

IANIRE ANGULO ORDORIKA*

PALABRAS Y SILENCIOS. EL PAPEL DE LA NARRATIVA EN DINÁMICAS ABUSIVAS

Fecha de recepción: 18 de mayo de 2023

Fecha de aceptación: 21 de mayo de 2023

RESUMEN: En las dinámicas abusivas resulta tan importante lo que se dice como lo que se calla. Del mismo modo que el silencio juega un papel esencial en los abusos de cualquier tipo, también lo hace la narrativa, que ostenta la capacidad de interpretar la realidad y de propiciar o dificultar la existencia de prácticas abusivas en el seno de un grupo humano. Un discurso veraz, en el sentido más bíblico del término, por parte de todos los implicados propiciaría la transformación de una cultura abusiva en otra del cuidado. En este artículo, iluminaremos esta cuestión de la narrativa a la luz de la Escritura y de cómo se comprende la palabra en la tradición bíblica. Además, ofreceremos dos iconos bíblicos, la serpiente de Gn 3 y Elifaz, para ilustrar las características más frecuentes de los discursos tanto de perpetradores como de la comunidad en cuyo seno se producen los abusos.

PALABRAS CLAVE: abusos eclesiales; Escritura; narrativa grupal; Job; Elifaz; Génesis.

Words and Silences. The Role of Narrative in Abusive Dynamics

ABSTRACT: In abusive dynamics, what is said is as important as what is kept silent. Just as silence plays an essential role in abuses of any kind, so does narrative, which has the capacity to interpret reality and to facilitate or hinder the existence of abusive practices within a human group. A truthful discourse, in the most bi-

* Universidad Loyola Andalucía: iangulo@uloyola.es; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3682-4151>



blical sense of the term, on the part of all those involved would be conducive to the transformation of an abusive culture into one of care. In this paper, we will illuminate this question of narrative in the light of Scripture and how the word is understood in the biblical tradition. In addition, we will offer two biblical icons, the serpent of Gen 3 and Eliphaz, to illustrate the most frequent features of the discourses of both perpetrators and the community within which abuse occurs.

KEY WORDS: ecclesial abuses; Scripture; group narrative; Job; Eliphaz; Genesis.

1. EL SILENCIO Y LAS DINÁMICAS ABUSIVAS

Toda melodía es el fruto de una armoniosa combinación entre sonidos y silencios. Para que una pieza musical suene tal y como ha sido compuesta requiere que la destreza del intérprete no sólo ejecute las notas con virtuosismo, sino que otorgue a los silencios su justo tiempo y lugar. De modo similar, tanto en las dinámicas que nos ayudan a crecer como en aquéllas que resultan abusivas se entretujan palabras y silencios. Así, atender a las narrativas que envuelven los abusos, sean éstos del tipo que sean, nos exige como paso previo prestar también atención al papel que los silencios juegan en ellos.

Los estudios en torno a los abusos sexuales, en cuanto vía fundamental para entender todo tipo de dinámica abusiva, nos permiten reconocer la existencia de una *ley del silencio* que se impone de manera explícita o implícita y que afecta a todas las partes implicadas. De modo consciente o no, las víctimas, los victimarios y los grupos humanos en cuyo seno se producen estas situaciones quedan marcados por un mutismo que las perpetúan, que no resulta fácil de romper y que los incapacita para transitar sendas que se dirijan hacia la sanación y restauración de las personas.

1.1. EL SILENCIO DE LAS VÍCTIMAS

La alarma social ha hecho que el silencio de las víctimas sea el más evidente, por más que no sea el único. Una mayor conciencia de la dificultad que implica desvelar los abusos sufridos ha posibilitado algunos cambios en las legislaciones que afectan a la prescripción del delito, pues se es más consciente de cómo esta complejidad provoca una gran

distancia temporal entre el momento en que los hechos acontecen y cuándo éstos son denunciados.

Quienes han vivido situaciones abusivas no hablan cuando quieren, sino cuando pueden hacerlo. Son muchos los factores que dificultan la revelación de los abusos¹. Además del miedo a las consecuencias que hablar podría implicar para ellos y para su entorno inmediato, confluye una compleja red de vivencias que no son fáciles de gestionar, como la vergüenza, la culpa, el temor a no ser creídos o a resultar estigmatizados. A éstas se añade el desconocimiento por parte de otros de tal complejidad, que facilita la revictimización, tanto por parte de quienes acogen la revelación como de los sistemas jurídicos, tanto civiles como canónicos.

Con todo, previos a estos obstáculos existen otros que condicionan de raíz la posibilidad de revelar una dinámica abusiva. En primer lugar, y aunque parezca una obviedad, para hablar de un problema se requiere ser consciente de que existe². No es posible romper el silencio si se carece de un vocabulario que permita nombrar la realidad y salir de esa confusión. Es frecuente que la víctima experimente una disonancia cognitiva que la incapacite para reconocer la situación abusiva. El contraste entre las vivencias y sentimientos que experimenta y su interpretación ideológica y racional envuelve a quien lo padece en un gran desconcierto. Esta confusión tan característica se multiplica, por su propia naturaleza, en el caso de abusos no sexuales, pues nos movemos, por definición, en una ambigüedad difícil de objetivar³.

En segundo lugar, un mayor conocimiento del trauma y sus consecuencias nos ha permitido ahondar en cómo éste afecta a la capacidad

¹ Aunque el artículo se centra en los abusos sexuales cometidos contra menores, el elenco de factores que presentan Zubieta-Méndez y Montiel puede hacernos ampliable a cualquier modo de abuso. Xud Zubieta-Méndez e Irene Montiel. “Factores inhibidores de la revelación de abuso sexual infantil”. *Journal of Victimology* 4 (2016): 53-81.

² En palabras de Andrés Murillo: «la carencia de herramientas conceptuales para reconocerse como víctima, genera una suerte de encierro, de hechizo que lo deja aún más vulnerable». Andrés Murillo. “Abuso sexual: Silenciamiento y secuestro mental”. En *Abusos y reparación. Sobre los comportamientos no sexuales en la Iglesia*, coordinado por Daniel Portillo Trevizo, 137. Madrid: PPC, 2021.

³ Sobre la ambigüedad propia de estas dinámicas abusivas, Daniel Portillo Trevizo. “Los abusos no sexuales: sobre las zonas grises”. En *Abusos y reparación. Sobre los comportamientos no sexuales en la Iglesia*, coordinado por Daniel Portillo Trevizo, 17-19. Madrid: PPC, 2021.

lingüística. Al recurrir a escáneres para recordar experiencias traumáticas se ha podido comprobar cómo la zona del cerebro llamada *área de Broca* queda afectada cuando se desencadena un *flashback*⁴. Se trata de uno de los centros que regula el habla y que suele quedar afectada al sufrir un ictus. La imposibilidad para contar y poner palabra a vivencias dramáticas es una cuestión biológica, pues se deshabilita nuestra capacidad para recurrir al lenguaje. Así, perder el habla ante ciertos acontecimientos es mucho más que un lenguaje figurado.

Este impedimento para expresarse, que se actualiza al experimentar sensaciones que reviven el trauma, no es la única traba lingüística que puede sufrir la víctima. No es extraño que una de las consecuencias de tales vivencias sea la *alexitimia*⁵, es decir, la incapacidad para nombrar los sentimientos por la imposibilidad de identificar el significado de las sensaciones físicas. Como reacción ante unas emociones que en un momento determinado resultaron abrumadoras, se silencian todas de manera inconsciente y queda dañada la capacidad para conectar con ellas.

No es ésta la única posible consecuencia de una práctica abusiva que hiera la capacidad para narrar lo acontecido, pues entre los mecanismos de defensa a los que recurre el inconsciente ante estas situaciones se encuentran también la amnesia y la disociación⁶. Desconectarse existencialmente de aquello sufrido u olvidar esa parte de la propia historia son dos recursos frecuentes. Con ellos la propia mente posibilita sobrevivir ante acontecimientos que desbordan con mucho la capacidad de ser gestionada por el sujeto.

Todos estos condicionantes convierten en quimérico pretender que quien ha sufrido cualquier tipo de práctica abusiva ofrezca desde el comienzo una narración completa, articulada y clara de su experiencia⁷,

⁴ Para una explicación más detallada, Bessel van der Kolk. *El cuerpo lleva la cuenta. Cerebro, mente y cuerpo en la superación del trauma*. Barcelona: Eleftheria, 2020, 47-48.

⁵ Cf. Anna Deodato. *Vorrei risorgere dalle mie ferite. Donne consacrate e abusi sessuali*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2018, 87-92; van der Kolk, 109-111.

⁶ Sobre esta cuestión, Jennifer J. Freyd. *Abusos sexuales en la infancia: la lógica del olvido*. Madrid: Morata, 2003; Andrew C. Papanicolaou. *The Amnesias: A Clinical Textbook of Memory Disorders*. Oxford: Oxford University Press, 2006, 156-170; Deodato, 131-147; Enrique Echeburúa-Odrizola. "Abusos sexuales en la infancia: ¿Por qué se recuerdan o revelan años después?". *Revista Mexicana de Psicología* 37 (2020): 67-76.

⁷ Como explica Kolk en su monografía, en situaciones normales la memoria racional y emocional colaboran ofreciendo un relato integrado, pero no es así ante

pues la palabra de las víctimas ha sido arrebatada de diversos modos y el silencio ha conquistado un espacio existencial que ha de ser reivindicado por ellas y recuperado de nuevo, no sin dificultad⁸. El silencio de las víctimas se encuentra en estrecha relación con el de los victimarios⁹. El secreto compartido mantiene vinculados a abusados y abusadores a través de un hilo invisible que requiere ser cortado.

1.2. EL SILENCIO DE LOS VICTIMARIOS Y DE LAS COMUNIDADES

La imposición del secreto por parte de quienes perpetran los abusos se produce de diversos modos. Es frecuente que se realice de manera explícita cuando son de carácter sexual, a través de amenazas, más o menos solapadas, que ponen en riesgo realidades valiosas para la víctima o que refuerzan la intuición de que ésta no será creída¹⁰. Mucho más sutil y sinuosa es la manera en que el silencio se impone en otro tipo de relaciones abusivas, bloqueando la comunicación que la víctima podría establecer con otras personas y con el mundo.

Cualquier estrategia que limite los vínculos entre iguales y reduzca la relación con otros juega a favor del victimario. El aislamiento no sólo imposibilita que la confusión propia del abuso sea aclarada con la confrontación ajena, sino que también elimina la posibilidad de testigos y reduce el apoyo social necesario para cualquier iniciativa por parte de la

situaciones traumáticas, de tal modo que «las huellas de las experiencias traumáticas se organizan no como narrativas lógicas coherentes, sino como huellas sensoriales y emocionales fragmentadas». Van der Kolk, 201. También sobre esta dificultad, Marián López Fernández Cao. “Arte, trauma y perdón. Procesos creadores para trascender las consecuencias traumáticas”. En *Genealogías del trauma. Cuerpos abusados, memorias reconciliadas*, editado por Mireia Vidal i Quintero, 30-31. Estella: Verbo Divino, 2022.

⁸ Resulta elocuente que se hable de las víctimas como quienes han perdido la «patria lingüística» en Olga Belmonte García. *Víctimas e ílesos. Ensayo sobre la resistencia ética*. Barcelona: Herder, 2022, 48-52.

⁹ De hecho, «lo peor para las víctimas es la condena al silencio en función de un pacto secreto con el abusador, que genera soledad, miedo, vergüenza y culpa» Echeburúa-Odrizola, 71.

¹⁰ Vemos una presentación de este silenciamiento que impone quien abusa en Beth T. Crisp. “Silence and Silenced: Implications for the Spirituality of Survivors of Sexual Abuse”. *Feminist Theology* 19 (2010): 282-291.

víctima. De modo similar, el control de información facilita la manipulación y el que se imponga la interpretación del perpetrador de cuanto acontece. Estas prácticas, frecuentes en grupos sectarios¹¹, también se dan en situaciones abusivas dentro y fuera del ámbito eclesial¹², imponiendo así el silencio tanto a la víctima como a cualquier otra voz que pudiera ofrecer claves para una interpretación diversa a aquélla que el perpetrador plantea a la víctima.

El silencio no sólo se impone a la víctima, de manera externa o desde un silenciamiento autoinfligido, sino que también es empleado en sí mismo como herramienta de control y de manipulación. Dejar de hablar a alguien e ignorar su presencia es uno de los más eficaces sistemas de dominio, de modo especial si se alterna de manera arbitraria con la deferencia hacia la persona, pues provoca confusión y favorece la tendencia de la víctima a culpabilizarse.

La *ley del silencio* no sólo impera entre abusados y abusadores, ya que también suelen encontrarse bajo su dominio los grupos humanos en cuyo seno se producen estas prácticas¹³. Esta mudez adquiere diversas caras. Por una parte, hay un silenciamiento de las prácticas abusivas en sí. El encubrimiento supone una decisión explícita de acallar unos hechos. Por más que se pretenda justificar para evitar el escándalo o, en el caso de la Iglesia, para salvaguardar la credibilidad del mensaje evangélico, en

¹¹ Encontramos un esquemático elenco de cómo las sectas suelen ejercer su poder coercitivo en Miguel Perlado. *¡Captados! Todo lo que debes saber sobre las sectas. Qué son. Cómo funcionan. Cómo ayudar*. Barcelona: Ariel, 2020, 91-94.

¹² Sobre esta cuestión, Marie-France Hirigoyen. *El acoso moral. El maltrato psicológico en la vida cotidiana*. Barcelona: Paidós, 1999, 55-60; Marisa Bosqued Lorente. *Mobbing. Cómo prevenir y superar el acoso psicológico*. Barcelona: Paidós, 2005, 38-40.

¹³ Este silencio del grupo es el que ha denunciado con frecuencia el mismo papa Francisco como estrategia errónea por parte de la Iglesia porque «la política del avestruz no lleva a nada». Sirva de ejemplo la carta que escribió al cardenal Marx como réplica a su renuncia. Francisco. “Carta del Santo Padre Francisco al Cardenal Reinhard Marx, arzobispo de München und Freising”. Santa Sede. Fecha de la última modificación 10/06/2021, fecha de consulta 18/05/2023. <https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2021/documents/20210610-cardinale-marx.html>. Sobre cómo el silencio afecta al grupo humano en el que se producen las situaciones abusivas, Ana María Arón. “Abuso sexual eclesial: una trama de poder y silencio”. En *Vergüenza: Abusos en la Iglesia católica*, dirigido por Carolina del Río, 208-214. Cizur Menor: Universidad Alberto Hurtado, 2020; Murillo, 137-140; Lisa Oakley y Justin Humphreys. *Escapando del laberinto del abuso espiritual. Cómo crear culturas cristianas sanas*. Santiago: Universidad Católica de Chile, 2021, 78-80.

realidad se prioriza proteger la reputación del propio grupo. Con todo, el silenciamiento de estos hechos no siempre implica un acto de voluntad.

La ceguera institucional para reconocer situaciones abusivas o el recelo y la desconfianza ante revelaciones de este tipo pueden estar motivados por un mecanismo de negación que, inconscientemente, incapacita para asumir una realidad que no se quiere afrontar¹⁴. En otras ocasiones, el silenciamiento acude bajo una falsa capa de respeto a las víctimas, evitando hablar del tema, trivializando el impacto sufrido o, desde un erróneo planteamiento del perdón, animando a «pasar página». Como sucedía con los victimarios, también existen silencios grupales que posibilitan e incluso propician que se produzcan abusos. Sólo a modo de ejemplo, es lo que sucede cuando en un espacio comunitario no se permite expresar emociones que se consideran negativas o vivencias que no encajan con el ideal propuesto.

La incursión que hemos realizado por el papel del silenciamiento en las dinámicas abusivas adquiere una resonancia especial cuando se aborda desde el contexto eclesial, pues la tradición cristiana siempre ha valorado de manera positiva el silencio como mediación privilegiada para el despliegue espiritual de la persona. El secreto, que resulta ser un aliado peligroso del silencio en situaciones de abuso, es un elemento esencial tanto en la reconciliación sacramental como en el acompañamiento espiritual, ambos espacios propicios para dinámicas abusivas de todo tipo.

Conservar los elementos de la más sana tradición eclesial y propiciar lo mejor de estas mediaciones supone articular de manera adecuada el silencio con una palabra verdadera¹⁵. Y es que, en esta inseparable relación que se establece entre las palabras y los silencios, el modo más frecuente, plural, sutil y efectivo para silenciar cualquier situación abusiva es el discurso que se construye en torno a ella. Sólo una palabra veraz puede liberar a todos los afectados por el yugo del silencio y de sus narrativas deformadas¹⁶.

¹⁴ Una víctima de abuso espiritual afirma que «para el que habla, el silencio que rompe es envuelto en otro silencio. Este segundo silencio puede ser devastador; un mundo en el que se dijo la verdad, pero nadie es capaz o nadie está dispuesto a reconocerla» Oakley y Humphreys, 116-117.

¹⁵ A lo largo de este artículo, tal y como explicaremos más adelante, nos referimos a la *verdad* en un sentido bíblico, con las resonancias de estabilidad, fiabilidad y firmeza que ostenta el término hebreo.

¹⁶ Sobre la capacidad sanadora del lenguaje: «El lenguaje nos da el poder de cambiarnos nosotros y de cambiar a los demás comunicando nuestras experiencias,

2. EL PODER DE LA PALABRA

Ninguna palabra es aséptica. El lenguaje, en cuanto habilidad humana, puede facilitar o entorpecer el despliegue propio o ajeno y, en el tema que nos ocupa, favorecer o entorpecer las dinámicas abusivas¹⁷.

2.1. DADORA DE SENTIDO Y GENERADORA DE REALIDAD

Existe una estrecha relación entre el poder y las palabras. Por más que no exista unanimidad a la hora de definir el *poder*¹⁸, sí que podemos estar de acuerdo en cómo encierra la capacidad de dar claves para interpretar la realidad¹⁹. Quienes ostentan poder sobre otras personas, proceda esa autoridad de donde proceda, son también quienes ofrecen un marco de comprensión que otorga sentido a cuanto acontece. Se trata de una potencialidad que ya planteaba Nietzsche:

«El derecho de los señores a poner nombres llega tan lejos que hasta se podría concebir incluso el origen del lenguaje en cuanto expresión de poder de los que dominan: diciendo “esto es así y así”, sellando cada cosa y acontecer con un sonido, y apropiándose así de ellos»²⁰.

Pero el lenguaje no es sólo una expresión de dominio. Existe cierto camino de ida y vuelta entre la palabra y el poder, pues, si bien éste es capaz de establecer una semántica de la realidad, nombrarla también otorga poder a quien lo hace. Esto, que ha demostrado con insistencia

ayudándonos a definir lo que sabemos y encontrando un significado común», Van der Kolk, 41-42.

¹⁷ Hay maneras de comunicarse que resultan perversas y que, en sí, son prácticas abusivas. Entrar a analizar esta cuestión desborda con mucho el objetivo de este artículo. Para una visión panorámica, Hirigoyen, 85-100.

¹⁸ A lo largo de estas páginas hablaremos del *poder* como la capacidad de influir sobre otros y movilizarlos. Con la amplitud de esta definición pretendemos, por una parte, expresar la neutralidad del poder en sí, por más que pueda ser empleado para beneficiar o dañar a las personas. Por otra parte, también buscamos distinguirlo del hecho de ostentar ciertos oficios o cargos.

¹⁹ Byung-Chul Han desarrolla esta cuestión de la semántica del poder, Byung-Chul Han. *Sobre el poder*. Barcelona: Herder, 2014, 23-38.

²⁰ Lo plantea en *De la genealogía de la moral*. Friedrich Nietzsche. *Obras completas. Volumen IV. Escritos de madurez II y complementos a la edición*. Madrid: Tecnos, 2016, 462.

la psicología, se sugiere también en la propia Escritura. El dominio del ser humano sobre la realidad creada se expresa de modos diversos en cada uno de los dos relatos de la creación en el Génesis. Mientras en el primero se explicita como un mandato divino: «henchid la tierra y sometedla» (Gn 1,28)²¹, en el segundo se vincula a su potestad de nombrar lo creado por Dios²²:

«Y YHWH Dios formó del suelo todos los animales del campo y todas las aves del cielo y los llevó ante el hombre para ver cómo los llamaba, y para que cada ser viviente tuviese el nombre que el hombre le diera» (Gn 2,19).

El poder del lenguaje y su capacidad para transformar la realidad por el hecho de nombrarla se hace aún más evidente cuando se atribuye a Dios mismo. Su carácter performativo llega a su máxima expresión cuando es la divinidad la que habla para generar aquello que no existía²³. Así se muestra en el primer capítulo de la Biblia, cuando la obra creadora se va desgranando a partir de las palabras divinas. La realidad, al ser mencionada, pasa a la existencia (cf. Gn 1,1-31). Así, este pasaje ilustra cómo el hecho de nombrar es capaz de convertir el caos en un cosmos ordenado.

De manera similar, la palabra impulsa y posibilita todo proceso de restauración personal y comunitaria²⁴, también aquéllos que están relacionados con dinámicas abusivas. Narrar cuanto ha acontecido permite resignificar lo vivido, asumir las responsabilidades que se puedan tener y reintegrarlo de un modo nuevo en la propia existencia, de ahí que sea una tarea necesaria para todas las partes implicadas: víctimas,

²¹ Para un estudio más filológico de cómo los verbos hebreos y los griegos de la LXX refuerzan el trasvase de poder de Dios a los seres humanos en Gn 1,28, Jennifer M. Dines. "Creation under Control: Power Language in Genesis 1:1-2:3". En *Studies in the Greek Bible. Essays in Honor of Francis T. Gignac, SJ*, editado por Jeremy Corely y Vincent Skemp, 5-15. Washington: The Catholic Biblical Association of America, 2008.

²² Sobre esto, José Loza. *Génesis 1-11* (Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén 1A). Bilbao: Desclée de Brouwer, 2005, 69.

²³ «Por la fe, sabemos que el universo fue formado por la palabra de Dios, lo visible, de lo invisible» (Hb 11,3). Los ejemplos de esta capacidad creadora del hablar divino y de su desarrollo en el judaísmo y cristianismo desbordan los objetivos de este artículo.

²⁴ Para ahondar en el papel que tiene el lenguaje en el abordaje del trauma, van der Kolk, 259-279.

victimarios y comunidades en cuyo seno se ha producido el abuso. En este proceso conviene distinguir entre el lenguaje penal, que exige objetividad y racionalidad, y aquél más subjetivo que aborda las vivencias y emociones de las personas afectadas, teniendo en cuenta que, en esta diversidad, ambos abordajes resultan necesarios²⁵, y que la verdad resulta un requisito imprescindible en los dos lenguajes.

Sólo un relato veraz tiene capacidad de restaurar a todos los afectados por dinámicas abusivas. De modo analógico a aquello que afirma la constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la Escritura, la narración, si está preñada de verdad, puede ser para la salvación de las partes implicadas²⁶. Si bien el lenguaje penal apuntaría a una percepción griega de la veracidad, en el que prima la objetividad racional, nosotros nos referimos, más bien, al sentido hebreo del término²⁷. Esta forma semita de percibir lo verdadero es más experiencial que intelectual. Además, adquiere un fuerte sentido de firmeza, de fidelidad a lo dicho y de conformidad entre aquello enunciado y su realización.

Como se puede deducir de lo dicho, el concepto hebreo de verdad es profundamente relacional, de ahí que nos parezca la percepción más acorde para referirnos a cómo ha de ser la narración que, rompiendo el silencio, se convierte en salvífica para restañar los daños causados por dinámicas abusivas en las personas implicadas.

²⁵ Sobre esta diferencia del lenguaje propio de justicia penal y el de la restaurativa, Josep M. Tamarit Sumalla. "El lenguaje y la realidad de la justicia restaurativa". *Revista de Victimología* 10 (2020): 49-50. Para un acercamiento a la comunicación como instrumento básico en las intervenciones de justicia restaurativa, Julián Carlos Ríos Martín. *Justicia restaurativa y transicional en España y Chile. Claves para dignificar víctimas y perpetradores*. Granada: Comares, 2017, 68-75.

²⁶ «Hay que confesar que los libros de la Escritura enseñan firmemente, con fidelidad y sin error, la verdad que Dios quiso consignar en las sagradas letras para nuestra salvación». Concilio Vaticano II. *Dei Verbum* 11. La Pontificia Comisión Bíblica (PCB) abordará esta afirmación con más amplitud en, Pontificia Comisión Bíblica. *La inspiración y la verdad de la Sagrada Escritura. La Palabra que viene de Dios y habla de Dios para salvar al mundo*, 63-65. Fecha de la última modificación 22/02/2014, fecha de consulta 18/05/2023. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20140222_ispirazione-verita-sacra-scrittura_sp.html#La_verdad_b%C3%ADblica

²⁷ Cf. Ignace de la Potterie. "Verdad". En *Vocabulario de Teología Bíblica*, dirigido por Xavier Léon-Dufour, 930-935. Barcelona: Herder, 1978; Antonio María Artola y José Manuel Sánchez Caro. *Biblia y Palabra de Dios* (IEB 2). Estella: Verbo Divino, 2020, 249-251.

2.2. PALABRA E IDENTIDAD

El poder rehabilitador que tiene un relato verdadero está vinculado con el papel que éste juega en la identidad personal y grupal. Se podría afirmar que somos narrándonos. La comprensión bíblica del ser humano apunta a esta cuestión, pues este ha sido creado «a imagen y semejanza» de Dios (cf. Gn 1,26-27), que, en la lógica bíblica, se caracteriza por su empeño por decirse a sí mismo y comunicarse, frente a los demás ídolos que «tienen boca y no hablan» (Sal 115,5a; 135,16). La capacidad de expresarse y hablar se convierte también en un rasgo humano distintivo que lo distancia de las demás criaturas y lo asemeja a la divinidad, permitiéndole responder y establecer un diálogo con su Creador²⁸.

Esta peculiaridad del ser humano queda patente, además, en el segundo relato creacional. El narrador bíblico sólo pone palabras en boca del *Adán* cuando se encuentra frente a frente ante la mujer.

«Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Ésta será llamada mujer (*'iššāh*), porque del varón (*'iš*) ha sido tomada» (Gn 2,23).

El ser humano no acaba de ser creado en su plenitud, varón y mujer (Gn 1,27), hasta que no emplea el lenguaje²⁹. Quien hasta entonces había sido denominado *Adán* (*'ādām*), remitiendo a su vinculación a la *tierra* (Gn 2,7: *'ādāmāh*), ahora se reconoce *hombre* (*'iš*) porque tiene ante

²⁸ Tal y como plantea Wolff, «en la capacidad del hablar consiste la condición definitiva para la humanidad del hombre», humanidad que está vinculada a «si usa recatemente el lenguaje». Hans Walter Wolff. *Antropología del Antiguo Testamento* (BEB 99). Salamanca: Sígueme, 2017, 112. La literatura judía del cambio de era entiende que, si bien todos los seres creados hablaban en el origen, tras el pecado esta capacidad quedó limitada al ser humano. Así se afirma en *Jubileos*, obra judía fechada por los estudiosos en el s. II a. C., al enumerar las consecuencias del pecado de Adán y Eva: «En aquel día quedaron mudas las bocas de todas las bestias, animales, pájaros, sabandijas y reptiles, pues hablaban todos, unos con otros, en un mismo lenguaje e idioma» (Jub 3,28). Tomamos la traducción castellana de Federico Corriente y Antonio Piñero. «Libro de los Jubileos». En *Apócrifos del Antiguo Testamento*, dirigido por Alejandro Díez Macho, Vol. II, 81-188. Madrid: Cristiandad, 1982.

²⁹ De hecho, Beauchamp afirma que, al otorgar nombre a los demás seres creados, el autor bíblico se adelanta haciéndole hablar al ser humano «aun antes de haber sido creado completamente, ya que solo lo será con la aparición de la mujer por creación divina». Paul Beauchamp. *El uno y el otro Testamento. Cumplir las Escrituras*. Madrid: BAC, 2015, 115.

sí a la *mujer* (*'tššāh*)³⁰. Sus palabras evidencian no sólo quién es ella, sino también quién es él mismo. El texto bíblico muestra así la certeza existencial de que la identidad personal está en estrecha relación con la manera en que nos nombramos a nosotros mismos.

Vamos construyendo quiénes somos en un continuo decirnos que tiene capacidad creadora. En tal proceso no permanecemos inmunes al relato que los demás componen sobre nosotros mismos. Como expresa el relato bíblico, los otros nos sirven de espejo en el que descubrimos quiénes somos, de manera que, como *Adán*, nos contemplamos reflejados en la mirada ajena³¹. El discurso que, a partir de esa mirada, otros elaboran sobre nosotros conserva su potencial performativo, como ha puesto en evidencia el llamado *efecto pigmalión*. Así, el reconocimiento ajeno, sea éste veraz o falso, moldea la propia identidad³².

La aportación que los demás hacen a este proceso personal no termina aquí. La condición relacional que constituye a la persona implica que la identidad personal esté configurada, al menos en parte, por la grupal. Pertenecer a una comunidad humana es una de las necesidades básicas que todos tenemos³³, lo que supone, entre otras cosas, compartir un mismo relato con el que se identifican los miembros del grupo. La psicología social ha mostrado con insistencia cómo nos influye la comunidad de pertenencia y la necesidad de ser aceptados por ella, lo que puede llevarnos a obviar nuestra percepción interior de la realidad para abrazar el discurso colectivo que la interpreta³⁴.

³⁰ Como afirma Beauchamp: «Adán nombra a la mujer, pero solo lo podía hacer nombrándose a sí mismo en el mismo acto. Y lo hace, por lo demás, bajo otro nombre». Beauchamp, 122. No resulta baladí que este autor considere que este pasaje narra también la aparición del lenguaje, Beauchamp, 112.

³¹ En este sentido habla Beauchamp de un «nuevo nacimiento» de Adán ante la mujer. Beauchamp, 120.

³² Ésta es la tesis que plantea Taylor, alertando del efecto opresor que acompaña a un falso reconocimiento. Charles Taylor. *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. México: Fondo de Cultura Económica, 2022, 43-44.

³³ Conviene recordar que lo que define a una persona en las culturas antiguas es su pertenencia a la comunidad y no su individualidad. Así se refleja en la lógica bíblica. Wolff, 281-290.

³⁴ De ahí lo que plantea Kolk respecto al proceso de recuperación psicológica: «Un sistema crea una historia para el consumo público, y si contamos esa historia suficientes veces, es posible que acabemos creyendo que contiene toda la verdad. Pero el otro sistema registra una verdad distinta: cómo vivimos la situación en nuestro

Esta narración otorga unidad y cohesión, ofrece valores grupales y genera una cultura compartida³⁵. Con respecto a esta narrativa de grupo y en relación con el tema de las dinámicas abusivas, nos interesa el carácter violento o pacífico de esa cultura generada por el relato compartido. Al plantear el carácter estructural de los abusos en el ámbito eclesial se está afirmando que, en toda institución y grupo humano, existen modos de organización y de relación que pueden facilitar las situaciones abusivas. En esto nos ilumina la propuesta de Johan Galtung cuando afirma que, aunque la violencia directa es la visible, tras ella late una violencia estructural y cultural³⁶. Él entiende esta última como aquellos aspectos que pueden ser empleados para justificar o legitimar la violencia directa o la estructural³⁷.

Resulta fácil deducir el papel que juega en este modo de violencia la narrativa grupal, legitimándola y convirtiéndola en aceptable³⁸. Así, un relato distorsionado puede hacer que prácticas abusivas, directas o estructurales, se perciban como razonables y no equivocadas, normalizando en la vivencia cotidiana de un grupo aquello que no debería ser normal. Según el esquema de Galtung, una sociedad no violenta funcionaría de manera análoga, pues una cultura pacífica sostendría y alentaría estructuras y comportamientos coherentes con ella. Esta comprensión es

interior. Es este segundo sistema al que debemos acceder, que debemos aceptar y con el que nos debemos reconciliar». Kolk, 266.

³⁵ Compartimos la definición de *cultura* de Berger y Luckmann a la que recurre Esther Miquel: «Cultura es aquella parte o dimensión de la experiencia acumulada de un grupo humano que se origina en su interacción creativa con el entorno vital y es compartida por todos sus miembros». Esther Miquel Pericás. *Jesús y los espíritus. Aproximación antropológica a la práctica exorcista de Jesús*. Salamanca: Sígueme, 2009, 29.

³⁶ Cf. Johan Galtung. “La violencia cultural, estructural y directa”. En *Política y violencia: comprensión teórica y desarrollo en la acción colectiva* (Cuadernos de estrategia 183), 147-168. Madrid: Ministerio de Defensa, 2016.

³⁷ «La cultura predica, enseña, advierte, incita y hasta embota nuestras mentes para hacernos ver la explotación y/o la represión como algo normal y natural, o posibilita la alienación para vivir aparentando que no se sienten sus consecuencias». Galtung, 155.

³⁸ Si percibimos la narrativa de un modo amplio, podemos reconocerla en los seis dominios culturales en los que Galtung plantea que puede estar presente la violencia: religión, ideología, lenguaje, arte, ciencias empíricas y ciencias formales. Cf. Galtung, 158-166.

la que parece latir bajo la insistencia del papa Francisco a corregir una *cultura del abuso* con una *del cuidado*³⁹.

Abordar los actos abusivos y las estructuras eclesiales que los facilitan sin atender a la cultura que los impulsa son medidas que no atienden a la problemática a largo plazo. La narrativa grupal, generadora de identidad, juega un papel esencial en la transformación de esa cultura que subyace, de ahí que tengamos que prestar atención a algunos elementos de cómo se elabora ese relato grupal.

2.3. LA CONSTRUCCIÓN DEL RELATO GRUPAL

La construcción de la identidad de una comunidad pivota sobre la memoria y la narrativa que se construye a partir de la historia compartida. Paul Ricoeur alertó contra el riesgo real de lo que él denominaba *abusos de memoria* y que clasificaba en tres grupos⁴⁰. De ellos, nos interesan de manera especial aquéllos que él denomina *memoria manipulada* y *memoria obligada*, sin que haya una clara diferencia entre ambas. La identidad personal y comunitaria se elabora a través de relatos selectivos⁴¹. Como la de un individuo, la historia oficial de un grupo también implica siempre aspectos que son recordados, mientras otros quedan en

³⁹ De ambas culturas habla Francisco. *Carta del Santo Padre Francisco al pueblo de Dios*. Fecha de la última modificación 20/08/2018, fecha de consulta 18/05/2023. https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2018/documents/papa-francesco_20180820_lettera-popolo-didio.html

⁴⁰ Estos tres grupos son la memoria natural-artificial, la manipulada y la obligada. Paul Ricoeur. *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta 2010, 81-124; Susana de Sousa Vilas Boas. *Le pardon entre memoire et esperance. Pour une lecture theologique de Paul Ricœur*. Braga: Axioma - Publicações da Faculdade de Filosofia, 2022, 81-130.

⁴¹ A nivel personal es importante la centralidad que está ocupando la llamada *memoria autobiográfica* en los estudios de psicología cognitiva. La capacidad que cada uno tiene de recordar lo vivido tiene efectos, no sólo para la persona, sino también una función social. Sobre esta cuestión, Katherine Nelson. "Self and social functions: Individual autobiographical memory and collective narrative". *Memory* 11 (2003): 125-136. Sobre cómo trabajar esta memoria autobiográfica puede ayudar en la prevención, sirva de ejemplo, Sandra Racionero-Plaza et al. "Reconstruction of Autobiographical Memories of Violent Sexual-Affective Relationships Through Scientific Reading on Love: A Psycho-Educational Intervention to Prevent Gender Violence". *Frontiers in Psychology* 9 (2018): 1-14. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2018.01996>

el olvido. Una ideología compartida, muy vinculada al poder, es la que decide cuáles son esos elementos rescatados u obviados y, en tal decisión, manipula la memoria y, de algún modo, la impone al grupo.

Para Ricoeur, en el momento en que la memoria adquiere lenguaje, con las limitaciones que éste tiene, y construye un relato, está decidiendo u obligando a una forma determinada de contar. Él considera que tal elección, que puede ser consciente o inconsciente, conlleva siempre cierta traición a la memoria. Por muy discutible que pueda resultar tal valoración, quisiéramos rescatar dos ideas que se desprenden de esta postura. Por una parte, a pesar de que hablar de *memoria manipulada* puede evocar una intencionalidad explícita de traicionar el recuerdo, lo que no es real, Ricoeur advierte algo de lo que no siempre somos conscientes, esto es, que ningún relato es aséptico, pues implica necesariamente una decisión sobre qué es aquello que se acentúa y qué lo que se acalla.

Este planteamiento también tiene consecuencias para la cuestión de los abusos en el ámbito eclesial. Siendo Una, la Iglesia está marcada por la pluralidad. En su seno alberga diversos carismas y espiritualidades, convirtiéndose en una comunidad de comunidades que ostentan distintas identidades grupales sin que por ello se rompa la unión. Esta unidad, arraigada en la tradición, el magisterio y la Escritura que todos compartimos, no contradice los relatos de identidad que elabora cada comunidad concreta y en la que se priorizan o posponen diversos matices de la misma Revelación.

La reflexión en torno a los abusos en el ámbito eclesial nos permite descubrir qué rasgos compartidos ostentan las comunidades en los que se producen éstos de manera más frecuente. Reconocer qué se acentúa y qué se acalla en los relatos de identidad de estos grupos nos ofrece claves para transformar la *cultura del abuso* en una *cultura del cuidado*, rescatando lo omitido y suavizando lo exacerbado en su percepción de Dios, de la Iglesia y del propio ser humano. A modo de ejemplo, la experiencia nos muestra cómo son más frecuentes las dinámicas abusivas en comunidades que han potenciado una antropología más negativa, en la que se subraya el poder del pecado sobre la persona⁴², o en aquéllas donde

⁴² No es ésta la única cuestión antropológica que facilitan los abusos. Guridi apunta a otras temáticas problemáticas en torno a la antropología teológica en Román Guridi. "La dimensión teológica de la crisis de los abusos. Reflexiones desde la antropología teológica". *Teología y Vida* 63 (2022): 325-343. <https://doi.org/10.7764/TyV/633/2/317-344>

la eclesiología imperante acentúa el carácter jerárquico frente a la comprensión de la Iglesia como pueblo de Dios⁴³.

Por otra parte, el planteamiento de Ricoeur nos recuerda el papel que juegan la ideología y el poder en esta construcción del relato grupal. En este marco se podría situar la compleja pero necesaria armonía entre carisma e institución que atraviesa la historia de la Iglesia. El límite que separa proteger los rasgos carismáticos de fosilizarlos e impedir su dinamismo interno resulta demasiado sutil y puede quedar desdibujado con facilidad. El modo en que se vela por cuanto se considera propio y característico de una comunidad eclesial tampoco resulta aséptico, pues se corre el riesgo de estar imponiendo el olvido o el recuerdo de ciertos elementos del relato eclesial frente a otros, silenciando cualquier voz que, desde la propia comunidad, cuestione la versión oficial.

La manera en que nos expresamos ya es un mensaje en sí mismo. El contenido de nuestros discursos no se distancia de la forma que éstos adquieren, de ahí que, junto a la información de esos relatos grupales que generan identidad, también convenga prestar atención a la forma concreta en que éstos se expresan, pues tampoco resulta aséptica. En esta tarea son de gran ayuda los estudios sobre el lenguaje empleado por las sectas⁴⁴. Este ejemplo extremo nos permite comprender las dinámicas empleadas, consciente o inconscientemente, con la intención de reforzar la identidad característica de un grupo determinado.

El lenguaje compartido es uno de los elementos que configura la identidad colectiva de un grupo humano, también en aquéllos que configuran la Iglesia. Introducirse en ellos implica asumir un modo de expresarse que resulta común, unos términos que tienen ecos particulares e incluso una jerga propia que quienes son ajenos a esa comunidad no alcanzan a advertir con todas sus connotaciones. De esta manera, la modificación de un código lingüístico, a través de diversos recursos⁴⁵, y la introducción de un nuevo vocabulario sirven para reforzar los vínculos entre los

⁴³ Sirvan de ejemplo las consecuencias eclesiológicas que se derivan de los informes internacionales sobre los abusos que presenta Carlos Schickendantz. "Fracaso institucional de un modelo teológico-cultural de Iglesia. Factores sistémicos en la crisis de los abusos". *Teología y Vida* 60 (2019): 24. <https://doi.org/10.4067/S0049-34492019000100009>

⁴⁴ Laetitia Schlessier-Gamelin. *Le langage des sectes*. París: Salvator, 1999, 36-61.

⁴⁵ Entre aquéllos que propone Schlessier-Gamelin están la comprensión forzada del lenguaje compartido, la organización de las frases y su extensión, la elección de

miembros de la comunidad y, a la vez, provocar distancia y separación de aquéllos que no forman parte de ella.

El papel que juega el modo en que nos expresamos y el vocabulario que empleamos dificulta o facilita el acceso de un grupo humano a la verdad. No resulta baladí la frecuencia con que el lenguaje religioso recurre a eufemismos y giros lingüísticos que evitan llamar a las cosas por su nombre⁴⁶. A modo de ejemplo y en relación con el tema que nos ocupa, conviene reconocer las consecuencias que tiene llamar a los abusos *pecados* en vez de *delitos* o las consecuencias de denominar *adulto vulnerable* a las víctimas⁴⁷. Si analizar los silencios y subrayados de las narrativas teológicas en grupos eclesiales con más tendencia a dinámicas abusivas nos ofrecería información relevante para prevenir y transformar la cultura subyacente, del mismo modo también resultaría esclarecedor atender al lenguaje empleado y a las connotaciones que éste adquiere en cada grupo eclesial.

Retomando lo dicho hasta ahora, existe una estrecha relación entre el poder y las palabras, que empoderan, dan sentido a cuanto acontece y son capaces de transformar la realidad. Nuestra identidad personal y colectiva se construye en torno a los relatos que, de manera inevitable, eligen qué se recuerda y qué no, así como de qué manera se expresan. Esta narrativa grupal resulta esencial en la construcción de la cultura propia de un grupo humano, que puede tender hacia dinámicas abusivas o, por el contrario, cuidadosas. El reto será que esas palabras interpreten de manera veraz la realidad y que la narrativa sobre quiénes somos vaya generando un entorno de cuidado. La Escritura, que en perspectiva creyente concentra la verdad que Dios quiso comunicarnos para nuestra salvación (cf. DV 11), puede ofrecernos pistas que respondan a este desafío.

palabras complejas, la creación de un nuevo vocabulario, el cambio de los nombres propios de las personas o la atribución de títulos honoríficos.

⁴⁶ Hannah Arendt da cuenta de los múltiples giros y eufemismos con los que se hablaba de la «solución final» para los judíos entre los altos cargos alemanes, de tal manera que ese lenguaje en clave permitía que nadie se alarmara ante lo que debería haber sido alarmante. Hannah Arendt. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen, 2000, 130-131.

⁴⁷ Sobre esta cuestión, Carolina Montero. “Vulnerabilidad humana y el uso del término *adultos vulnerables* ante los abusos eclesiales a mayores de edad”. *Teología y Vida* 63 (2022): 345-366. <https://doi.org/10.7764/TyV/633/3/345-366>

3. LA PALABRA PARA AJUSTAR LAS PALABRAS

Si desde el ámbito psicológico podemos sugerir que la sanación personal viene por las palabras, en perspectiva creyente, la salvación nos viene por la Palabra. Como hemos visto, en la lógica bíblica la capacidad de hablar es algo exclusivo y característico del ser humano que lo asemeja al Dios de quien es «imagen y semejanza». Su plenitud y vocación esencial se manifiesta en Jesucristo (*Gaudium et Spes* 22), de quien confesamos que es el Verbo encarnado (cf. Jn 1,14). Así, la narrativa capaz de construir una cultura del cuidado y restaurar relaciones dañadas estará entretejida de un relato acompasado con ese decir divino del que nos viene la vida plena. Esto justifica que volvamos a la tradición bíblica en busca de claves que nos permitan iluminar el papel de la narrativa en las dinámicas abusivas.

La Escritura se origina y está arraigada en una cultura oral. En ella, el valor y la relevancia que adquieren las palabras no escritas es mucho más diverso que el que solemos otorgarles en la actualidad. No se trata de un mero sonido, sino que adquieren corporalidad y acción. Esto explica, por ejemplo, que el término hebreo *dābār* se emplee tanto para referirse a la *palabra* como para hablar de *acontecimientos* o *realidades*. Tal y como expresa la Biblia, la palabra se ve⁴⁸, de ahí que no haya posibilidad de entender ésta como un simple discurso sin consecuencias prácticas y concretas. Esta comprensión difiere mucho de la dicotomía entre la teología proclamada y la vivencia práctica que se derivaría de ella, que con frecuencia se experimenta en el ámbito eclesial⁴⁹.

El doble sentido del verbo hebreo *šāmā'*, que significa tanto *escuchar* como *obedecer*, muestra que acoger la *dābār*, en cuanto palabra y obra,

⁴⁸ En varias ocasiones se habla de «ver una voz». A modo de ejemplo: Is 2,1; Jr 2, 31 o Ap 1,12. Sobre esta cuestión, Julio Treballe. *Imagen y palabra de un silencio. La Biblia en su mundo*. Madrid: Trotta, 2009, 21-22. Respecta a esta cuestión en relación con las palabras y obras de la Revelación que afirma *Dei Verbum* 2, Marta García Fernández. "Sacramentalidad de la Palabra. Una parábola de la relación". *Estudios Eclesiásticos* 358 (2016): 521-532.

⁴⁹ Conway plantea esta distancia entre la teología explícita del ministerio y aquellas no verbalizadas pero operativas, así como sus consecuencias en la cuestión de los abusos. Eamonn Conway. "Clericalismo y violencia sexual. Explorando las implicaciones para la formación sacerdotal". En *Teología y prevención. Estudio sobre los abusos sexuales en la Iglesia. Prólogo del papa Francisco* (PT 282), editado por Daniel Portillo Trevizo, 145-172. Santander: Sal Terrae, 2020.

es una exigencia para el creyente. En el núcleo de la tradición judeocristiana está la obediencia a la Palabra de Dios, como se hace patente en el imperativo con el que se inicia el *Shemá*: «Escucha, Israel» (Dt 6,4). Esta acogida y fidelidad activa al hablar divino atraviesa la Escritura y es el eje en torno al que gira la existencia del pueblo elegido, tal y como ilustra la comprensión bíblica de los profetas y de los sabios.

El profetismo en la Escritura se entiende a sí mismo desde la Palabra. Su existencia tiene sentido en la medida en que se hace vocero de Dios. A su vez, es reconocido en tal vocación por la comunidad en la medida en que se intuye que, tras unos modos de expresión que desbordan lo verbal⁵⁰, es la palabra de Otro la que se escucha. La condición profética está vinculada a su capacidad de dejarse alcanzar por la voz divina y reconocerla entre todas las voces posibles. Esta condición de portavoz divino le otorga autoridad ante el pueblo y, a su vez, resulta ser su mayor debilidad, porque ¿quién puede distinguir a un falso profeta de uno verdadero?

El mandato de escuchar a YHWH que recibe Israel obliga al discernimiento, pues no todos los que se presentan como profetas lo son (cf. Dt 18,9-22). De manera muy similar a cómo entendemos el *sensus fidei*, sólo la capacidad de la comunidad para reconocer la voz de Dios permite, a su vez, distinguir a quienes hablan en su nombre y conservar la tradición de quienes son considerados verdaderos profetas⁵¹. Algo semejante se vislumbra en la literatura sapiencial de la Biblia, en la que se contraponen al sabio y al necio. Mientras el primero es quien sabe manejarse en la existencia estableciendo relaciones ajustadas con los demás y con Dios, el segundo es quien hace todo lo contrario. De ahí que exista una identificación entre sabiduría y justicia y que, a su vez, la necedad esté más vinculada a la maldad que a la simple ignorancia.

⁵⁰ Conviene recordar que los profetas bíblicos transmiten su mensaje no sólo a través de oráculos o expresiones verbales, sino también con signos proféticos y con su propia vida, convertida en una parábola para quienes los ven. Sobre las acciones proféticas, Lorenzo Gasparro. *La parola, il gesto e il segno. Le azioni simboliche di Geremia e dei profeti*. Bologna: EDB, 2015, 13-49. Para un acercamiento a la vida del profeta como mensaje en el caso concreto de Jeremías, Mario Cucca. *Il corpo e la città. Studio del rapporto di significazione paradigmatica tra la vicenda di Geremia e il detino di Gerusalemme*. Assisi: Cittadella, 2010 (esp. 39-63).

⁵¹ Cf. Pietro Bovati. *“Così parla il signore”*. *Studi sul profetismo biblico*. Bologna: EDB, 2008, 37-52.

El lenguaje adquiere relevancia en cómo se dibujan en la Biblia la necesidad y la sabiduría, pues se evidencia en el hablar de cada persona⁵². Las palabras empleadas y el modo de expresarse se convierten en reflejo de la fidelidad a Dios o de todo lo contrario. Si bien quien es sabio no puede evitar derramar sabiduría en su hablar, el necio hace lo mismo, pero respecto a su injusticia.

«La lengua del sabio favorece el saber, la boca del necio difunde necesidad» (Prov 15,2).

«La boca del honrado susurra sabiduría, su lengua habla con rectitud; la ley de su Dios está en su corazón, sus pasos nunca vacilan» (Sal 37,30-31).

Lo dicho hasta ahora muestra cómo la lógica bíblica encuentra una estrecha relación entre escuchar la Palabra de Dios, exigencia clave de todo creyente, y una manera de vivir sabia y profética. Esta existencia se manifiesta, a su vez, en el hablar, en cuanto que las propias palabras son expresión de la verdad que habita en cada persona.

Si bien esto es así, en la Escritura encontramos también representaciones de narrativas no veraces. Éstas pueden servirnos como iconos bíblicos a partir de los que acercarnos a cómo el lenguaje entra en juego en dinámicas abusivas. Desde esta perspectiva y a modo de cata, analizaremos el discurso de la serpiente en Gn 3 que, como prototipo de engañadora, nos ayudará a iluminar algunos aspectos de las narrativas propias de los perpetradores. Los amigos del protagonista del libro de Job, por su parte, pueden servirnos para acercarnos a elementos de la narrativa propia de la comunidad en cuyo seno se producen los abusos.

3.1. «¿CÓMO OS HA DICHO DIOS QUE NO COMÁIS...?» (GN 3,1): EL ENGAÑO DE LA ASTUCIA

Como afirma Beauchamp: «el hombre dotado de palabra es tentado en el nivel de la palabra», pero es tentado por aquella que «no representa la palabra, sino todo lo que puede pasar como palabra sin serlo»⁵³, pues

⁵² Sólo a modo de ejemplo, Sal 10,4-7; 34,14; Prov 15,14; 18,4; Ecl 10,12-14.

⁵³ Beauchamp, 131. Con la profundidad que le es propia a este autor, aborda el pasaje que nos ocupa en, Beauchamp, 129-152.

se aleja de la verdad que caracteriza la Palabra divina. Como decíamos, la serpiente, en su astucia, nos puede servir como icono bíblico para abordar la narrativa de quienes perpetran abusos⁵⁴. Ella teje con sutileza su trampa a través de una mera pregunta:

«La serpiente era el más astuto de todos los animales del campo que YHWH Dios había hecho. Dijo a la mujer: “¿Cómo os ha dicho Dios que no comáis de ninguno de los árboles del jardín?”» (Gn 3,1).

El engaño se produce porque la pregunta, que exige una respuesta de Eva, encierra parte de verdad. YHWH ha prohibido alimentarse de uno de los árboles, pero el interrogante de la serpiente toma la parte por el todo. La generalización es la que da pie a la confusión. De manera similar, no son pocas las ocasiones en las que el *grooming* de quienes actúan de manera abusiva en el ámbito eclesial parte de una verdad del ámbito teológico y espiritual, de donde se derivan consecuencias y prácticas que no responden a su espíritu ni a su intención⁵⁵. Tras la réplica de la mujer, la serpiente impone una interpretación diversa del mandato divino:

«Replicó la serpiente a la mujer: “De ninguna manera moriréis. Es que Dios sabe muy bien que el día en que comáis de él se os abrirán los ojos y seréis como dioses, conocedores del bien y del mal”» (Gn 3,4-5).

La serpiente se presenta ante su interlocutora como quien sabe lo que nadie sabe, con un conocimiento superior al que tienen los seres humanos, por mucho que éstos hayan sido investidos de poder por el Creador. La criatura más astuta se posiciona como merecedora de credibilidad y con una palabra autorizada, aunque no haya sido a ella a quien se le ha otorgado la capacidad de nombrar a cada ser vivo (cf. Gn 2,19). Pretende, de este modo, ocupar el espacio del mismo Dios, reclamando esa escucha obediente que sólo se debe al Señor y no a ninguna de sus criaturas.

⁵⁴ Lefebvre también relaciona la serpiente de Gn 3 con los abusos en, Philippe Lefebvre. *Cómo matar a Jesús. Violencia, abusos y mecanismos de control y dominio en la Biblia*. Salamanca: Sígueme, 2022, 49-51.

⁵⁵ Sobre la utilización del lenguaje espiritual en el abuso en el contexto africano, Nhalanhla Landa, Sindiso Zhou y Baba Tshotsho. “Interrogating the Role of Language in Clergy Sexual Abuse of Women and Girls in Zimbabwe”. *Association for the Study of Religion in Southern Africa* 32 (2019): 1-20.

Haciendo el paralelismo a nuestra temática, la experiencia nos devuelve la llamativa frecuencia con la que se producen abusos de todo tipo perpetrados por ciertos *gurús* religiosos y figuras carismáticas, a quienes las víctimas han otorgado autoridad espiritual y una sabiduría especial frente a los demás⁵⁶. Abandonan así un posible rol de mediación para ocupar el lugar que sólo pertenece a Dios, presentándose como la única interpretación válida de la revelación divina.

El comportamiento divino que sugiere la serpiente resulta arbitrario y dibuja a Dios como a alguien celoso que ve en los humanos competidores de los que protegerse. Sus palabras y silencios retuercen el discurso para cuestionar la manera en que han percibido el mandato y cómo han experimentado a la divinidad, que pasa de tratarse de una relación armoniosa a una competición⁵⁷. La interpretación de quien se presenta con autoridad se impone, siempre de manera sutil, a aquella percepción de la realidad que nace de la propia experiencia personal, cuestionando las propias vivencias y sospechando de ellas.

La serpiente aviva con sus palabras el deseo de ser dioses, con una concepción del poder vinculado a la arbitrariedad de determinar qué es bueno o malo, alejándose de aquella potestad otorgada por Dios y que implica responsabilidad y cuidado (cf. Gn 2,15)⁵⁸. Se trata de un discurso corto, pero eficaz y confuso, que lleva a Adán y Eva a tomar decisiones que, con apariencia de libertad, están condicionadas por la narrativa de la tentadora. Volviendo a la analogía, esta cuestión resulta especialmente compleja en el caso de abusos en los que las víctimas son adultas. Una percepción de la libertad restringida a mera autodeterminación, como la que parece sugerir el texto bíblico, obvia los condicionamientos de ésta. De ahí que se suponga con frecuencia que, si no existen datos objetivos y cuantificables que demuestren lo contrario, las víctimas mayores de edad han otorgado necesariamente su consentimiento.

⁵⁶ Resultan muy llamativos los casos de los nuevos fundadores. A modo de ejemplo, véase este fenómeno en el ámbito francés en Céline Hoyeau. *La trahison des pères. Emprise et abus des fondateurs de communautés nouvelles*. Montrouge: Bayard, 2021, 19-51. Para una reflexión sobre qué elementos teológicos han podido favorecer este hecho, Juan Bautista Duhau. "Revisión y actualización de la teología de los fundadores a partir de la crisis de los abusos". *Teología y Vida* 62 (2021): 37-58.

⁵⁷ Sobre lo «no dicho» por la serpiente y por Dios, Beauchamp, 139.

⁵⁸ Para ahondar en esta cuestión, Romano Guardini. *El poder*. Madrid: Cristiandad, 1977, 29-35.

Como vemos, no resulta difícil extraer paralelismos entre el comportamiento de la serpiente y el de los perpetradores. La astucia que caracteriza a esta criatura del Génesis nos permite cuestionar la habitual tendencia a minimizar la responsabilidad de quien comete abusos, considerándolos inconscientes o gente con dificultades psicológicas. Se requiere ser muy sagaz para sugerir enemigos que no existen, para otorgar una interpretación retorcida de la realidad recurriendo a medias verdades y silencios, para suplantar el lugar de Dios y erigirse como verdadero intérprete de su voluntad, para transformar una relación armónica en un juego de poder y para propiciar decisiones en otros que, bajo apariencia de libertad, implican sumisión.

La sutil manipulación de la serpiente a través de su breve discurso encuentra un lecho cómodo en el que hacerse fuerte en los discursos teológicamente irreprochables de la comunidad en la que se producen las dinámicas abusivas.

3.2. «¡DICHOSA LA PERSONA A QUIEN DIOS CORRIGE!» (JOB 5,17): SALVAR LO INSALVABLE

El libro de Job gira en torno a los interrogantes religiosos que genera el sufrimiento del inocente. Su parte poética alterna los discursos del protagonista, marcados por una queja que roza la blasfemia, con los de sus tres amigos. Elifaz, Bildad y Sofar se convierten en los interlocutores de la víctima, otorgándole una interpretación del sufrimiento que pretende salvaguardar la inocencia divina a toda costa. Aunque la teología con la que confrontan la actitud de Job resulta irreprochable, planteada en determinadas circunstancias, se convierte en hiriente y dañina para la víctima.

Estos tres personajes, que siendo individuales otorgan cierta sensación grupal, pueden servirnos como iconos bíblicos que ilustran algunos elementos propios de la narrativa de la comunidad donde se producen las prácticas abusivas. Por motivos de extensión, nos vamos a limitar a analizar las claves que nos otorga el primer discurso de Elifaz (Job 4-5)⁵⁹,

⁵⁹ Sobre estos capítulos, Marvin H. Pope. *Job. Introduction, Translation, and Notes*. New York: Doubleday, 1965, 34-47; Luis Alonso Schökel y José Luis Sicre Díaz. *Job. Comentario teológico y literario*. Madrid: Cristiandad, 1983, 127-146.

en el que este personaje parece reaccionar a las duras palabras de Job en el capítulo tercero. En este primer poema del protagonista, maldice su existencia. Job considera absurdo vivir, dado el sufrimiento que implica, y supone felices a quienes no existen⁶⁰. Aquél que se ha presentado como *siervo* de YHWH (cf. Job 1,8; 2,3: *'ebed*), anhela la muerte, que deja libre al *siervo* de su dueño (Job 3,19b: *'ebed*).

Para el protagonista, el sufrimiento existencial carece de sentido, lo que implica, de manera indirecta, considerarse inocente de lo que lo provoca. Ante este discurso escandaloso, Elifaz rompe el silencio que había reinado entre los amigos de Job hasta ese momento (Job 2,13) y toma la palabra apoyándose en la teoría de la retribución⁶¹. La alegación de inocencia de Job es impugnada con dureza, refutando que nadie lo es ante YHWH (Job 4,17). Por pretender defender a Dios, carga la culpa contra el sufriente (Job 4,7).

De manera similar, cuando se rompe el silencio reinante ante el sufrimiento de las víctimas de abusos, no son pocas las narrativas eclesiales que vuelcan sobre ellas la responsabilidad de cuanto acontece. Con la pretensión de salvaguardar a la institución, evitar el escándalo, ignorar los fallos del sistema o, en definitiva, proteger la credibilidad de un Dios que se identifica con sus mediaciones, se acaba revictimizando y generando un dolor mayor en quienes deberían ocupar el centro de atención en estas situaciones.

Las palabras de Elifaz comienzan haciendo referencia a la fragilidad de Job (Job 4,2-5). Volviendo a nuestro tema, no es extraño que en los discursos eclesiales se subraye la condición vulnerable de las víctimas. De esta manera tan sutil se les atribuye a ellas la responsabilidad de lo sucedido, sugiriendo que los abusos se han producido a causa de cierta fragilidad personal, y se fomentan, además, estigmas hacia ellas y un paternalismo que no ayuda⁶². Al poner el origen de la desgracia y la maldad en el ser humano (cf. Job 5,6-7), Elifaz exculpa a Dios, como lo hacen

⁶⁰ Para un estudio detallado del poema de Job 3, Víctor Herrero de Miguel. *Carne escrita en la roca. La poética implícita del libro de Job* (ABE 71). Estella: Verbo Divino, 2018, 39-69.

⁶¹ Esta teoría, duramente cuestionada por los libros de Job y de Eclesiastés, plantea que la justicia de Dios se realiza en la vida presente, de ahí que las bendiciones sean fruto de la bondad y justicia de la persona y las desgracias de todo lo contrario.

⁶² Cf. Carolina Montero Orphanopoulos. "Vulnerabilidad humana y abusos no sexuales en la Iglesia Católica". En *Abusos y reparación. Sobre los comportamientos*

muchas narrativas que pretenden obviar la responsabilidad de la institución donde se producen los comportamientos abusivos, apuntando únicamente a la que tienen los individuos involucrados. Se evidencian así las resistencias que con frecuencia despierta reconocer el carácter estructural de los abusos en la Iglesia.

En vez de acusar a YHWH, Elifaz sugiere a Job que se acoja a Él. A esta exhortación dedica el final del discurso (cf. Job 5,8-27), donde concentra un amplio repertorio de afirmaciones sobre la bondad de Dios y los beneficios que reportaría a Job volver a Él. No son pocas las veces en las que quienes han sufrido algún tipo de abuso en nuestros entornos reciben por respuesta una recomendación piadosa. Tras ésta late con frecuencia el miedo y la dificultad que supone afrontar tal situación conflictiva. La espiritualización o el acudir a verdades religiosas como reacción principal y casi única no suele ser de ayuda para las víctimas de abusos. Puesto que su experiencia creyente resulta malherida en lo profundo, se requiere una especial delicadeza para acompañar en esta dimensión personal sin que, por ello, se prescinda de acciones concretas de denuncia, restauración y prevención⁶³.

Recurriendo a terminología propia del lenguaje profético, Elifaz plantea que aquello que afirma lo ha recibido como una revelación divina (Job 4,12-16)⁶⁴. De este modo pretende imprimir a sus palabras una autoridad que no procede de él, sino del mismo Dios. Si volvemos a la cuestión que nos ocupa, es frecuente considerar que es más probable que la opinión de la mayoría o el discernimiento del grupo sea más fiable y, por ello, más acorde al querer divino. Esto, unido a la habitual confusión en la que se encuentra la víctima, otorga peso y validez a las narrativas grupales, tanto *ad intra* del grupo como *ad extra* de él, restando credibilidad al testimonio de la persona abusada. De ahí que resulte aún más

no sexuales en la Iglesia, coordinado por Daniel Portillo Trevizo, 151-152. Madrid: PPC, 2021.

⁶³ Zamorano advierte del daño que estas respuestas pueden provocar en Luis Alfonso Zamorano. *Ya no te llamarán "abandonada". Acompañamiento psico-espiritual a supervivientes de abuso sexual*. Madrid: PPC, 2019, 185-208. También lo plantean, Oakley y Humphreys, 121-138.

⁶⁴ Por este motivo, Burnight muestra cómo este personaje se presenta como un «falso profeta» en John Burnight. "Is Eliphaz a false prophet? The vision in Job 4.12-21". *Journal for the Study of the Old Testament* 46 (2021): 96-116. <https://doi.org/10.1177/03090892211001404>

desconcertante la postura de YHWH ante las narrativas de los amigos de Job.

Como sucede con Bildad y Sofar, tampoco en las afirmaciones de Elifaz hay error, aunque sí lo hay en a quién se dirigen y, sobre todo, en qué circunstancias. La confrontación entre la teología irreprochable de los amigos de Job y las afirmaciones blasfemas de éste queda resuelta por el mismo Dios al final del libro:

«Después de pronunciar estos discursos a Job, dijo YHWH a Elifaz de Temán: “Estoy enfadado contigo y con tus dos amigos, pues no habéis hablado bien de mí, como mi siervo Job”» (Job 42,7).

Dios se pone del lado de la víctima y de sus expresiones⁶⁵, nacidas del dolor. Pretender defender lo indefendible a costa del ser humano despierta la ira de Quien no se siente dicho en las palabras aparentemente correctas de los amigos de Job⁶⁶. Como ya advertíamos al inicio, la verdad en sentido bíblico no queda encorsetada en palabras. Es una cuestión relacional que, como tal, no puede prescindir de las circunstancias. Ni la defensa de lo religioso ni de ninguna institución puede justificar que las víctimas no ocupen el centro de atención, pues no habla «con verdad» del Señor en quien creemos y colaboran ahondando en el daño, por más que no lo pretendan.

4. NARRATIVAS ACOMPASADAS CON LA PALABRA ENCARNADA

A lo largo de estas páginas nos hemos asomado al complejo mundo de la narrativa en las dinámicas abusivas. Los silencios y las palabras se entretujan gestando relatos que pueden ser verdaderos, en el sentido más bíblico de la palabra, o, por el contrario, que encierran la capacidad de normalizar aquello que no debería ser normal. El papel que juega el

⁶⁵ Cabe rescatar las palabras de Sicre Díaz y Alonso Schöckel sobre este versículo: «Así quiere Dios que lo trate el hombre que sufre: honradamente, en búsqueda afanosa, con valentía para no rendirse, hasta el encuentro, que es don suyo». Luis Alonso Schökel y José Luis Sicre Díaz, 603.

⁶⁶ Para planteamiento rápido de las causas de este reproche divino a los amigos de Job, José Luis Elorza. *Drama y Esperanza. Lectura existencial del Antiguo Testamento. El ser humano interrogado por la realidad. Los sabios de Israel*. Vitoria-Gasteiz: Frontera, 2005, 113.

lenguaje en la construcción de identidad, así como la centralidad que ostenta en la tradición judeocristiana convergen y nos ofrecen un soporte escriturístico que nos permite iluminar las narrativas de perpetradores, víctimas y comunidades donde se producen los comportamientos abusivos.

Para ilustrar esta capacidad de la Escritura y sin pretensión de exhaustividad, hemos ofrecido dos ejemplos. Por una parte, las palabras de la serpiente en Génesis nos permiten desentrañar elementos relevantes de la narrativa de los victimarios. Por otra parte, nos hemos servido del discurso de Elifaz para ejemplificar aquel otro que resulta frecuente en la comunidad eclesial donde se producen los abusos. Ambas muestras bíblicas nos permiten intuir la capacidad que encierra la Escritura de ofrecernos pistas de narrativas no veraces y, a su vez, de intuir cuáles son aquéllas capaces de dar vida. Éstas últimas serán siempre las que se acompañen con Quien es la Palabra encarnada (cf. Jn 1,14). Jesucristo, en cuanto *dābār* verdadera, que trae la salvación y a la que somos invitados a *escuchar*, corrige y resitúa cualquier discurso.

Así, la paradigmática tentación de la serpiente se resuelve en el modo en que Él reacciona según Mateo y Lucas (Mt 4,1-11; Lc 4,1-13). Como la serpiente, también el tentador recurre a «medias verdades» y generalizaciones que justifica a través de pasajes bíblicos, proponiendo un modo de ejercer el poder que se distancia del sueño divino. La réplica de Jesús se ajusta a la verdad de la Palabra para rechazar ese discurso retorcido. El anuncio de la pasión podía sonar a blasfemia en oídos judíos. Igual que hace Elifaz, también Pedro pretende corregir las palabras de Jesús (Mc 8,31-33). El primero defendía la inocencia de YHWH ante un sufrimiento que, para él, era fruto de la culpa de Job. En el caso evangélico se pretende convencer de que ese mismo Dios justo no puede permitir el sufrimiento del Mesías. Llamarlo *satanás*, en cuanto tentador, y resituarlo en el lugar del discípulo, es decir, detrás del Maestro, evidencia que la narrativa de Pedro, que piensa como los hombres, no se ajusta a la verdad de la Palabra divina.

Las claves hermenéuticas con las que se aborda el estudio bíblico nos ofrecen pistas para interpretar y discernir los discursos religiosos que resuenan en el ámbito eclesial. Del mismo modo que el conjunto de la Escritura ha de ser comprendida a la luz del acontecimiento de Jesucristo, así también ha de valorarse el lenguaje de cualquier comunidad creyente. Por más que el propio evangelio pueda ser objeto de manipulación,

quien es la verdad (cf. Jn 14,6) confronta toda narrativa, de manera que sea generadora de vida en abundancia (cf. Jn 10,10), y puede romper nuestros silencios culpables si escuchamos su imperativo: «*Effatá*, que quiere decir: ¡Ábrete!» (Mc 7,34).

AGRADECIMIENTOS

Este artículo ha sido elaborado en el marco del Proyecto de Investigación Jordán, sobre Causas estructurales del abuso en la Iglesia, una reflexión teológica. UNIJES, 2020/24.

REFERENCIAS

- Alonso Schökel, Luis, y José Luis Sicre Díaz. *Job. Comentario teológico y literario*. Madrid: Cristiandad, 1983.
- Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen, 2000.
- Artola, Antonio María, y José Manuel Sánchez Caro. *Biblia y Palabra de Dios* (IEB 2). Estella: Verbo Divino, 2020.
- Arón, Ana María. “Abuso sexual eclesial: una trama de poder y silencio”. En *Vergüenza: Abusos en la Iglesia católica*, dirigido por Carolina del Río, 208-223. Cizur Menor: Universidad Alberto Hurtado, 2020.
- Beauchamp, Paul. *El uno y el otro Testamento. Cumplir las Escrituras*. Madrid: BAC, 2015.
- Belmonte García, Olga. *Víctimas e ilesos. Ensayo sobre la resistencia ética*. Barcelona: Herder, 2022.
- Bosqued Lorente, Marisa. *Mobbing. Cómo prevenir y superar el acoso psicológico*. Barcelona: Paidós, 2005.
- Bovati, Pietro. “*Così parla il signore*”. *Studi sul profetismo biblico*. Bologna: EDB, 2008.
- Burnight, John. “Is Eliphaz a false prophet? The vision in Job 4.12-21”. *Journal for the Study of the Old Testament* 46, n.º 1 (2021): 96-116. <https://doi.org/10.1177/03090892211001404>
- Conway, Eamonn. “Clericalismo y violencia sexual. Explorando las implicaciones para la formación sacerdotal”. En *Teología y prevención. Estudio sobre los abusos sexuales en la Iglesia. Prólogo del papa Francisco*

- (PT 282), editado por Daniel Portillo Trevizo, 145-172. Santander: Sal Terrae, 2020.
- Corriente, Federico, y Antonio Piñero. "Libro de los Jubileos". En *Apócrifos del Antiguo Testamento*, dirigido por Alejandro Díez Macho, vol. II, 81-188. Madrid: Cristiandad 1982.
- Crisp, Beth T. "Silence and Silenced: Implications for the Spirituality of Survivors of Sexual Abuse". *Feminist Theology* 18, n.º 3 (2010): 277-293. <https://doi.org/10.1177/0966735009360386>
- Cucca, Mario. *Il corpo e la città. Studio del rapporto di significazione paradigmatica tra la vicenda di Geremia e il detino di Gerusalemme*. Assisi: Cittadella, 2010.
- Deodato, Anna. *Vorrei risorgere dalle mie ferite. Donne consacrate e abusi sessuali*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2018.
- Dines, Jennifer M. "Creation under Control: Power Language in Genesis 1:1-2:3". En *Studies in the Greek Bible. Essays in Honor of Francis T. Gignac, SJ*, editado por Jeremy Corely y Vincent Skemp, 3-16. Washington: The Catholic Biblical Association of America, 2008.
- Duhau, Juan Bautista. "Revisión y actualización de la teología de los fundadores a partir de la crisis de los abusos". *Teología y Vida* 62, n.º 1 (2021): 37-58. <https://doi.org/10.4067/S0049-34492021000100037>
- Echeburúa-Odriozola, Enrique. "Abusos sexuales en la infancia: ¿Por qué se recuerdan o revelan años después?". *Revista Mexicana de Psicología* 37 (2020): 67-76.
- Elorza, José Luis. *Drama y Esperanza. Lectura existencial del Antiguo Testamento. El ser humano interrogado por la realidad. Los sabios de Israel*. Vitoria-Gasteiz: Frontera, 2005.
- Francisco. "Carta del Santo Padre Francisco al pueblo de Dios". Fecha de la última modificación 20 de agosto de 2018. Fecha de la consulta 18 de mayo de 2023. https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2018/documents/papa-francesco_20180820_lettera-popolo-didido.html
- Francisco. "Carta del Santo Padre Francisco al Cardenal Reinhard Marx, arzobispo de München und Freising". Fecha de la última modificación 10 de junio de 2021. Fecha de la consulta 18 de mayo de 2023. <https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2021/documents/20210610-cardinale-marx.html>
- Freyd, Jennifer J. *Abusos sexuales en la infancia: la lógica del olvido*. Madrid: Morata, 2003.

- Galtung, Johan. "La violencia cultural, estructural y directa". En *Política y violencia: comprensión teórica y desarrollo en la acción colectiva* (Cuadernos de estrategia 183), 147-168. Madrid: Ministerio de Defensa, 2016.
- García Fernández, Marta. "Sacramentalidad de la Palabra. Una parábola de la relación". *Estudios Eclesiásticos* 358 (2016): 503-539. <https://revistas.comillas.edu/index.php/estudiosesclasiasticos/article/view/7545>
- Gasparro, Lorenzo. *La parola, il gesto e il segno. Le azioni simboliche di Geremia e dei profeti*. Bologna: EDB, 2015.
- Guardini, Romano. *El poder*. Madrid: Cristiandad, 1977.
- Guridi, Román. "La dimensión teológica de la crisis de los abusos. Reflexiones desde la antropología teológica". *Teología y Vida* 63, n.º 3 (2022): 317-344. <https://doi.org/10.7764/TyV/633/2/317-344>
- Han, Byung-Chul. *Sobre el poder*. Barcelona: Herder, 2014.
- Herrero de Miguel, Víctor. *Carne escrita en la roca. La poética implícita del libro de Job* (ABE 71). Estella: Verbo Divino, 2018.
- Hirigoyen, Marie-France. *El acoso moral. El maltrato psicológico en la vida cotidiana*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Hoyeau, Céline. *La trahison des pères. Emprise et abus des fondateurs de communautés nouvelles*. Montrouge: Bayard, 2021.
- Trebolle, Julio. *Imagen y palabra de un silencio. La Biblia en su mundo*. Madrid: Trotta, 2009.
- Landa, Nhalanhla, Sindiso Zhou, y Baba Tshotsho. "Interrogating the Role of Language in Clergy Sexual Abuse of Women and Girls in Zimbabwe". *Association for the Study of Religion in Southern Africa* 32, n.º 2 (2019): 1-20. <https://journals.uj.ac.za/index.php/ReligionStudy/article/view/329>
- Lefebvre, Philippe. *Cómo matar a Jesús. Violencia, abusos y mecanismos de control y dominio en la Biblia*. Salamanca: Sígueme, 2022.
- López Fernández Cao, Marián. "Arte, trauma y perdón. Procesos creadores para trascender las consecuencias traumáticas". En *Genealogías del trauma. Cuerpos abusados, memorias reconciliadas*, editado por Mireia Vidal i Quintero, 21-55. Estella: Verbo Divino, 2022.
- Loza, José. *Génesis 1-11* (Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén 1A). Bilbao: Desclée de Brouwer, 2005.
- Miquel Pericás, Esther. *Jesús y los espíritus. Aproximación antropológica a la práctica exorcista de Jesús*. Salamanca: Sígueme, 2009.

- Montero Orphanopoulos, Carolina. "Vulnerabilidad humana y abusos no sexuales en la Iglesia Católica". En *Abusos y reparación. Sobre los comportamientos no sexuales en la Iglesia*, coordinado por Daniel Portillo Trevizo, 143-154. Madrid: PPC, 2021.
- Montero, Carolina. "Vulnerabilidad humana y el uso del término *adultos vulnerables* ante los abusos eclesiales a mayores de edad". *Teología y Vida* 63, n.º 3 (2022): 345-366. <https://doi.org/10.7764/TyV/633/3/345-366>
- Murillo, Andrés. "Abuso sexual: Silenciamiento y secuestro mental". En *Abusos y reparación. Sobre los comportamientos no sexuales en la Iglesia*, coordinado por Daniel Portillo Trevizo, 131-141. Madrid: PPC, 2021.
- Nelson, Katherine. "Self and social functions: Individual autobiographical memory and collective narrative". *Memory* 11, n.º 2 (2003): 125-136. <https://doi.org/10.1080/741938203>
- Nietzsche, Friedrich. *Obras completas. Volumen IV, Escritos de madurez II y complementos a la edición*. Madrid: Tecnos, 2016.
- Oakley, Lisa, y Justin Humphreys. *Escapando del laberinto del abuso espiritual. Cómo crear culturas cristianas sanas*. Santiago: Universidad Católica de Chile, 2021.
- Papanicolaou, Andrew C. *The Amnesias: A Clinical Textbook of Memory Disorders*. Oxford: Oxford University Press, 2006. <https://doi.org/10.1093/oso/9780195172454.001.0001>
- Perlado, Miguel. *¡Captados! Todo lo que debes saber sobre las sectas. Qué son. Cómo funcionan. Cómo ayudar*. Barcelona: Ariel, 2020.
- Pontificia Comisión Bíblica. *La inspiración y la verdad de la Sagrada Escritura. La Palabra que viene de Dios y habla de Dios para salvar al mundo*. Fecha de la última modificación 22 de febrero de 2014. Fecha de la consulta 18 de mayo de 2023. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20140222_ispirazione-verita-sacra-scrittura_sp.html#La_verdad_b%C3%ADblica
- Pope, Marvin H. *Job. Introduction, Translation, and Notes*. New York: Doubleday, 1965.
- Portillo Trevizo, Daniel. "Los abusos no sexuales: sobre las zonas grises". En *Abusos y reparación. Sobre los comportamientos no sexuales en la Iglesia*, coordinado por Daniel Portillo Trevizo, 13-25. Madrid: PPC, 2021.

- Potterrie, Ignace de la. "Verdad". En *Vocabulario de Teología Bíblica*, dirigido por Xavier Léon-Dufour, 930-935. Barcelona: Herder, 1978.
- Racionero-Plaza, Sandra, Leire Ugalde-Lujambio, Lúdia Puigvert, y Emilia Aiello. "Reconstruction of Autobiographical Memories of Violent Sexual-Affective Relationships Through Scientific Reading on Love: A Psycho-Educational Intervention to Prevent Gender Violence". *Frontiers in Psychology* 9 (2018): 1-14. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2018.01996>
- Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta 2010.
- Ríos Martín, Julián Carlos. *Justicia restaurativa y transicional en España y Chile. Claves para dignificar víctimas y perpetradores*. Granada: Comares, 2017.
- Schickendantz, Carlos. "Fracaso institucional de un modelo teológico-cultural de Iglesia. Factores sistémicos en la crisis de los abusos". *Teología y Vida* 60, n.º 1 (2019): 9-40. <https://doi.org/10.4067/S0049-34492019000100009>
- Schlessler-Gamelin, Laetitia. *Le langage des sectes*. París: Salvator, 1999.
- Tamarit Sumalla, Josep M. "El lenguaje y la realidad de la justicia restaurativa". *Revista de Victimología* 10 (2020): 43-70.
- Taylor, Charles. *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. México: Fondo de Cultura Económica, 2022.
- Van der Kolk, Bessel. *El cuerpo lleva la cuenta. Cerebro, mente y cuerpo en la superación del trauma*. Barcelona: Eleftheria, 2020.
- Vilas Boas, Susana de Sousa. *Le pardon entre memoire et esperance. Pour une lecture theologique de Paul Ricœur*. Braga: Axioma - Publicações da Faculdade de Filosofia, 2022. https://doi.org/10.17990/Axi/2022_9789726973492
- Wolff, Hans Walter. *Antropología del Antiguo Testamento (BEB 99)*. Salamanca: Sígueme, 2017.
- Zamorano, Luis Alfonso. *Ya no te llamarán "abandonada". Acompañamiento psico-espiritual a supervivientes de abuso sexual*. Madrid: PPC, 2019.
- Zubieta-Méndez, Xud, e Irene Montiel. "Factores inhibidores de la revelación de abuso sexual infantil". *Journal of Victimology* 4 (2016): 53-81.