sino que implica profundas respuestas afectivas, un “revivir” voluntario con el fin de integrar el dolor, el miedo, la ira, la desazón, etc., vinculadas a la experiencia. Aquí a menudo se manifiesta verbal y corporalmente el duelo por la persona que se era, o por la comunidad de la que se formaba parte, y la necesidad de reconstruir el propio sentido del ser y generar nuevos sentidos de pertenencia.
- c. Reconexión con la vida ordinaria: En esta tercera etapa, la persona que ha sufrido el abuso establece lazos de confianza con su entorno y las personas que la rodean. También se siente autónoma, aunque permanezca conectada a otros y ejerza su propio criterio. En algunos casos, la persona que ha sufrido abuso o trauma experimenta una nueva comprensión de gracia²⁵ y pone su experiencia al servicio de

²⁴ Herman. *Trauma and ...*, pp. 155-213.

²⁵ Beste, Jennifer Erin. *God and the Victim: Traumatic Intrusions on Grace, and Freedom*. Oxford University Press. Nueva York, EE. UU. 2007.



otras. Esto ciertamente expresa su empoderamiento, pero también el sentimiento de trascendencia al vincularse a otros de forma significativa y efectiva.

Una comunidad que quiere recibir y acompañar a quienes han experimentado abuso espiritual creará espacios y habilitará hermenéuticas para que este itinerario de recuperación pueda llevarse a cabo. Pero ¿cómo crear estos espacios de acompañamiento y dar a quienes han sufrido abuso herramientas hermenéuticas para relatar su experiencia?

DEL “BIENAVENTURADOS LOS QUE SUFREN” AL “BIENAVENTURADOS LOS QUE SE LAMENTAN” (MT 5:4)

En el artículo que precede a este, nos acercamos a las Bienaventuranzas para ilustrar cómo las tradiciones lectoras pueden coaligarse con el abuso espiritual y sostener marcos de sentido que lo facilitan. Destacábamos entonces que el contexto apocalíptico en el que Mateo las elaboraba, y en el que se mantenía una tensión escatológica, no aparecía con la misma intensidad en Lucas. La recepción de los Padres, ilustrada en Gregorio de Nisa y en Agustín de Hipona, ahondaba todavía más en esta separación: el Reino de los Cielos de Mateo aparecía en Gregorio de Nisa como una realidad lejana, no presente, a la que uno accedía a través de la práctica ética, como quien asciende una escalera de peldaño en peldaño. La teología de las virtudes de Agustín, íntimamente ligada a la inhabitación del Espíritu Santo, abría la puerta para la santificación del sufrimiento, una línea que también Lutero recibía a pesar de desligarla formalmente, pero no a la práctica, de la justificación. Esta línea aparecía finalmente reflejada en explicaciones contemporáneas que presentan el sufrimiento como una herramienta de la que Dios se vale para educarnos en nuestros errores. Esta tradición lectora tiene el desafortunado efecto de atribuir valor salvífico al sufrimiento en la media que este refleja el “sufrimiento de Cristo”. La teologización del sufrimiento deviene entonces un recurso de primer

orden para justificar y sostener estructuras y prácticas injustas. Se trata de una teología que es fácilmente captada por el abuso espiritual y que tiene efectos nefastos, tal y como vimos con el ejemplo de Lucía.

Lejos de esta interpretación, la ruta que tomaremos aquí pretende insertar las Bienaventuranzas, en particular Mt 5:4, en el itinerario de recuperación del que hablábamos más arriba, y retomar esta bienaventuranza desde una hermenéutica que habilite la articulación de la propia experiencia frente al sufrimiento y desfondamiento causados por el abuso espiritual. Mi lectura de Mt 5:4 se inscribe principalmente en la segunda fase del itinerario trazado más arriba, que está ligada al recuerdo y el lamento, aunque también conecta con las otras dos fases. Igualmente, propone la incorporación del ritual para su expresión, pues tal y como escribe Sölle:²⁶

El primer paso para sobreponerse al sufrimiento es, por lo tanto, encontrar un lenguaje que lleve más allá del sufrimiento incomprensible que enmudece, un lenguaje de lamento, de llorar, de dolor, un lenguaje que al menos diga cuál es la situación (Fase Dos). [...] El lenguaje de la Fase Dos empuja más allá de sí mismo hacia el cambio. No describe las cosas como son, sino que produce nuevos conflictos. Un acto de autoexpresión que reestablece la comunicación [...] por supuesto quiere ser más que autoexpresión. Los factores que conforman el sufrimiento se pueden ahora discutir, la liberación (Fase Tres) puede organizarse.

¿Bienaventurados los que sufren o los que lloran?

Al acercarnos a nuestro pasaje, lo primero que destaca es la diversidad de traducciones que ha suscitado. Mientras que todas las traducciones consultadas traducen *paraklēthēsontai* como “serán consolados/recibirán consolación”, el primer verbo,

²⁶ Soelle, Dorothee. *Suffering*. Traducido por R. Kalin, Everett. Fortress Press. Filadelfia, EE. UU. 1975. Pp. 70, 71.



penthéō, suscita una diversidad que refleja el intento de fidelidad a la tensión escatológica en la que se dan las Bienaventuranzas así como el propio contexto de traducción. El verbo principal de la primera parte de la Bienaventuranza aparece traducido de las siguientes formas:

“Dichosos los que *sufren*, porque serán consolados” (*Dios Habla Hoy*)

“Bienaventurados los que *lloran*, porque recibirán consolación / serán consolados” (*Reina Valera 95, Biblia de Jerusalén, Biblia de las Américas*)

“Felices lo que *están tristes*, porque Dios mismo los consolará” (*La Palabra, Biblia del Oso, Biblia Hispano-americana*)

Penthéō no significa tanto llorar (*klaĩō*) como experimentar una profunda tristeza o pena, dolerse o estar de luto.²⁷ Es decir, lamentarse. Así, por ejemplo, en Lc 6:25, parte de los ayes que siguen a las Bienaventuranzas en Lucas, puede leerse: “Ay de vosotros, los que ahora reís, porque os lamentaréis (*penthêsete*) y lloraréis (*klaúsete*)”, diferenciando los dos verbos.²⁸ En este último pasaje lucano, *penthéō* es próximo al sentido de experimentar tristeza (por oposición a reír), y no tanto al sentido de Mateo, que es más cercano a la acción ritual del lamento, suscitado en Mateo ante la situación presente. El hecho de que Lucas no use *penthéō* en el paralelismo de Mt 5:4, pero sí en la contrapartida de Lc 6:25b, es interesante. En efecto, mientras en

²⁷ Cf. Balz, Horst / Schneider, Gerhard. *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Vol. 2. Trad. por Constantino Ruiz-Garrido. Ediciones Sígueme. Salamanca, España. 1998; y Danker, Frederick W. / Bauer, Walter / Arndt, William F. / Gingrich, F. Wilbur. *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. University of Chicago Press. 4ª edición. Chicago, EE. UU. 2021.

²⁸ Bovon, François. *Luke 1. A Commentary on the Gospel of Luke 1:2-9:50*. Fortress Press. Minneapolis, EE. UU. 2002, p. 226 comenta que *klaĩō* tiene un sentido más general que *penthéō*. Sin embargo, desde el punto de vista ritual, *penthéō* incluye *klaĩō*, y no al revés. [Trad. castellana: *El Evangelio según San Lucas 1:1-9,50*. Sígueme. Salamanca, España. 1995].

Mt 5:4 la acción va de la tristeza al consuelo, en Lc 6:21b va del lloro a la alegría (“Bienaventurados los que ahora lloráis, porque reiréis”). Cabe recordar que Lucas acentúa el contraste entre el ahora y el después (6:23: llenaos de gozo *en aquel día*), mientras que en Mateo el consuelo permea al momento presente a través de la tensión escatológica. En este sentido, lamento y consuelo comparten un mismo espacio en Mateo. Así pues, la traducción de Mt 5:14 que aquí adoptaremos será “Bienaventurados los que se *lamentan*, porque ellos serán consolados”, y no “los que sufren” o “los que lloran”. Estas actitudes ya están presentes de hecho en el lamento, y es más bien la falta de familiaridad con esta práctica lo que ha originado tales traducciones. Desde esta interpretación del pasaje de Mateo, iniciaremos nuestro itinerario de recuperación.

El sentido del lamento

En el mundo de Jesús, el lamento se producía en un espacio ritual. El estudio de este espacio ha experimentado importantes desarrollos, también en los orígenes del cristianismo, que buscan no tanto definir el ritual *per se* como entenderlo como espacio generador de sentidos y significados en relación a su contexto.²⁹ Conceptos como la performatividad y la corporalidad, entre otros, han ganado relevancia a la hora de entender qué hace y qué significa el ritual. Este desarrollo es bienvenido en nuestro marco, pues la corporalidad es una dimensión irrenunciable del ser humano y nos permite establecer puentes con la primera fase del itinerario de recuperación del abuso, que se centra en ganar de nuevo control sobre el entorno y el cuerpo.

En el judaísmo del Segundo Templo, el lamento formaba parte del ritual indispensable que acompañaba a la muerte, esto es, la lamentación ritual. Este ritual tenía la función de recoser la herida que la desaparición de un miembro de la familia o de la comunidad dejaba en el tejido social tras su muerte. Asignaba además un nuevo rol al fallecido, que pasaba a formar parte de

²⁹ Uro, Risto et al. *The Oxford Handbook of Early Christian Ritual*. Oxford University Press. Nueva York, EE. UU. 2018.



los ancestros, y recomponía la relación de la comunidad respecto a este. Esto es lo que vemos, por ejemplo, en Marcos 16:1-8 y paralelos cuando las mujeres van al sepulcro con perfumes para llevar a cabo los rituales fúnebres en torno a Jesús. El lamento por tanto no era una simple forma de expresión de tristeza y llanto desconsolado, sino que su función era crear una narrativa sobre la vida y muerte de la persona fallecida, una interpretación de su biografía. Esta narrativa, que combinaba partes cantadas y habladas, junto con gestos que tenían la función de expresar el estado de la comunidad doliente (por ejemplo, golpearse los muslos o dar palmadas), iba tomando forma en las múltiples representaciones del lamento, pues este no se cantaba una vez, sino múltiples veces a lo largo del tiempo perceptivo de duelo (siete días, en el judaísmo del Segundo Templo, más otro tiempo de luto que se extendía más o menos dependiendo de la condición del fallecido) y posteriormente en los aniversarios de la muerte y otras celebraciones de recuerdo de los antepasados. El lamento por tanto se tejía en el tiempo y se iba reproduciendo.

Si bien, por su carácter oral, no conservamos lamentos del Segundo Templo, este sí ha dejado su huella en los textos bíblicos: los salmos de lamento o el libro de Lamentaciones son formas literarias que tienen mucho en común con los lamentos populares de los que estamos hablando aquí. De forma semejante, el diálogo de María Magdalena con el “jardinero” en Juan 20 se inspira en los lamentos, dado que estos suelen usar el tipo de discurso que preside esta escena (“¿Dónde está el cuerpo?”, “¿Por qué lloras?”, “¿A quién buscas?”). En este sentido, los lamentos son un modo de cognición del dolor que interpretan una vida.

Las personas que han sufrido abuso espiritual, aparezcan o no problematizado con escenarios de trauma y/o herida moral, necesitan articular su experiencia para asumirla en su biografía,³⁰ para en términos de Mt 5:4, hallar consolación. El lamento

³⁰ Véase, entre muchos otros, Perry, Sarah. “Spiritual Abuse, Meaning Making and Post-Traumatic Growth”, *Religions* 15 (2024), p. 824.

y el modo de cognición que este usa se presta como un espacio indicado para construir esta memoria de tal forma que pueda asumirse. Su carácter narrativo, como acabamos de ver, permite visitar el pasado y expresar el dolor por aquello que se ha perdido (una comunidad, una relación de confianza, las certezas de una vida, la propia fe, etc.), pero sobre todo permite hacerlo en un espacio compartido. El lamento siempre es una empresa colectiva: toda la comunidad participa en la reasignación de sentido de la experiencia del pasado y es testigo de la narrativa de la persona. Se trata de un acompañamiento en ese territorio del permanecer con la persona abusada del que hablábamos más arriba, que se desprende de una hermenéutica generosa que pone en el centro la acogida y la empatía como expresión de su compromiso discipular. Este proceso es fundamental para que la persona, así acompañada, emprenda un camino de sanación y pueda retejer su vida espiritual: aquella experiencia sucedió, pero no debe sobrellevarse como una sombra perpetua que diluya la relación con Dios. Si antes sufrió en el (supuesto) nombre de Dios, ahora su lamento expresa el de Jesús en la cruz y su solidaridad divina, donde el Dios compasivo es compañero, y no causa, de sufrimiento.

Como se decía, los salmos de lamentación son estilizaciones del lamento: mientras las fases de la experiencia aparecen claramente ordenadas en el lamento del salmo, la composición del lamento personal puede ser más caótica. De la misma forma que, como ya se ha dicho, el lamento funerario tomaba tiempo en componerse, también el lamento que persigue la cura espiritual tomará su tiempo. Aquí el carácter escatológico de Mt 5:4, y el camino de ida y vuelta, transitado a menudo, entre el lamentarse y el recibir consolación, hablan también de la sintonía de este pasaje con el itinerario personal de quien ha sufrido abuso espiritual, pues ninguno de los dos extremos es definitivo en la articulación y ambos están, sin embargo, ligados.

Al componer el lamento personal, algunas secciones serán más dolorosas que otras y ocuparán más lugar dependiendo del momento en el que se halle la persona. Las expresiones de ira



y necesidad de venganza no deberán reprimirse, pero tampoco deberán ser espacios donde morar e, idealmente, llevarán a una nueva expresión de confianza y de la vida en comunidad. El cuándo y el cómo entonar el lamento deberá ser una decisión entre la persona y la comunidad, y es por ello recomendable que esta acompañe los procesos de cura del abuso espiritual desde el inicio, siguiendo el propio ritmo de la persona abusada.

Sin duda, los salmos de lamento pueden tomarse como inspiración para la composición de un lamento propio.³¹ Por un lado, el lenguaje poético es capaz de dar forma a sentimientos encontrados y caóticos (ira, vergüenza, culpa, tristeza, desolación, esperanza, vindicación, etc.) de una forma que la narrativa lineal, que requiere un orden y una coherencia, no puede. Por otro, tras los salmos de lamento, que son composiciones profesionales y editadas en colecciones,³² pueden atisbarse rasgos del lamento al que nos referimos aquí. Los salmos de lamentación suelen contener los siguientes elementos: 1) Una invocación; 2) La expresión de una queja; 3) Afirmación de confianza en Dios; 4) Una petición a Dios; 5) Una alabanza final. El Salmo 56, un lamento que fácilmente puede resonar con la experiencia de quien se ha sentido marginalizado y silenciado en una comunidad abusiva, sigue este esquema general, si bien repitiendo algunas secciones: 1) Invocación: v.1; 2a) Expresión de una queja: v. 2; 3a) Afirmación de la confianza en Dios: vv. 3-4; 2b) Nueva expresión de queja: vv. 5-6; 4) Petición a Dios: vv. 7-9a; 3b) Nueva afirmación de confianza en Dios. 5) Alabanza final: vv. 12-13.

³¹ Dickie, June F. “The importance of lament in pastoral ministry: Biblical basis and some applications”, *Verbum et Ecclesia* 40(1).a. 2002.

³² El origen de los salmos de lamentación individual es una cuestión debatida. Gerstenberger ha sugerido que los salmos de lamentación individual pueden tener origen en el contexto doméstico, en los rituales de curación llevados a cabo por expertos, que apelarían a *YHWH* a la hora de ejercer su práctica de curación. Estos salmos, con el tiempo, pasarían a formar parte de colecciones litúrgicas. Gerstenberg, Erhard S. “Non-Temple Psalms: The Cultic Setting Revisited”, en Brown, William P. (ed.), *The Oxford Handbook of the Psalms*. Oxford University Press. Nueva York, EE.UU. 2014, pp. 338-349.

El Salmo 62 inspiró la siguiente composición:³³

Señor, tú eres mi roca.

Señor, no dejes que se rían de mí.

Muéstrales cuán grande eres,

Porque tú eres mi refugio

Señor, clamé a ti varias veces, pero no me respondiste

No sientes nada por mí

Padre, hicieron mofa de mí, diciendo esto y aquello

Pero sé, Señor, que tú luchas por mí.

Sé, Señor, que tú te alzarás por mí.

Levántame y hazles ver que no soy lo que dicen.

Hazles ver, porque tú eres mi refugio, mi escudo.

Nunca me dejarás sola o me decepcionarás.

CONCLUSIÓN

Frente al abuso espiritual, las culturas teológicas del sufrimiento y la injusticia hermenéutica, la lectura de Mt 5:4 que se ha ofrecido aquí conecta con los procesos de recuperación del abuso espiritual, en vez de convertirse en soporte para el mismo. En este itinerario de recuperación, es imprescindible que la persona que ha sufrido el abuso o trauma, y/o la herida moral y/o espiritual, tenga herramientas para nombrar su experiencia. Interpretar Mt 5:4 desde esta coordenada da un recurso hermenéutico a quien ha sufrido abuso para expresar su lamento y, de esta forma, empezar a reconectar con Dios y retejer su vida espiritual. Este será un proceso sin duda largo, difícil de navegar dependiendo de qué efectos haya tenido (y siga teniendo) el abuso espiritual, pero que no realizará sola. De la misma forma, leer Mt 5:4 desde esta coordenada invita a las comunidades que reciben personas que han sufrido abuso espiritual a practicar una hermenéutica de la acogida sensible a la experiencia del

³³ Tomado de Dickie, “Importance of lament”, p. 6. Con modificaciones.



abuso y a transitar con ellas en su camino de recuperación. Este movimiento sin duda despertará una conciencia crítica sobre qué tipo de hermenéuticas mayoritarias se practican en la propia comunidad, así como la necesidad de mecanismos de rendición de cuentas efectivos, pues estos son fundamentales para evitar el abuso espiritual y sus consecuencias.

BIBLIOGRAFÍA

Baldwin, Jennifer. *Trauma-Sensitive Theology: Thinking Theologically in the Era of Trauma*. Cascade Books. Eugene, EE. UU. 2018.

Balz, Horst / Schneider, Gerhard. *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Vol. 2. Trad. por Constantino Ruiz-Garrido. Ediciones Sígueme. Salamanca, España. 1998.

Bovon, François. *Luke 1. A Commentary on the Gospel of Luke 1:2-9:50*. Fortress Press. Minneapolis, EE. UU. 2002 [Trad. castellana: *El Evangelio según San Lucas 1:1-9,50*. Sígueme. Salamanca, España. 1995. Original alemán de 1989].

Carey, Lindsay B. et al. “Moral Injury, Spiritual Care and the Role of Chaplains: An Exploratory Scoping Review of Literature and Resources”. *Journal of Religion and Health* 55 (2016): pp. 1218-1245.

Childers, Melanie. “Holy Havoc. Chaplains as First Responders in Healing Spiritual Abuse”. *Chaplaincy Today* 28.2 (2012): pp. 37-42.

Danker, Frederick W. / Bauer, Walter / Arndt, William F. / Gingrich, F. Wilbur. *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. University of Chicago Press. 4ª edición. Chicago, EE. UU. 2021.

Dickie, June F. “The importance of lament in pastoral ministry: Biblical basis and some applications”, *Verbum et Ecclesia* 40(1), 2002.

Gerstenberg, Erhard S. “Non-Temple Psalms: The Cultic Setting Revisited”, en Brown, William P. (ed.), *The Oxford Handbook of the Psalms*. Oxford University Press. Nueva York, EE. UU. (2014): pp. 338-349.

Herman, Judith L. *Trauma and Recovery. The Aftermath of Violence—From Domestic Abuse to Political Terror*. Basic Books. Nueva York, EE. UU. 1992.

Orlowski, Barbara M. *Spiritual Abuse Recovery. Dynamic Research on Finding a Place of Wholeness*. Wipf & Stong. Eugene, EE. UU. 2018.

Perry, Sarah. "Spiritual Abuse, Meaning Making and Post-Traumatic Growth", *Religions* 15 (2024): p. 824.

Peteet, Hohn R. et al. (ed.). *Christianity and Psychiatry*. Springer. Cham, Suiza. 2021.

Rambo, Shelly. *Spirit and Trauma. A Theology of Remaining*. Westminster John Knox Press. Louisville, EE. UU. 2010.

Soelle, Dorothee, *Suffering*. Traducido por R. Kalin, Everett. Fortress Press. Filadelfia, EE. UU. 1975.

Vidal i Quintero, Mireia. *The Empty Tomb Tradition. Its Origins and Early Development in Light of Cultural Trauma and Ritual Lamentation*. PhD, University of Edinburgh, 2023. Manuscrito inédito.

Winell, Marlene. "Religious Trauma Syndrome" (serie de tres artículos). *Cognitive Behavioural Therapy Today*, Vol. 39.2 (May 2011), Vol. 39.3 (September 2011) y Vol. 39.4 (November 2011).

Winell, Marlene. "The Challenge of Leaving Religion and Becoming Secular". *The Oxford Handbook of Secularism*, ed. por Phil Zukerman y John R. Shook. Oxford University Press. Oxford, EE. UU. University Press. 2017, pp. 603-620.